

аван

контр

титул

УДК 94
ББК 63.3(0)
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Ю.Е. АРНАУТОВА (зам. главного редактора), Л.М. БАТКИН,
А.Б. ГЕРШТЕЙН (составитель и ответственный секретарь),
И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА (составитель),
К.А. ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. главного редактора),
А.А. ПАНЧЕНКО, М.Ю. ПАРАМОНОВА,
Л.П. РЕПИНА, А.В. ТОЛСТИКОВ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ

Редакционный совет:

Ю.Н. АФАНАСЬЕВ, В. ВЖОЗЕК, Н. ЗЕМОН ДЭВИС,
Вяч.Вс. ИВАНОВ, Ж.-К. ШМИТТ, О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук М.С. БОБКОВА,
кандидат исторических наук Г.П. МЕЛЬНИКОВ

Одиссей : человек в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. – М. : Наука 1989– .

2014 : *Imitatio Christi* в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени / [гл. ред. А.О. Чубарьян ; сост. А.Б. Герштейн, О.Е. Кошелева]. – 2015. – 000 с. – ISBN 978-5-02-039176-5.

Двадцать пятый выпуск альманаха посвящен 90-летию его основателя, выдающего ученого-гуманитария А.Я. Гуревича. В специальном разделе анализируется его методологическое и эпистемологическое *credo* исследователя. В рубрике “*Imitatio Christi* в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени” публикуются статьи отечественных и зарубежных авторов о том, как осмыслялось “подражание Христу” в текстах различных жанров и как изменялось смысловое наполнение этого понятия от раннего Средневековья до начала Нового времени. В разделе “Возможно ли изучение истории повседневности Средневековья?” собраны материалы круглого стола. Специалисты по истории права, политической и социальной истории искали подходы, позволяющие продуктивно применять исследовательский аппарат истории повседневности к имеющейся в распоряжении медиэвистов Источниковой базе. Особый интерес читателя, несомненно, вызовет традиционная рубрика “Проблемы социальной истории” – на этот раз в нее вошли статьи о венецианской политике по отношению к “чужим” в позднее Средневековье.

Для историков, историков культуры, специалистов в области гуманитарного знания и широкого круга читателей.

По сети “Академкнига”

ISBN 978-5-02-039176-5

- © Институт всеобщей истории РАН, 2015
- © Герштейн А.Б., Кошелева О.Е., составление, 2015
- © Коллектив авторов, 2015
- © Российская академия наук и издательство “Наука”, продолжающееся издание “Одиссей. Человек в истории” (разработка, оформление), 1989 (год основания), 2015
- © Редакционно-издательское оформление. Издательство “Наука”, 2015

К 90-ЛЕТИЮ А.Я. ГУРЕВИЧА

М.Л. Андреев

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ?

Спор А.Я. Гуревича и Л.М. Баткина — одно из примечательных явлений в том процессе методологических и идеологических самоопределений и размежеваний, который происходил в отечественных гуманитарных науках в постсоветские годы. Многие союзники в это время разошлись по разным лагерям, многие единомышленники стали противниками. В случае интересующего нас спора так далеко дело не зашло, но спор был жаркий. Л.М. Баткин “поставил точку”, по его словам, в 2000 г., в “Европейском человеке наедине с собой” (хотя некоторые итоги подвел двумя годами позже, во втором издании “Пристрастий”)¹, А.Я. Гуревич возвращался к спору еще в 2005 г., в “Индивиде и социуме на средневековом Западе”. А родился он



тридцать десятилетиями раньше, когда Баткин и Гуревич работали в одном институте, одном секторе, близко дружили и в общественном сознании выступали если не единомышленниками, то ярчайшими выразителями того поворота в гуманитарном знании, который совершался в нашей историко-филологической науке в семидесятые годы, и их имена звучали в одном ряду с именами Аверинцева, Гаспарова, Лотмана, Вяч. Иванова, Мелетинского, Топорова. Интересоваться методологическими расхождениями между Аверинцевым и Гаспаровым тогда мало кому приходило

в голову (хотя сейчас они, конечно, видны и невооруженным глазом).

Л.М. Баткин датирует начало спора более или менее случайным разговором на даче, состоявшимся в 1980 г.² Публичным он в то время сделаться не мог. Затем, с началом перестройки будет диспут в Историко-архивном институте и доклад Баткина на семинаре по исторической психологии. Достоянием более широкой аудитории позиции сторон станут благодаря публикации в “Одиссее-1990” материалов дискуссии по теме “Индивидуальность и личность в истории” – Л.М. Баткин в том же номере подвел итог этой дискуссии (“К спорам о логико-историческом определении индивидуальности”), но А.Я. Гуревич счел необходимым подвести еще один итог (“Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории”). Заявляя в 2002 г. о своем выходе из спора, Л.М. Баткин выразил надежду, что «наша “пря” была не пустой и помогла каждому из нас укрепиться в собственных воззрениях»³. Так оно и есть: воззрения участников спора остались непоколебленными, и они не сделали ни одного шага навстречу друг другу. Это и является самым любопытным: почему А.Я. Гуревич и Л.М. Баткин не смогли договориться ни по одному из пунктов.

Главным предметом спора был вопрос о личности: что такое личность вообще, когда этот феномен возникает и можно ли говорить о существовании личности в средневековой культуре. Гуревич отвечал на последний вопрос положительно: личность в Средние века есть, она многим отличается от современной, но в основаниях своих это одно и то же явление. Баткин отвечал отрицательно: личность возникает только в эпоху романтизма, Возрождение и Просвещение – это отдельные прорывы к личностному самосознанию, Средние века личности не знали, даже несмотря на наличие таких фигур, как Августин и Абельяр. Казалось бы, спор идет на уровне терминологии: откажись Гуревич называть средневекового индивида личностью или, напротив, согласишься Баткин считать его личностью, пусть и специфической – и спор можно заканчивать. На самом деле это далеко не так.

Для Баткина личность – основа современной культуры именно в своей отдельности. Общими нормами и установлениями она руководствуется только при том условии, что они пропущены через ее сознание и ею порождены. Если всеобщее выступает как внеличностный императив, то личности здесь еще или уже нет. Именно поэтому личность не может возникнуть в традиционалистской культуре, в рамках которой индивид по необходимости

имеет дело с каким-нибудь внеположным ему абсолютom – религиозным, социальным, моральным, с готовыми формами сознания и лишь через них осуществляет свою индивидуальность. Для Гуревича как раз такой индивид и является личностью. Он включен в социальное целое через посредство микрогрупп (семья, приход, цех, сеньория и пр.), где усваивает определенный набор ценностей и благодаря этому приобщается к культуре. “Так индивид становится личностью”⁴. Личность – это индивидуальная комбинация общих черт, которые в своей совокупности составляют картину мира, характерную для определенной культурной стадии⁵.

Совершенно очевидно, что личность по Гуревичу для Баткина личностью не является: это всего лишь тот общекультурный субстрат, переработка, переосмысление и в конечном счете опровержение которого и дает начало личности. Так же очевидно, что личность по Баткину – это для Гуревича в лучшем случае концепт, в худшем – фантом, так или иначе нечто, на эмпирическом уровне не фиксируемое. Они не просто называют разными именами одно и то же явление и не просто смотрят на него разными глазами – они смотрят на разное и видят разное. Столь же радикально и их расхождение в понимании культуры. Для Гуревича культура – это совокупность продуктов человеческой жизнедеятельности и ценностных статусов, которые этим продуктам присваиваются в процессе функционирования общественных институтов⁶. Так понимают культуру этнография и антропология. Для Баткина культура – это, во-первых, мир текстов (и значит, во всяком случае, не то, что люди едят и во что одеваются), а во-вторых, мир смыслов (т.е. нечто подвижное и самообновляющееся, не полученное готовым и закрепленным раз и навсегда, как мир ценностей)⁷. Баткин ищет опору для своего понимания культуры у Бахтина, но, строго говоря, Бахтиным его предшественники не ограничиваются – это вообще философский подход к культуре (таким же, к примеру, был подход Бенедетто Кроче).

Разнице в предмете и подходе соответствует и разница в материале. На нее Баткин еще в 1982 г. со всей прямотой, позволительной в рамках жанра, указал в обращенной к Гуревичу эпиграмме: “Сбежав от умников Сорбонны, в друзья избрал ты мужиков”⁸. Действительно Гуревич, начиная с 1982 г., сосредоточился в основном на изучении источников, отсылающих к стереотипам массового сознания в средневековой культуре (за “Проблемами средневековой народной культуры” последовали “Культура и общество средневековой Европы глазами современников”, 1989 и “Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства”,

1990), причем это было не просто сменой предмета, а методологически осознанным выбором: высокая культура или, как ее Гуревич с не слишком скрываемым раздражением называл, “культура высоколобых”, ставит – благодаря свойственной ей интеллектуальной рафинированности – дополнительные фильтры на пути реконструкции картины мира, характерной для удаленных эпох. И если к высокой культуре все же приходится обращаться, то рассматривать ее предпочтительно в связях с общим культурным фоном: “Исповедь” Августина важна не только как свидетельство о внутреннем мире ее автора, “но и как выражение духовных исканий многих его сограждан и современников”⁹. Таким же методологически продуманным был и выбор, сделанный Баткиным в пользу “самых известных имен и “знаменитейших текстов”¹⁰: только они, по его убеждению, открывают в исследуемой культуре не ее совпадение с собой, а выход за ее пределы, предполагающий разрыв ментальных матриц, не наличность культуры, а ее потенциал, ее открытость в будущее. “Духовные искания современников” тут, скорее, помеха, а ни в коем случае не цель исследования и не его опора. Гуревич упрекал Баткина в том, что его Петрарка существует в некотором историческом вакууме, и недоумевал, отчего нельзя “хотя бы пунктиром наметить тот человеческий и социально-культурный фон, на котором индивидуальный облик Петрарки, возможно, вырисовался бы несколько более отчетливо”¹¹. Но для Баткина это не недостаток, а принцип: в “большом времени”, которое для него и интересно, Петрарка находится не с Дионисием да Борго-Сан-Сеполькро и не с Заноби да Страда, а с Софоклом, Шекспиром и Чеховым¹².

И Гуревич, и Баткин, оглядываясь на свой путь в науке, отмечали свое в ней обособленное положение. “До боли обидно, что нет – и вероятно, уже не будет – у меня учеников, коим можно было бы передать темы, до которых руки уже не дойдут... Меня читают, я знаю, и круг читателей становится более широким, но полноценное научное общение вне лекций, семинаров – немыслимо. Ученый без учеников – нечто ненормальное”. Это слова Гуревича¹³. “У меня никогда не было и нет ни одного аспиранта или пусть неформального ученика. Сознаюсь, с возрастом это обстоятельство начало казаться несколько удручающим”. Это слова Баткина¹⁴. Очень похоже, и причины в данном случае одинаковы: обоих ввиду их научного неконформизма вытесняли из системы воспроизведения научной среды. Но на этом сходство заканчивается. Одиночество Баткина намного масштабнее (он говорит даже о “непоправимой маргинальности”)¹⁵ – это не только отсутствие

своей школы (причем, Гуревич свои слова об “ученом без учеников”, сказанные в 1973 г., вряд ли бы мог повторить спустя двадцать лет), но и отсутствие школы, к которой он бы ощущал себя причастным. Гуревич учился у Е.А. Косминского и А.И. Неусыхина – и с благодарностью о них вспоминает, – потом он от этой традиции аграрной истории отошел, но недолго чувствовал себя одиноким – обрел поддержку в лице школы “Анналов”. Баткин вспоминает об истфаке Харьковского университета как о “мракобесном и анекдотическом заведении”, с теплым чувством пишет о А.Д. Люблинской, но ни о каком ученичестве в данном случае речь не идет. И в дальнейшем научной микросреды Баткин не обрел: идейную близость он чувствовал только с В.С. Библером. На Западе, где он много переводился, его подходы также не встретили поддержки (в отличие от Гуревича, ставшего более чем популярным автором). Единственное исключение – книга о Данте, но это Баткин еще до своего обращения к Бахтину и культурологии, Баткин – марксист, и именно в таком качестве Италию его работа заинтересовала.

Разумеется, аналогия между тем историческим вакуумом, который окружает исследуемые Баткиным фигуры, и вакуумом научным, окружающим самого исследователя, имеет характер метафоры, не более. Но метафоры также из ничего не возникают. Размышляя об отсутствии у него учеников и последователей, Баткин указывает как на возможную причину на “индивидуализирующий метод”: “штучная в каждом случае интерпретация в сочетании с подчиненным ей, соответственно всякий раз варьирующимися, построением и стилистикой изложения”¹⁶. Наверное, дело именно в этом. И в стиле – блестящем, спору нет, и привлекательном в этом своем блеске, но и отвлекающем тем же блеском от научной сути. И в “штучной интерпретации”: исследователь “вынужден в каждом новом случае искать способ анализа, пока неизвестный... ключик к истолкованию смысла” – а что тогда делать последователю? И в том, что никто не считает Баткина своим: философ, потому что Баткин работает, прежде всего, с материалом истории культуры; историк, потому что Баткин видит в этом материале не источники и документы, а тексты; филолог, потому что Баткин извлекает из текста “логические понятия и мнения”¹⁷. И, наконец, в том, что Баткин, помещая своих героев в “большое время”, устанавливает длину контекста, который не регулируется никаким общим принципом и, следовательно, не поддается верификации.

Неслучайно главная претензия Баткина к Бахтину состоит в том, что тот прочерчивает линию традиции и для карнавальности

Рабле, и для диалогизма Достоевского, тем самым “растушевывая своеобразие исторических типов культуры”¹⁸. Бахтин, по Баткину, слишком глубоко погружает Рабле и Достоевского во время культуры, лишая их “отдельности”. Неслучаен и переход Баткина от понимания исторического типа культуры как своего рода монады (обоснованного в его работах 1970-х гг.) к пониманию личности как “беспредпосылочного Я”. Гуревич, проделавший похожий по траектории переход (к исследованию личности от описания картины мира в книгах тех же семидесятых годов), пришел к выводу, в корне противоположному: “Изучение проблемы человеческого “Я” недопустимо отрывать от изучения социальных ячеек, в которые индивид был включен и в недрах коих он усваивал язык культуры”¹⁹. Различные исходные предпосылки, различные методики, различные, даже противоположные выводы – спрашивается, возможен ли при таких условиях сколько-нибудь продуктивный диалог? Баткин считал, что его “способ думать Гуревичу оказался, в конечном счете абсолютно чужд”, в то же время утверждая, что позиция Гуревича обратилась “в один из постоянных оппонирующих “внутренних голосов”²⁰. Вероятнее всего, он прав: во всяком случае, Баткин не раз и с большой точностью описывал эпистемологические основы того подхода к исторической материи, которым руководствовался Гуревич – со стороны Гуревича попыток такого же рода не наблюдалось. Но вряд ли в этом виноват Гуревич: Баткин сам, несмотря на то, что диалог – чуть ли не главное слово в его методологическом лексиконе, сделал все, чтобы превернуть свой голос в монологическую авторскую речь.

¹ Баткин Л. Пристрастия. Избранные эссе и статьи о культуре. М., 2002. С. 67–71.

² Там же. С. 68.

³ Там же. С. 71.

⁴ Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. М., 2005. С. 225.

⁵ Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей-1990. Личность и общество. М., 1990. С. 85, 86.

⁶ Ср.: “Человек всегда и неизменно – общественное существо, и принадлежность его к социуму означает его погруженность в присущую этому социуму культуру. Историческая антропология, предполагающая рассмотрение общества через призму культуры, снимает привычную для историографии метафизическую противоположность культурного и социального” (Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 23).

⁷ Баткин Л. Пристрастия. С. 140–141.

⁸ Там же. С. 268.

⁹ Гуревич А. Индивид и социум на средневековом Западе. С. 229.

- ¹⁰ *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания. М., 2000. С. 53.
- ¹¹ *Гуревич А.* Индивид и социум на средневековом Западе. С. 401.
- ¹² *Баткин Л.М.* Европейский человек наедине с собой. С. 29.
- ¹³ *Гуревич А.* История историка. М., 2004. С. 206.
- ¹⁴ *Баткин Л.* Пристрастия. С. 61.
- ¹⁵ Там же. С. 57.
- ¹⁶ Там же. С. 61.
- ¹⁷ Там же. С. 58.
- ¹⁸ Там же.
- ¹⁹ *Гуревич А.Я.* История – нескончаемый спор: Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М., 2005. С. 842.
- ²⁰ *Баткин Л.* Пристрастия. С. 67, 68.

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ ТЕКСТАМ

Я начинал изыскания по истории культуры с книжки о Данте. Продолжая работать в Харькове, я впервые узнал о М.М. Бахтине из статьи Луначарского, в которой сочувственно и полемично обсуждалась работа о Достоевском.

Вскоре впервые была опубликована поразившая и взволновавшая меня, как и многих, книга Михаила Михайловича о Рабле. Я поместил в “Вопросах философии” отклик на нее: “Смех Панурга и философия культуры”. Но теоретическое учение Бахтина о диалогическом способе изучения культуры тогда еще не было мной освоено с надлежащим пониманием.

После переезда в Москву, с 1968 года я изучил все известные тогда работы М.М.Б. и под его влиянием стал работать по-новому.

Мой “московский” способ думать, как известно, не одобрил даже мой близкий друг, блестящий Арон Яковлевич Гуревич, который успешно пользовался по отношению к историческим источникам острым скальпелем в качестве своего рода опытного паталогоанатома и эксперта. Притом он был далек от диалогической переключки с прошлым. Ему это казалось, в лучшем случае, странностью. А.Я. искренне считал, что я не исследую, как положено историку, а *самовыражаюсь*.

Гуревич прекрасно знал, что такое свойственно всякому хорошему историку, пусть ненароком. Ему, разумеется, также. А.Я. сам писал об этом. Я проделывал в свой черед то же самое, но моего друга раздражало и озадачивало то, что я притом свидетельствовал о своих мысленных разговорах с далекими авторами напрямую, с писательскими ухватками эссеиста. Гуревичу такая манера казалась чем-то методологически неправильным, отступающим от норм строгой академической научности. Он сам академизмом превосходно владел, умея вместе тем ничуть не засушивать свои сочинения. Его стиль был ясным и чуждым парадоксам. Всегда очень ценил и ценю его заслуги в мировой науке. Я же избрал другой путь.

Я не раз излагал существо метода Бахтина, как я его умел понять, и не могу сейчас предложить какие-то новые мысли. Но, может быть, есть смысл в том, чтобы еще раз высказать свое кредо в более или менее новых формулировках. И тем самым вернуться

к памяtnому для меня, долгому и любопытному спору с Гуревичем, который (спор) недавно впервые послужил предметом беспристрастного и тщательного разбора, выполненного М.Л. Андреевым.

Вслед за Бахтиным я, естественно, признаю безусловную огромную ценность и необходимость традиционного, сугубо *объектного* (не путать с “объективным”) подхода. Он фундаментален при исследовании событий, общественных структур, вещных сторон исторической жизни. Без него (без знания “Малого времени”) немыслимо и построение диалогического анализа в “Большом времени”. В последнем случае уместней говорить не о “знании”, а о “понимании”, не об “означаеом”, а о “смысле”.

Есть множество определений понятия “культуры”. Я предпочитаю видеть в ней *смысловой мир, выраженный в текстах*.

Я пытался рассматривать тексты субъектно (не путать с “субъективно”). А.Я. был понятен мне в своих сомнениях насчет меня. А я ему, боюсь, непонятен. Он был последователен, но, по-моему, в целом неправ. Мы в научном плане разошлись.

Да, я неизбежно самовыражался, притом не косвенно и невольно, а вполне открыто, опираясь на *методологию диалога*, когда исследователь имеет дело не с текстами как молчаливыми вещественными фактами, рассматриваемыми *извне* (отчасти подобно тому, как с необходимостью поступают естественники).

Я же обращался – уже *после* “Данте” – к текстам (“источникам”) как *высказываниям*. То есть словно бы встречался с *авторами* удивительных для нас *мнений и речей*.

Я – и текст передо мной. Один из нас, то есть я, будучи одновременно мыслящим человеком и отнюдь не отказываясь от себя (что, по Бахтину, ненужно и невозможно) – говорит и силится понять незнакомый, поначалу далекий голос *Другого*, говорящего из принципиально иной, возможно, миновавшей культуры. И я нащупываю на глазах у читателей *обоюдный* духовный контакт.

Интерпретатор пытается поменяться со своим героем местами. То есть: я, с неизбежным и необходимым грузом собственных эпохальных смыслов и на их новейшей мировоззренческой основе (живя в XX–XXI веках), проникаю *с их помощью* в инаковые смыслы, в труднодостижимое мышление Другого. Реконструируются при замедленном чтении и анализе (надеюсь, обоснованном) далекого текста, меняются одновременно – и *его* смыслы, *приближаясь ко мне*. То есть к *нашей* культуре. Меняюсь и *я сам*, не сразу разобравшись, но постепенно понимая и шаг за шагом, по спирали разбора, *приближаясь к автору* как особенному и уни-

кальному. Но тем самым к нему, как одному из фокусов его эпохальной культуры в целом, в качестве универсалии. Я включаю в свою голову не присущий мне, “чужой” смысл. Он становится частью моего мыслительного, духовного пространства. Мое понимание, как и любая субъектная трактовка, не может быть неоспоримым и последним. Общий разговор продолжается.

Объектный подход развивается, он поднимается *на следующий уровень*. Тут иная логика: *совершенствующегося* знания. Ошибочное представление, само собой, отвергается. Вроде понятия флогистона при изучении горения.

Но прежний уровень – *если* он бесспорно доказан – остается, коли он таков, наряду с впервые достигнутым. Включается – в нашем примере – в новую перспективу знаний о горении. В более богатое и иначе устроенное знание. В последнее – на данный момент – слово.

Самый расхожий пример – ньютонова механика макромира, которая после создания квантовой механики стала частью гораздо более сложной картины. Другой, не менее известный – эволюционизм Дарвина, толкуемый с поправками и дополнениями генетики.

Или, скажем, история телескопов, которые сперва становились просто все более мощными, а совсем недавно были вынесены в космос и, не отменяя оптических наблюдений со времен Галилея, следят за другими типами и диапазонами излучений. Так за каких-то несколько десятилетий астрофизикам стало известно о Вселенной неизмеримо больше, чем за все века рассматривания и исследований неба. Вплоть до открытия точно существующих, но пока совершенно загадочных “черных дыр”, “темной материи” и пр.

А в истории как диалог культур – нет никакого “последнего слова”. Нет более, чем предыдущие, истинного слова. Культура искусства или философии не знакома с иерархией: “кто выше”. В ней царит равноправие по горизонтали и вертикали. То есть, и между современниками, и при смене поколений. Культурный диалог распахнут в будущее. Он нескончаем, в него вступают потомки и потомки потомков. Или же лучше узнанные соседи на Земле. Круг участников расширяется, и прежние смыслы поэтому, сохраняясь в адекватном виде, обновляются в новых контекстах. Они не выше, не богаче, они – иные. В “Гамлете” полно смыслов, о которых Шекспир понятия не имел. И полно неисчислимых буду-

щих смыслов, о которых не в состоянии догадаться мы. Дерзостные трактовки оставляют словесные или музыкальные тексты в неприкосновенности. Поэтому частые толки о посягательстве на классиков – нелепы. Дерзость или даже художественное “хулиганство” задевают разве что некоторых современников.

Есть конкретное историческое содержание, закрепленное за “Малым временем”. И есть подвижное содержание и его метаморфозы в “Большом времени”. Историк культуры переводит взгляд с одного времени на другое и снова назад, пытаясь их соизмерить. Изучение истории культуры меняет свой умственный инструментарий. Она не Феникс. Не сгорает бесследно и не воскресает в прежнем облике. Скорее, она – Протей.

Повторяю, все это – на *корневом* уровне – не мои идеи, а идеи гениального культуролога М.М. Бахтина. Они располагались у него в зоне совершенно новаторского прочтения *художественных* словесных текстов, их поэтики и соответствующего им социального поведения. Идеи Бахтина поныне мало кто полностью понимает. Их великолепно подхватил и переиначил по-своему В.С. Библер, выдающийся *философ*, в сфере преимущественно истории философии и при помощи острого пинцета его собственной оригинальной *логики парадокса*.

Я же, в качестве всецело *историка*, хотя и пытающегося философствовать, увлеченно попытался в меру сил перенести все эти идеи на почву рассмотрения любых разнообразных исторических текстов, от содержательной переписки и автобиографий до стихов и картин. И поэтому стал маргиналом...

В гораздо меньшей степени, но привычно остаюсь им поныне. Об этом напомнил А.Х. Горфункель в обстоятельной и веской статье, самой обстоятельной и дельной из всего, что мне доводилось читать о себе (*Горфункель А.Х.* Мотив высокого индивидуализма: культура итальянского Возрождения в трудах Л.М. Баткина // Человек – Культура – История. М.: РГГУ, 2002. С. 11–56).

Не вполне понимаю, что же такого непонятного, скажем, в констатации глубокого исторического развала между “индивидом” и “индивидуальностью” (*individu` – individualite`*). Между данным “лицом” и “личностью” (*personne-personalite`*).

Если, допустим, мы видим сервиз “на двенадцать *персон*”, то употребляем это слово в значении индивидуности. “На двенадцать лиц (или 12 человек)”. Ведь не на “двенадцать личностей”. “Важная персона” – не “важная личность”... “Персона” не нагружена ценностным значением, ударение – на “важная”. Я приводил, пом-

нится, этот нехитрый этимологический пример в спорах с А. Я. Он лишь раздражался.

В античности то же слово в значении той или иной “маски” являло указание на “характер” (в смысле Теофраста) или традиционную общепонятную человеческую либо божественную примету. Благодаря маске, участники действия были обозначены для амфитеатра.

С XVIII–XIX веков это же слово, в несколько измененной форме, употребляют люди, себя сознающие в обращенной на себя же и на мир индивидуальной *рефлексии*, выступают в *ценностном* качестве “личностей”.

Уже с первобытности и во всех традиционалистских обществах есть данные индивиды, наделенные собственными именами и понимающие свою *отдельность*, как и свою помещенность в наиндивидуальную общность, в совместное существование. Они целиком вживлены в эту общность (племена, общины – аграрной либо городской, либо религиозной – или цеха, сословия, монашеского ордена, фамильного рода и пр.) Все это вещи общеизвестные.

И наконец появились люди Нового времени, уже вполне сознающие свою и других лиц *особенность и неповторимость*, усматривающие в этом высокую ценность. Первым отчетливо заявил об этом Руссо. “Я не такой, как другие”.

Короче, “индивидуальность” и “личность” – понятия, обладающие напряженными 1) *ценностным* и 2) *регулятивным* значениями. Это пронизывает структуру общества и взаимоотношений в нем. А слова “индивид” и “персона” не означают ничего, кроме умения называть, тыча пальцем при знакомстве, идентифицировать себя и других в качестве вот этого меня, вот этих других.

Я привык отыскивать в тексте смысловые параллели и зазоры, несовпадения текста (мнения) с самим собой, делающие смысл *парадоксальным*. Прекрасно! – это свидетельствует о неизвестной ранее глубине, своего рода талантливой недосказанности. И я пытаюсь договорить за автора, пользуясь преимуществом “внезаходимости”. Получаю часто разные ответы на один и тот же поставленный мною вопрос. То есть автор словно бы оспаривает мое (свое же) представление. Или коллеги толкуют его иначе, чем я. Я настороже, надобно перепроверять себя всеми возможными способами, например, неожиданно отыскивая параллели в других текстах. Я должен быть готов защищать свою интерпретацию даже против автора. Я то и дело сомневаюсь в себе, но вновь утверждаюсь, следуя поэтому по спирали своего

исследования. Прodelав виток, возвращаешься в ту же точку, к уже высказанной формуле, но повернутой в новую сторону, переиначенной, осложненной. Делаю раздумчивые паузы, обращаюсь к себе и одновременно к читателю, вовлекая и его в разговор. Я должен быть готов с текстом в руках возражать коллегам. Я приглашаю читателей в качестве понятых, когда подбираю особый ключ к пониманию тысячу раз прокомментированного писателя. Я, к собственному удивлению, словно бы заново открываю его. Это штучная работа. Но принципы поиска – одни и те же. Когда-то я сосредоточился на латинском эпистолярии Петрарки, открыв в качестве их смыслового стержня *авторское самосознание*, выраженное в автокомментариях, отступлениях, подражании стилю писем Цицерона. Затем взялся за “Canzoniere”, надеясь обнаружить в стихотворном сборнике то же самое. Но это оказалось трудной задачей, прежние приемы исследования не подходили. Я спотыкался, пока не придумал новый ключик, и Сезам, кажется, открылся. Удалось уловить целостность структуры песенника, обычно отрицаемую.

В смысле текста (или совокупности текстов) обнаруживаются пустоты и средостения. Сочинитель не дотягивает до ответа, который казался бы мне очевидным. Мне – но не ему. Я что-то подсказываю, предлагая для этого понятия и термины, неизвестные ему. Это самое интересное и увлекательное. Кульминация диалога. Однако не конец. Последнее слово, как учил М.М., принадлежит никак не мне, а ему. Потому что в его высказываниях может открыться нечто незамеченное мной, какие-то смысловые повороты и оттенки. Открыться для меня – и тогда я пересматриваю либо уточняю концепцию. А пройдет время и породит после меня – во внешне недвижимом тексте – небывалые смыслы. Текст, оказывается, живой. Он, уникальный плод своей эпохи, из плода превращается в семя. Со временем он прорастает, как картошка.

На картошке и пора закончить заметку.

Январь 2015 г.

М.Ю. Парамонова

...AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR:
МИССИЯ КАК ДОЛГ
И КАК ЛИЧНЫЙ ВЫБОР

УДК 94(4)“375/1492” , 272

Средневековый индивид – центральная тема научного наследия А.Я. Гуревича. Он полагал, что существующая концепция личности применима только к исторически определенному человеческому типу, – тому который сложился в Европе Нового времени. Он решительно не мог принять прогрессистского и элитарного подходов, которые отказывали человеку за рамками (историческими и географическими) новоевропейского контекста в осознании собственной уникальности или видели способность к этому атрибутом исключительно интеллектуалов. Стремление понять, в какой степени средневековый человек был способен на самостоятельный выбор, в каких формах проявлялись его самосознание и личностно мотивированное поведение, заставляло ученого вновь и вновь возвращаться к проблеме “средневекового индивида”. Гуревич отмечал сложности в познании чувств, мыслей и мотиваций средневековых людей. В этой статье делается попытка рассмотреть конкретный пример экстраординарной личности конца X в., пражского епископа Войтеха, опираясь на идеи и методологические установки Гуревича.

Ключевые слова: средневековый индивид, личное самосознание и социальные стереотипы, самовыражение и литературные клише, миссия в Центральной Европе, обращение язычников и мученичество.

Keywords: Individual and Medieval society, self-awareness and social stereotypes, self-expression and literary commonplaces, missions in Central Europe, conversion of pagans and martyrdom.

“Индивид и социум на средневековом Западе” не только название последнего масштабного исследования А.Я. Гуревича, но и, как представляется, наиболее адекватное определение основной темы всего его научного творчества. Понимание мотивов поведения людей было для ученого ключом к объяснению специфики социального устройства, исторической динамики и своеобразия европейского Средневековья. Именно человек в своей социальной интегрированности предстает в работах Гуревича как центр, из которого расходятся, и фокус, в котором собираются силовые линии хозяйственной, политической, культурной жизни общества. Во всех своих работах, используя разные исследовательские перспективы и инструментарий, Гуревич искал пути преодоления

границы, отделяющей исследователя от людей далекого прошлого, и возможности реконструкции их сознания и духовной жизни. Применяя обобщающие концепции и объяснительные модели современных гуманитарных и социальных наук, он никогда не упускал из виду, что они, в конечном счете, не более чем интеллектуальные конструкторы, отнюдь не идентичные самому объекту изучения, а их состоятельность как языка описания исторической реальности должна всякий раз проверяться и подвергаться сомнению. Главной исторической реальностью для него оставался внутренний мир человека, познание которого было сколь недосягаемой, столь и обязательной задачей историка.

Обнаружение истинной сути, глубинного содержания человеческой личности, выражающей себя одновременно и благодаря, и вопреки стереотипам сознания и языковым клише эпохи, было для Гуревича не просто увлекательной академической проблемой, требующей интеллектуальной отваги и силы. Представляется, что речь шла о личном моральном и ценностном выборе, определявшем поразительную целостность его научной и жизненной этики. Ему был интересен человек во всей сложности своих переживаний, мыслей, устремлений, сталкивающийся с проблемой выбора в конкретных ситуациях и при определении жизненной стратегии в целом: важен как наиболее достойный понимания социальный феномен. Исторические персонажи, думаю, не были в его работах лишь объектом формального анализа: они были субъектами личностной коммуникации, “разговор” с ними был необходим и для восстановления правдивого знания о них у потомков, и для понимания исследователем собственного “Я”. Глубокий гуманизм этой позиции имел не только интеллектуальные основания, но определялся отрешенными мировоззренческими и ценностными приоритетами ученого.

В своем понимании личности как исторического явления Гуревич сознательно, последовательно и целенаправленно боролся против устойчивых историографических стереотипов, прежде всего против “прогрессистского” и элитарного подходов к описанию эволюции этого феномена. Он отвергал идею о том, что лишь Европа Нового времени могла сформировать не только концепт “личности”, но и сам феномен человека, осознающего свою особенность и способного к свободному и осознанному выбору судьбы и предназначения. Эту идею он считал вредным для науки заблуждением. Критерии, выработанные новоевропейской мыслью, по его мнению, пригодны для точного описания только исторически и культурно конкретного и специфического типа

личности. Принятые как “идеальный тип”, они не применимы к предшествующим эпохам или иным цивилизациям. Однако невозможность использовать существующую интеллектуальную модель не была для него аргументом в пользу априорного отрицания способности средневековых людей к совершению поступков, выбивающихся за плотную сеть социальных и религиозных предписаний, равно как и их воли проникать в глубины собственной души и сознания. Самость средневекового человека выражалась в иных формах, однако едва ли болтливый нарциссизм людей Нового времени (достигший своего абсурдного предела в феномене социальных сетей) является индикатором большего самоуглубления, чем тихая, а иногда и безмолвная покаянная молитва.

С равной страстью Гуревич отвергал и идею о том, что истинное личностное самосознание и приятие своей индивидуальной особенности – это привилегия интеллектуалов, склонных к напряженной саморефлексии. Он полагал, что люди, не имевшие возможности, желания или навыка вербализовать и фиксировать рассуждения о собственной жизни и душевной организации, по крайней мере, заслуживают со стороны исследователей презумпции самопознания – способности размышлять о себе и делать личный выбор в тех или иных ситуациях. Дело исследователя – попытаться выяснить, в какой степени и в каких формах эта способность могла реализовываться в конкретном социальном контексте.

Размышляя о возможностях изучения феноменов личностного и индивидуального в средневековом человеке, Гуревич обозначил ряд принципиальных методологических аспектов такого исследования. К кругу главных препятствий на пути ученого он относил специфику источников. С одной стороны, их малочисленность делает гипотетическими большую часть выводов и открывает широкий простор для домысливания, замещения верифицированных наблюдений априорными социологическими построениями и версиями о характере и мотивах поведения конкретных людей в конкретных обстоятельствах. С другой стороны, речь идет о самом способе описания реальности в средневековой Европе: склонность авторов использовать готовые клише и ориентироваться на авторитетные тексты, их потребность постоянно отождествлять людей и события с прототипами, почерпнутыми из предшествующей традиции. Подобно нашим современникам, хотя и в иных формах, средневековые “интеллектуалы” были склонны конструировать свои обобщающие модели социального устройства, использовать их для презентации живой жизни и ве-

рять в то, что эти фантомы сознания и есть сама реальность. Во многом именно это порождает ощущение абсолютной подчиненности средневекового человека социально детерминированным и единообразным нормам мышления и поведения. Поиск путей через этот частокол “общих мест” и спекуляций – это обязательное условие работы ученого, однако он чреват потерями. Деконструкция чужих смыслов нередко ведет к их замещению собственными объяснительными моделями, имеющими с реальностью еще меньше общего.

Эта статья, посвященная Войтеху, второму епископу Пражской кафедры и одному из самых замечательных и заметных людей латинской Европы конца X в., во многом порождена размышлениями А.Я. Гуревича о важности изучения средневекового человека и неизбежной ограниченности такого исследования. Его опыт, отразившийся в многочисленных работах, как кажется, актуализирует сложное переплетение двух основополагающих условий такой работы. Это, во-первых, неизбывное стремление историка пробиться к “истинной сути” некогда жившего человека и описать его истинные побуждения и намерения: ведь даже в ситуации, когда ученый и думать не думает о проблеме “личности в истории”, но должен установить причины тех или иных событий, он рассуждает о мотивах и побуждениях действующих лиц, зачастую исходя из собственного понимания смысла и логики происходившего. Во-вторых, – признание факта, что “реальная” фигура исторического персонажа на протяжении столетий замещалась многими и многообразными литературными конструктами, созданными средневековыми и современными авторами. Надеюсь, ученически усердное изучение идей Гуревича и следование его исследовательской установке нашли, пусть и несовершенное, отражение в моем тексте.

* * *

Войтех, второй Пражский епископ, получивший при конфирмации имя Адальберт, происходил из могущественной семьи чешских Славниковцев¹, получил образование в Магдебургской кафедральной школе и был избран епископом в 982 г. В течение своей жизни он дважды покидал свою кафедру (988/989–992, 994–997 гг.) из-за конфликтов с местным населением (знатью – *maiores terre, populus* – и духовенством, как сообщают жития; Пражским князем Болеславом II или могущественной чешской династией Вршовцев, как предполагают современные исследова-

тели). Войтех провел значительную часть своей жизни в Италии, главным образом в греко-латинском монастыре Сан-Алесслио на Авентинском холме (с 990 г.). В 996 г., принужденный покинуть монастырь решением папы Григория V и архиепископа Виллигиза Майнцского, он получил известия об отказе чехов принять его обратно. Годом ранее в своей резиденции были уничтожены четверо братьев Войтеха с семьями и домочадцами, а старший из братьев стал изгнанником при дворе польского князя. Отвергнутый своей паствой, согласно ранее полученному от римского понтифика разрешению, он отправился с миссией к пруссам в сопровождении двух спутников. Его путь пролегал через владения польского князя Болеслава Храброго, ранее содействовавшего ему в переговорах с чехами. В землях язычников – не добившись больших успехов и почти в самом начале своей деятельности – Войтех был убит в апреле 997 г. Вскоре он был канонизирован (между 997 и 999 гг.), а весной 1000 г. император Оттон III совершил паломничество к его захоронению в Гнезно, куда останки святого были перенесены польским князем Болеславом Храбрым, выкупившим их у пруссов. В ходе этой встречи двух правителей состоялась учреждение архиепископской кафедры в Гнезно, охватывавшей, предположительно, все владения Болеслава и, возможно, королевская коронация польского правителя². Первым архиепископом польской Церкви стал брат святого и его спутник – Радим (Гауденций), а культ Войтеха в течение нескольких лет получил распространение в разных регионах Европы, а в Польше, Венгрии и Чехии приобрел со временем черты культа “национального трона” – покровителя Церкви и государства³.

Фигура Войтеха, привлекавшая внимание историков начиная с эпохи Средневековья, заняла достойное место в работах второй половины XX в. в контексте исследования политической и институциональной истории Центральной Европы, а на рубеж тысячелетий пришелся особый всплеск интереса к этому персонажу⁴. В работах последних десятилетий Войтех предстает как фигура, ключевая для объяснения процессов и событий, изменивших в конце X в. статус региона и конституировавших его как органическую часть Латинской Европы⁵. Его образ наделяют символическим смыслом, представляя Войтеха как “первого чешского европейца”, “строителя мостов между Востоком и Западом”, “воплощением всей европейской культуры своей эпохи”⁶. Эти метафоры указывают на формирование консенсуса в кругу специалистов по истории Центральной Европы относительно реальной исторической роли Войтеха: он предстает как один из

главных игроков в системе церковных и политических отношений последней четверти X в., деятельность которого охватывала всю латинскую Европу и к фигуре которого стягивались все нити развития региона⁷.

Во втором Пражском епископе видят амбициозного церковного князя, занимавшегося преобразованием своей епархии и упрочением ее положения; активного реформатора церковной жизни во всем центральноевропейском регионе, деятельность которого вместе с тем вписывается в контекст очевидной с 60-х годов X в. ситуации, а именно, значимой роли Чехии в распространении христианства в польских, а затем и венгерских землях⁸. Он предстает в работах историков как опытный и активный политик, взаимодействовавший буквально со всеми современными ему правителями Центральной Европы, влиявший на формирование их планов, ставший посредником в их взаимоотношениях и представлявший их интересы при имперском дворе⁹. Наконец, в нем видят интеллектуала и идеолога, способствовавшего подъему ученой и письменной культуры в Чехии, концептуально оформившего идею великоморавского наследия в чешской истории и соединившего традиции латинской и церковно-славянской культуры в литературной продукции чешского происхождения.

Предполагается, что Войтех в 980-е–990-е годы отстаивал при императорском и папском дворах интересы центральноевропейских правителей и, более того, прямо повлиял на планы Оттона III по преобразованию его империи. Именно Пражский епископ (как полагают современные исследователи, создавая драматически насыщенный нарратив с героями, мотивациями, замыслами и концепциями) внушил молодому императору мысль о необходимости учреждения церковных метрополий во владениях местных правителей¹⁰. Как вариант церковно-политических замыслов Войтеха рассматривается и концепция единой обширной церковной епархии, охватывающей все венгерские и западнославянские земли¹¹. Новации Оттона, осуществленные уже после смерти Войтеха, были якобы реализацией программы Пражского епископа по глобальной церковно-административной, религиозной и политической реорганизации региона¹². В этой связи активное участие императора в учреждении культа Войтеха и его пропаганде было не только отражением собственно религиозного благочестия, но и целенаправленным политико-идеологическим актом. Канонизация Войтеха была – ни больше, ни меньше – процедурой создания нового общеимперского культа и превращением святого (т.е. главного идеолога новой Центральной Европы как части универ-

сальной христианской империи) в символ конституирующегося усилиями императора нового религиозно-политического сообщества¹³.

Обобщая, можно выделить две главные характеристики Войтеха как исторического персонажа, сформулированные современной историографией. Во-первых, его оценивают как друга и соратника правителей, включая чешского князя Болеслава, польских князей Мешко и Болеслава Храброго, императора Оттона III и его матери Феофании, возможно и венгерских Арпадов. Он изображается как исполнитель их поручений при папском и императорском дворах, советник в разработке церковных и политических планов, идеолог, участвовавший в выработке имперской концепции Оттона и чешской программы “подражания Великой Моравии”. Вместе с тем Войтех предстает и как выразитель особых политических интересов, связанных с его принадлежностью к могущественному роду, соперничавшему с династией пражских князей Пржемысловцев. Во-вторых, Войтех выступает как идеолог и активный участник процессов церковного и политического преобразования всего “славянско-венгерского” региона: его главной целью была организация широкой миссионерской деятельности и создание церковных институций. Как миссионер он, предположительно, занимался распространением христианства в сопредельных с Чехией владениях Пястов и Арпадов, а последнее странствие к пруссам отнюдь не было единичной акцией. В некоторых исследованиях не исключаются также и широкие планы Пражского епископа в отношении восточнославянских территорий¹⁴. Его активность как миссионера имела очевидные церковно-политические цели – расширение границ и повышение статуса Пражской кафедры¹⁵.

* * *

Современная историография признает миссионерскую деятельность одним из важнейших явлений средневековой жизни. В ней, с одной стороны, отразились существенные особенности религиозного сознания и религиозного поведения. С другой стороны, миссия рассматривается как один из факторов социальных преобразований и как один из эффективных инструментов расширения политических и культурных границ “христианского мира”¹⁶. Миссия всегда была актом странствия, перемещения индивидов из одного региона и культурного пространства в другое, иногда весьма отдаленное и отличное от их “родины”. В процессе этих

перемещений миссионеры не были простыми странниками, но должны были следовать двум поведенческим практикам, типичным для мигранта: приспособиться к новой среде и в достаточной степени усвоить обычаи местного населения. В значительной степени это было необходимым условием достижения собственной цели: успешной проповеди Евангелия и обращения¹⁷. Впрочем, в миссиях, особенно если они не были прямо связаны с иными по своему характеру и целям действиями, такими как военная и политическая экспансия, как правило, участвовали небольшие группы людей, нередко обособленные индивиды.

Так или иначе изучение миссии в раннесредневековой Европе сталкивается с необходимостью определения (также и терминологического), какие действия могут быть названы собственно “миссией”, как их можно отделить от других форм обращения язычников, прежде всего от создания церковно-административной организации на новых территориях или насильственной христианизации в результате военных или политических акций¹⁸. Кроме того, в той или иной степени следует отличать собственно миссию от религиозной проповеди внутри уже сложившихся церковно-административных границ. Следует, однако, отметить, что различение понятий миссии, христианизации и евангелизации гораздо успешнее осуществляется как логическая процедура, чем на уровне убедительной классификации явлений.

В ряду важных критериев собственно миссии можно назвать два базовых условия: территории и намерения¹⁹. Первое предполагает проповедь за границами, сколь бы формальными они ни были, христианского мира, некоей уже христианизированной и включенной в церковно-административную систему территории. Второе – это фактор “интенции”, т.е. наличия у миссионера исходного замысла и плана проповеди у язычников, “не знающих Бога”.

Использование традиционных классификаций, разделяющих миссии на “политические” и “чисто религиозные”, скорее учитывает последствия целого комплекса явлений и процессов, чем отвечает на вопрос об интенциях миссионеров, причинах и масштабах конкретных инициатив. Очевидно, что странствия миссионеров могли иметь разные причины: политические и институциональные интересы, чисто религиозное личное благочестие, не связанное с целями “освоения” нового пространства и его подчинения конкретным церковным или светским властям. Безусловно, патронат могущественных светских и церковных лиц и институций значительно повышал шансы на то, чтобы усилия миссионе-

ров, направленные на преобразование религиозной и культурной жизни местных жителей, приобрели большой масштаб и устойчивость. Следует ли считать “политической” деятельность тех миссионеров, которые откликнулись на просьбы светских правителей о помощи в евангелизации и обращении подчиненного населения? Или тех, кто, движимый личным религиозным и аскетическим призванием, отправлялся в отдаленные места и вынужден был искать там покровительства могущественных мирян, учитывать интересы местных церковных институций и реагировать на их претензии? Можно ли назвать чисто “религиозной” деятельность аскетически настроенных странников, которые в поисках “пустыни” и/или в подражание апостолам и раннехристианской “бездомности”, вызывали энтузиазм местных правителей и становились центром притяжения авторитета и власти, стимулом преобразований в самых разных сферах социальной жизни? Становилось ли подобное *peregrinatio pro Christo* политической миссией или оставалось акцией личного религиозного благочестия? Стояли ли за эффективными и эффектными с точки зрения исторической перспективы миссионерскими акциями изначальная продуманность планов и программ, гармонизировавших политические интересы светских и церковных властей и индивидуальные устремления миссионеров, или случайное схождение обстоятельств, переосмысленное как исходный замысел лишь постфактум?

Ответ на эти вопросы, так или иначе, связан с аргументированной реконструкцией мотивов и намерений участников миссии и втянутых в ее организацию и осуществление сторон, равно как и с точным определением ее реальных и непосредственных итогов. Это, однако, затруднительно даже в случае относительно хорошо документированных аутентичными свидетельствами акций. Еще более проблематичными представляются истории миссионеров, чьи деяния отразились лишь в кратких и фрагментарных современных свидетельствах, зато получили развернутое описание в апологетических сочинениях, созданных потомками. В последнем случае “память” о реальном факте подозрительно сближается с литературным вымыслом и осознанной идеологической манипуляцией, отсылающей главным образом к обстоятельствам места, времени и действия той эпохи, когда создавался текст.

Образ “миссионера”, проповедника среди язычников, видимо, приобретает актуальность в средневековой письменности только в VIII–IX вв. (как следствие развития англо-саксонской миссии на континенте в целом и успехов св. Бонифация и связанного с ним круга церковных деятелей в частности), что объясняет две

характерных особенности исторического дискурса каролингской и оттоновской агиографии. Во-первых, вытеснение персонажами этой и последующей эпох своих безымянных предшественников в качестве основателей христианства и Церкви в тех или иных регионах. Во-вторых, стремление средневековых авторов приписать местному святому (иногда в процессе актуализации давних полу-легендарных фигур) заслуги в христианизации “их” региона, т.е. трансформировать его образ в рамках конвенций миссионерской агиографии. Целью этих сочинений была легитимация церковных институций, стимулирование обращения язычников, полемика с церковными и политическими конкурентами²⁰. В случае со многими великими персонажами локальных церковно-исторических традиций реконструкция реальной деятельности героя в качестве миссионера требует критической переоценки информации доступных источников²¹.

К числу персонажей, безусловно признаваемых средневековой и новейшей историографией в качестве выдающихся миссионеров и организаторов христианизации народов Центральной Европы, можно отнести и Войтеха, предполагаемого основателя церковной системы и практики обращения язычников в Паннонии, польских землях, включая Поморье, и Пруссии. Однако не была ли репутация Войтеха как целеустремленного и страстного миссионера, определенно сложившаяся лишь через сто лет после его смерти, лишь литературным вымыслом, имевшим малое отношение к действительным мотивам его поведения и религиозным заслугам?

* * *

В отличие от многих персонажей X в. Войтеха часто упоминают современные источники²². Более того, ему посвящены два обширных жития, созданные почти сразу после его смерти²³. Однако очевидцы и ближайшие современники не оставили прямых свидетельств, которые могли бы подтвердить роль Пражского епископа как амбициозного политика и “деятеля” регионального и общеевропейского масштаба²⁴. И это представляет существенную проблему для историков, которые, как в старой шутке, начинают искать там, куда падает свет, а не в том месте, где искомый предмет действительно находится. Они обращаются к источникам, упоминающим об усилиях Войтеха как церковного администратора (таких, как решение вопроса о границах своей епархии, стремление к евангелизации паствы и обращению язычников, основа-

ние церквей и т.п.), о его активном взаимодействии с местными правителями, словом, весь тематический набор англо-саксонской и последующей миссионерской агиографии. Но эти источники, главным образом чешские, польские, венгерские сочинения, возникли десятилетия и даже столетия спустя после смерти Войтеха и учреждения его культа²⁵. Существует вероятность, что такие тексты могут содержать сведения о достоверных фактах, почерпнутые из утраченных древних источников²⁶. Вместе с тем, они могут быть и чисто литературной фикцией – результатом развития легенды о святом в отдельных регионах, итогом контаминации сведений о нем, включения в его историю многочисленных агиографических топосов и местных преданий.

Авторитет “фантомных” (утраченных) источников, на которые, предположительно, опирались поздние авторы (черпая информацию из “архивов” местных церковных институций, сочинений очевидцев или сведений, записанных со слов очевидцев²⁷), достоверная реконструкция которых несостоятельна, несмотря на великие достижения немецкого, польского и чешского критического источниковедения, позволяет историкам усматривать в сохранившихся текстах современников Войтеха тенденциозные стилизации и намеренные умолчания в тех случаях, когда их сведения противоречат позднейшим текстам²⁸. Парадоксально, но их взгляд на сочинения прямых свидетелей событий преломляется через призму поздних письменных традиций, сформировавшихся в процессе развития культа и связанных с менявшимися реалиями политического, церковного и культурного развития центрально-европейских государств в XI–XIV вв.

Обилие вариантов деконструкций нарративов о Войтехе, оставленных современниками, и реконструкций его деятельности, комфортно соотнесенных с предполагаемым историческим контекстом, стало типичной чертой современной историографии. Однако, возможно, древнейшие жития Войтеха, воспринятые каждое как целостное повествование современника, заинтересованного в сохранении и распространении памяти о святом, требуют большего доверия в понимании мотивов и личных целей Пражского епископа. В контексте данного исследования внимания заслуживает их информация о двух аспектах деятельности Войтеха как миссионера. Первый из них – это практическая деятельность, направленная на проповедь Евангелия среди язычников и их обращение, второй – *expressis verbis* или иносказательно представленные авторами причины, подвигнувшие их героя стать миссионером. Расхождения первых житий со свидетельствами

позднейшей традиции имеют, вероятно, отношение не столько к вопросу о полноте и достоверности информации, сколько к проблемам литературной и идеологической трансформации образа святого в процессе развития его культа²⁹.

* * *

Два первых жития³⁰ были написаны вскоре после смерти Войтеха, и что важно, людьми, черпавшими информацию из первых рук³¹. Один из них лично знал пражского епископа – это автор первого жития, вне зависимости от того, считать ли таковым монаха и впоследствии, в 997–1004 гг., аббата римского монастыря свв. Алексея и Бонифация Иоанна Канапариуса или епископа Ноткера Льежского. Оба биографа были непосредственно связаны с кругом личного общения своего героя, прежде всего со средой римского и итальянского монашества, в которой Войтех провел немногим меньше времени, чем в пределах своего епископства, и людьми из окружения Оттона III³². В кругу их информантов были также и “славянские” соратники епископа³³, взаимодействовавшие с ним в “чешские периоды” его жизни, сопровождавшие его в Италии и миссионерском странствии к пруссам³⁴ или контактировавшие с ним во время его столь длительных странствий за пределами своего диоцеза³⁵. Наиболее важными подобными свидетельствами были, предположительно, для “епископа язычников” Бруно Кверфуртского, автора второго жития³⁶. Бруно, повторивший отчасти миссионерский путь Войтеха и его мученическую гибель от рук пруссов (1009)³⁷, в позднейшей традиции прямо отождествлялся со своим героем. В своем житии Пражского епископа он зафиксировал (как минимум, в его второй редакции и других сочинениях, написанных во время пребывания в Польше) некоторые подробности жизни и посмертного почитания Войтеха, полученные от очевидцев в Венгрии и при дворе Болеслава Храброго³⁸.

Обстоятельства написания первых житий важны для оценки адекватности их сведений в реконструкции реальных масштабов миссионерской деятельности Войтеха и его планов: происходившие из среды, сохранявшей живую и непосредственную память о святом, авторы адресовали свои тексты прежде всего этой аудитории. Впрочем, следует уточнить, что адресаты – реальные или потенциальные – двух первых житий могли быть представлены разными сообществами, заинтересованными в укоренении почитания Войтеха: помимо личных интенций авторов это обстоятельство объясняет весьма существенные при детальном рас-

смотрении различия в представлении святости и мученичества Войтеха в “итальянском” житии и тексте/текстах Бруно. Тем не менее, при всех возможностях риторической и концептуальной идеализации героя авторы двух первых житий были ограничены в произвольном использовании фактов и мотивов. Они по разным причинам могли умолчать об отдельных событиях или вставить явно вымышленные эпизоды³⁹, но не приписать святому то, что было бы воспринято современниками и очевидцами как заведомо недостоверное. Неслучайно в обоих текстах так много отсылок к конкретным, нередко еще живым, свидетелям в связи с изложением тех или иных происшествий из жизни святого.

Бруно Кверфуртский очевидно отличался от первого автора и спектром актуальных для него проблем религиозной и церковной жизни, и иным опытом историко-политического развития европейского христианского сообщества⁴⁰. Вместе с тем он включил свои “авторские высказывания” – горячие прославления аскезы и мученичества, экскурсы о германских правителях, об угрозах христианскому миру со стороны восставших славян-язычников, о практике миссионерской жизни в чуждом окружении⁴¹ – в нарративную структуру жизнеописания Войтеха, определенную его предшественником. Давно укоренилось – и, видимо, абсолютно верно – представление о Бруно как о поборнике и “теоретике” миссии, взгляды которого толкуются разнообразно и противоречиво современными исследователями, писавшем свои тексты как страстные личные высказывания. Однако персонификация в фигуре Войтеха собственных идей и целей сочетается у него с достаточно аккуратным, с точки зрения фактографической, переинтерпретацией первого жития, на которое он прямо опирается. Разница между двумя текстами определяется скорее расстановкой акцентов и расхождением в упоминаемых реалиях (лица, места, хронологическая перестановка отдельных событий), связанных с фигурой святого, но никак не нарушением общих пропорций биографии или изменением в понимании ее религиозно значимого содержания.

* * *

Характеристика Войтеха как миссионера в житиях (условного) Иоанна Канапариуса и Бруно Кверфуртского имеет две общие и принципиальные черты. Во-первых, миссионерская деятельность была лишь эпизодом (причем, заключительным) в жизни Войтеха: его решение отправиться с проповедью к язычникам было

ситуативно обусловлено и не имело предыстории в его предыдущей жизни (ни как действие, ни как намерение)⁴². Во-вторых, его успехи оцениваются скромно, “реалистично” и, исключая прославления веры святого и его стремления к мученичеству, предстают как краткий рассказ об опыте (в целом неудачном) проповеди Евангелия язычникам.

Оба жития сообщают, что решение о миссии было принято в мае 996 г., на церковном соборе в Риме, вскоре после избрания нового папы (Григория V) и имперской коронации Оттона III. Проповедь у язычников предписывалась Войтеху как одно из двух возможных служений – другим было возвращение к исполнению пастырских обязанностей в Праге, на чем, апеллируя к каноническому праву, настаивал Майнцкий архиепископ Виллигиз. Это очевидно компромиссное соглашение было одобрено папой, запретившим Войтеху пребывание в римском монастыре, но позволившим ему оставить свою кафедру в том случае, если паства вновь откажется подчиняться или окончательно отвергнет своего епископа⁴³. После этого Войтех, переправившись через Альпы, осуществляет паломническое путешествие по французским монастырям, что прямо определено житиями как подготовка к будущей миссии – “грядущему бою”⁴⁴, а во втором житии – и как метафорическое предвещение мученической смерти от рук язычников⁴⁵. Вернувшись, святой проводит непродолжительное время при дворе Оттона III в одной из его резиденций на Рейне⁴⁶.

Позже, по принятой датировке уже зимой 996–997 гг., Войтех отправляется в Польшу, где встречается с дружески расположенным местным правителем Болеславом Храбрым, содействовавшим ему в переговорах с чехами относительно перспектив его возвращения, а затем в организации путешествия к пруссам. В период между уходом из Рима и началом собственно миссии Войтех получил известия о гибели своих братьев в Либице (995 г.), бегстве одного из них к Болеславу Храброму и об отказе чехов принять его обратно в качестве епископа⁴⁷.

Сложная и запутанная последовательность этих событий в житиях вызывает споры относительно точной хронологии, однако в любом случае, очевидно, что собственно миссия, включая непосредственную подготовку к ней, занимает достаточно краткий интервал времени, а именно, с момента перемещения в Польшу и до убийства святого. Во владениях Болеслава формируется группа попутчиков Войтеха (его сводный брат Гауденций и некий Бенедикт⁴⁸), определяется конечное направление (“в земли пруссов”) и маршрут движения (через земли поморских славян к морскому

побережью, где обитали пруссы), обеспечивается поддержка Болеслава в организации путешествия. Замечу, что за исключением упоминания *licentia apostolica* на проповедь язычникам, полученной от папы в Риме, ни одно из житий не сообщает о предшествующей пребыванию в Польше практической подготовке миссии: будь то личные планы и действия святого или советы иных лиц⁴⁹. Развитый в позднейшей средневековой традиции мотив участия императора и Болеслава Храброго в организации миссии Войтеха к пруссам, почти безоговорочно признаваемый в современной историографии за реальный факт, отсутствует у авторов первых житий. Их информация о беседах святого с Оттоном не содержит ни малейшей отсылки к планам христианизации язычников⁵⁰: император мог знать о них, но не участвовал в подготовке миссии. Равным образом уход Войтеха к Болеславу Храброму не связывается прямо со стремлением польского правителя использовать странника для “проповеди Евангелия” в подвластных или соседних землях.

Само странствие святого именно к пруссам выглядит во многом как спонтанный акт. Первое житие пишет о том, что, получив отказ чехов, святой обрадовался возможности не возвращаться к своей пастве⁵¹, воспользоваться одобренным папой планом миссии и уйти к языческим народам, каковых, по словам автора, в этом регионе было множество⁵². Характерно, что уже накануне своего путешествия он размышлял, отправиться ли ему к лютичам или к пруссам, и выбрал последних, поскольку их земли граничили с владениями Болеслава. Бруно Кверфуртский вообще не объясняет выбор Войтехом именно этого региона, однако ниже в своем житии помещает информацию о сомнениях святого в иной контекст и дает отличное, от предшественника, толкование намерений святого. Он рассказывает, что миссионер, встретив у пруссов враждебное неприятие из-за своего незнания языка, странного для них облика и облачения, размышляет о необходимости уйти к лютичам, где проповедь может оказаться более успешной⁵³.

Примечательно, что Бруно в целом сохраняет признаки импровизации в поведении Войтеха-миссионера, хотя и вводит в описание его действий и размышлений элементы опыта (безусловно, собственного) практической подготовки проповеди у язычников. Следует отметить, что поведение Войтеха отличается от характеристики действий итальянских монахов-миссионеров, представленной в другом, написанном чуть позже, сочинении того же автора, хотя оба текста и имеют ряд прямых (вплоть до цитат) параллелей. В рассказе о своих собратях по общине Ромуальда

Бруно демонстрирует тщательное планирование миссии итальянских монахов. Для их образа действий характерны сознательный выбор владений Болеслава Храброго как базового региона для последующей проповеди Евангелия, взаимодействие с императором и польским князем, обеспечение правовых оснований (папское подтверждение), приобретение необходимых навыков для успешной коммуникации с язычниками (язык, внешний облик), наконец, подготовку условий жизни в “неведомых землях”⁵⁴. Частично эти черты приписаны и Войтеху, но не в процессе подготовки миссии, а в ситуации, когда он сталкивается с ее фактическим провалом.

* * *

Обращение язычников как таковое не определяется житиями Бруно и Иоанна Канапарисуса в качестве главного побудительного мотива, заставившего Войтеха избрать судьбу миссионера. Странствие к пруссам – это прежде всего еще одна возможность продемонстрировать две главных добродетели святого: стремление к спасению души и выбор монашеско-аскетического служения как наиболее очевидного пути к религиозному совершенству⁵⁵. Оба автора указывают сходные причины того, что Войтех дважды покидал свою кафедру и отказывался от епископских обязанностей. Это, во-первых, невозможность справиться с грехами местных обывателей⁵⁶ и страх таким образом навредить собственной душе; во-вторых, признание святым превосходства созерцательной, монашеской жизни перед исполнением любых связанных со светской активностью обязанностей, включая функции епископа⁵⁷.

Изгнание Войтеха недвусмысленно характеризуется как личный выбор, а отнюдь не результат открытого политического конфликта: осознанное внутреннее решение заставляет святого радоваться окончательному отказу чехов принять его обратно⁵⁸. Путь к язычникам – это акт личного благочестия и самоотречения, который позволительно рассматривать как прямой аналог его предшествующим странствиям и пребыванию на чужбине. Оно встраивается в непрерывное духовное *peregrinatio*: уход из родных земель, подготовка несостоявшегося паломничества в Иерусалим, перемещение по итальянским монастырям, жизнь в Сан Алессио, паломничество по галльским святыням.

Как аскета и монаха Войтеха, в глазах его первых биографов, отличает стремление укрыться от славы мира сего, образцовое

смирение, страстная любовь к Богу и жажда мученичества – финального и бесспорного подтверждения этой любви⁵⁹. Примечательно, что именно мученичество определено как наиболее очевидная личная цель миссионера, а задача обращения язычников оттеснена на второй план. Мученичество и “проповедь Евангелия” представлены как два возможных результата путешествия к язычникам, однако оба жития сосредоточены преимущественно на грядущей смерти героя. Именно в связи с описанием миссии этот сквозной мотив приобретает центральное значение в обоих текстах: слава мученика предсказывается в снах святого и связанных с ним лиц, герой настойчиво подтверждает страстное желание погибнуть от рук язычников, его действия в землях пруссов символизируют (через систему литургических актов) подготовку к грядущей жертве.

В обоих житиях фигура Войтеха персонифицирует ряд специфических черт итальянской монашеско-аскетической среды конца X – первой половины XI в., прежде всего приобретавшего существенное влияние отшельнического движения. В этой среде религиозное служение предполагало самые суровые формы аскезы, включая ассимиляцию опыта современного восточного пустынножительства и актуализацию примера раннего монашества. Идеал радикального самоотречения обострял и чувствительность к феномену мученичества⁶⁰. Триада “монашество – отшельничество – мученичество”, описывающая три достаточных для святости формы проявления любви к Богу (*tripla commoda, tria maxima bona*), была использована Бруно Кверфуртским при характеристике аскетических устремлений Оттона III⁶¹. Эта иерархически организованная триада добродетелей применена и в его характеристиках Войтеха и итальянских монахов, собратьев Бруно по общине Ромуальда, погибших в Польше в 1003 г.⁶² Автор Первого жития, с его гораздо более настороженным отношением к радикальному аскетическому благочестию и отшельничеству, очевидно выбивавшихся за конвенциональные рамки бенедиктинской традиции, также демонстрирует взаимосвязь идеального монашеского смирения и самоотречения своего героя⁶³ со стремлением и финальным, как награда, достижением мученичества.

В дискурсе житий аскеза и мученичество сопряжены и вместе с тем очевидным образом иерархически неравнозначны, поскольку только мученичество бесспорно подтверждает святость героя⁶⁴. Подобную взаимосвязь между чисто аскетическими личностными устремлениями к святости и мученичеству и участием в обращении язычников можно обнаружить и в написанном Петром

Дамиани почти полвека спустя Житии Ромуальда (ок. 1042 г.) – современника Войтеха и обоих авторов его житий, ставшего одной из самых влиятельных фигур в итальянском монашестве той эпохи⁶⁵. В этой связи миссия у язычников становится для Войтеха не только компромиссом между двумя взаимоисключающими жизненными перспективами – исполнением епископских обязанностей и монашеской жизнью, но и исполнением долга бескомпромиссного аскета – гибелью за веру.

* * *

Мученичество играло важнейшую роль в монашеско-аскетической сотериологии: оно было залогом личной святости и спасения. Вместе с тем, в сочетании с актом проповеди у язычников оно становилось фактором обращения и спасения тех людей, к которым обращался святой⁶⁶. Именно факт мученичества позволял ассимилировать концепт апостольского служения⁶⁷ в рамках этики собственно аскетической, созерцательной жизни, хотя и не мог преодолеть несходства двух религиозных моделей – аскетическо-евангельской и миссионерско-апостольской. Именно это противопоставление Ж. Леклерк усматривал в деятельности и агиографической презентации “итальянских миссионеров” (к которым можно отнести не только братьев-мучеников Бенедикта и Иоанна, но и Войтеха и Бруно Кверфуртского как духовных приверженцев итальянского монашеско-реформационного движения)⁶⁸. Этот авторитетный исследователь средневековой монашеской культуры и теологии не считал итальянских аскетов, отправлявшихся к язычникам, истинными миссионерами, а их общины – “школой миссионеров”⁶⁹, полагая, что миссионерская активность могла лишь разрушить привычный порядок жизни⁷⁰. В новейших исследованиях критически переосмысливается тезис о том, что итальянские монашеские общины, выходцами из которых были Войтех, Бруно Кверфуртский, Бенедикт и Иоанн, в конце X – начале XI в. стали центрами разработки идеологии “славянской” миссии и организации практической деятельности по обращению язычников на востоке Латинской Европы. Сосредоточенность римского монастыря и равеннской общины Ромуальда на задачах миссии, равно как и их сотрудничество с оттоновским двором в связи с программой расширения “христианской Империи” на славяно-венгерском пограничье все больше видятся научной гипотезой, не находящей достаточного подтверждения в источниках⁷¹.

Можно ли оценивать зафиксированное источниками движение итальянского монашества на восточные границы империи в годы правления Оттона III⁷² как свидетельство реализации программы христианизации региона, которую современные историки считают элементом осознанно выработанной молодым императором и его окружением политической концепции “*Renovatio Imperii Romanorum*”? Или это индикатор исключительно религиозного движения, направленного на обновление монашеской и религиозной жизни, – цели, заставлявшей харизматичных аскетов, подобных Ромуальду, и присоединившихся к ним мирян и клириков, перемещаться в разных направлениях, как внутри сложившегося западно-христианского мира, так и за его пределами, в поисках возможности проявить свою страстную любовь к Христу?⁷³ Возвращаясь к Войтеху, уместно задаться вопросом, двигало ли им следование аскетическому призванию “свидетельства о Христе”, в своем бескомпромиссном понимании отсылавшее к древней традиции мученичества как подтверждения веры добровольной смертью? Или, напротив, он следовал модели “апостола язычников”, базировавшейся на дискурсе посланий апостола Павла и папы Григория Великого, со всей определенностью сформировавшейся в рамках англо-саксонской традиции и нашедшей свое образцовое воплощение в фигуре Бонифация?

Сочетание страстного стремления к личной праведности и аскезе с острым осознанием важности христианизации языческих народов (*episcopus sum, qui de sancto Petro evangelium Christi gentibus porto*)⁷⁴ с легкостью обнаруживается в фигуре Бруно Кверфурстского, выразившего в своих сочинениях идеи об опасности противостояния языческих народов и христиан и важности обращения язычников для судьбы христианского сообщества и Церкви⁷⁵. В его текстах, местами принимающих характер страстной личной исповеди, мотив личного спасения верой (*in amore Christi fervorum*) как стимула действий миссионера⁷⁶ сосуществует с восприятием миссии как конкретной и практической задачи, очевидной для человека, выросшего в пограничных землях, где разделение христианского мира и языческих народов было живой реальностью, а не умозрительным конструктом. В новейших исследованиях обоснованно подчеркивается, что Бруно не был лишь выразителем более или менее традиционного комплекса представлений об обращении язычников, включая их насильственную христианизацию (в соответствии с идеей *compellere intrare*, отсылающей к концепту священной войны христиан против язычников). Его рассматривают как оригинального мыс-

лителя, с необычайной четкостью сформулировавшего новые и необычные для его эпохи идеи о стратегии эффективной миссии и ненасильственной проповеди Евангелия⁷⁷.

Можно ли, однако, считать Войтеха, представленного Бруно как пример для подражания и покровителя, предшественником саксонского миссионера не только в буквальном, временном значении этого слова, но и с точки зрения сходного понимания задачи обращения язычников?

Выше отмечено, что ни одно из первых житий не приписывает Войтеху каких-либо действий или замыслов, связанных с проповедью у язычников, предшествующих завершающему эпизоду его жизни⁷⁸. Само описание его “свершений” уже в качестве практикующего миссионера лишено интонаций триумфа и ничем не напоминает прославление великих успехов святого на ниве обращения язычников в позднейшей традиции⁷⁹. Оба жития включают следующие общие элементы: малочисленность группы миссионеров (три человека, включая святого); помощь Болеслава Храброго при перемещении их в земли пруссов; исполнение епископских обязанностей во владениях Болеслава⁸⁰ – проведение богослужения и крещение местных жителей (единственный эпизод, где Войтех содействует увеличению числа христиан!)⁸¹; наконец, три безуспешных, с точки зрения христианизации язычников, встречи с пруссами, последняя из которых завершилась смертью святого и пленением его соратников⁸².

* * *

Поразительное сходство общей нарративной конструкции двух житий не исключает значимых различий, которые равным образом могут быть интерпретированы и как свидетельство лучшей осведомленности авторов относительно деятельности Войтеха, и как тенденциозное домысливание реалий.

В первом житии пребывание в землях пруссов описано кратко, а собственно проповедь занимает всего несколько строк. Представляясь жителям некоего прусского поселения, Войтех характеризует себя следующим образом: “Рождением славянин, именем Адальберт, призванием монах, прежней должностью епископ, а нынешним служением ваш апостол”⁸³. В этой лаконичной фразе представлены все значимые аспекты жизни и личности святого, в ряду которых миссия лишь одно из служений, исполняемых образцовым клириком и аскетом. Как апостола Войтеха характеризует типичный набор признаков: странствие по землям чужого и

враждебного народа, агрессия со стороны местных обитателей и неприятие его проповеди, гибель от руки местного жреца. Центральное место (и основной объем текста) у первого автора занимает, однако, личное исповедание веры (молитвы, богослужения, размышления о готовности к мученичеству, пророческие видения и сны), в то время как собственно проповедь язычникам ограничивается лишь краткой речью о целях его прибытия. Нетрудно заметить, что это описание основано на мастерском использовании набора риторических клише, подчеркивающих образцовое благочестие героя, однако оставляющих на периферии авторского внимания собственно обращение язычников.

В житии Бруно Кверфуртского повествование о миссии Войтеха включает не только ряд новых тем, но и иначе расставляет смысловые акценты⁸⁴. К числу особенностей этого текста можно отнести следующие черты: во-первых, акцентирование роли польского князя как помощника святого в организации миссии; во-вторых, включение рассуждений о практических аспектах деятельности миссионера среди язычников; в-третьих, риторическое усиление контраста между язычниками и христианами; в-четвертых, развитие темы мученичества как побудительного мотива деятельности миссионера у язычников. Кроме того, у Бруно, в отличие от предшествующего автора, миссия у пруссов имеет свою предысторию в жизни святого: в частности, он коротко упоминает, что ранее Войтех сам и через своих посланцев занимался распространением христианства у венгров, однако мало преуспел в этом⁸⁵.

Артикулированные Бруно темы – связь миссионера с Болеславом Храбрым и Польшей, его заинтересованность в успешной проповеди Евангелия у язычников, наконец, участие в христианизации Венгрии – получили широкое развитие в последующей средневековой традиции и рассматриваются современными историками как аутентичные свидетельства значительной роли Войтеха в христианизации региона⁸⁶. Вместе с тем, в них можно увидеть и ретроспективное перенесение автором на своего героя, ставшего для Бруно примером для подражания⁸⁷, личного опыта и представлений.

Краткое сообщение о пребывании Войтеха в Венгрии, если не считать более или менее ясных сведений о деятельности там учеников и спутников епископа на рубеже X–XI вв.⁸⁸, практически не имеет опоры в современных источниках и вызывает бесконечные споры среди исследователей о достоверности самого факта и возможных обстоятельствах этого путешествия. Напротив, взаи-

моотношения с Болеславом Храбрым могут быть рассмотрены в контексте достаточно широкого круга аутентичных свидетельств об активном участии польского князя в христианизации подчиненных ему земель и окружающих языческих народов. Следует признать, что главным очевидцем и свидетелем религиозного пыла Болеслава был сам Бруно Кверфуртский, взаимодействовавший с ним в процессе осуществления собственной миссии и написавший свои сочинения в период пребывания в Польше (1008–1009 гг.)⁸⁹. Позволяет ли, однако, текст Бруно говорить о самом Войтехе как о сотруднике Болеслава Храброго в его миссионерских усилиях?

Прежде всего, в своем житии Бруно, в отличие от своего предшественника, усиливает мотив участия Болеслава в судьбе Войтеха⁹⁰, акцентирует его похвалу как христианского правителя. Польский князь выступает как покровитель духовенства⁹¹, почитатель святого, покорно выполнявший его распоряжения⁹², а после убийства выкупивший у язычников его тело⁹³.

Кроме того, Бруно последовательно демонстрирует связь Войтеха с Польшей и местным правителем. Прибыв к Болеславу, святой проводит богослужение в Гнезно – резиденции князя, а его тело после смерти возвращается туда же, кроме того, начиная свою проповедь перед пруссами, святой прямо говорит, что “прибыл из Польской земли”, которой управляет Болеслав⁹⁴. Если сравнить эту речь в первом житии и у Бруно Кверфуртского, то не составит труда увидеть смещение акцентов: в “итальянском” житии лаконичная и риторически выстроенная фраза создает завершенный образ идеального клирика, монаха и аскета, исполняющего свое служение, в то время как у Бруно герой в первую очередь характеризует себя как посланника из земли христианского правителя. Здесь без труда можно увидеть прямую параллель с предшествующей агиографией, связанной прежде всего с англо-саксонской традицией, а именно, с мотивом апелляции святого к силе и авторитету покровительствовавшего ему правителя⁹⁵. Более того, последующая речь развертывает идею о том, что целью его миссии является именно спасение язычников⁹⁶: таким образом, она приобретает программный смысл, преобразуя топос “исповедания веры” перед врагами в апологию обращения язычников.

Другим важным элементом литературной трансформации Войтеха в убежденного миссионера под пером Бруно Кверфуртского можно считать эпизод, в котором герой обсуждает со своими спутниками причины неудачи у пруссов и обдумывает варианты

успешного обращения язычников. В частности, здесь упоминаются два обстоятельства: незнание языка и внешние отличия (одежда, волосы, борода) от местных обитателей⁹⁷. В данной связи возникает и идея уйти к лютичам, у которых святой видит более перспективное с точки зрения желанного результата поле миссионерской работы. Размышления о возможности обращения полабских племен, как указывалось выше, в первом житии представлено не более чем умозрительная альтернатива пути к пруссам, упомянутая в самом начале миссии.

Понимание важности обращения язычников для христианского сообщества (а не только для личного спасения) и знание конкретных навыков жизни и коммуникации в чуждом и чужом сообществе представлены у Бруно как атрибуты Войтеха. Однако идет ли речь о реальной личности или о литературном образе? Апологию этих идей без труда можно обнаружить во всех сочинениях Бруно. В Письме Генриху II⁹⁸ Бруно Кверфуртский провозглашает задачу обращения языческих народов, в том числе и в результате войны и насилия, в качестве важнейшей задачи христианских правителей⁹⁹. Бруно, однако, был не только сторонником объединения христианских правителей в борьбе с язычниками, но и идеологом миссии как собственно церковной и религиозной акции¹⁰⁰: герои его агиографических текстов (Войтех, пять монахов-мучеников) демонстрируют, что проповедь у язычников открывает путь к мученичеству и святости и, вместе с тем, делает из них небесных покровителей принявшего их правителя и земли¹⁰¹. Кроме того, в житии итальянских мучеников Бруно неоднократно ссылается на важность практических аспектов деятельности миссионеров: как и в житии Войтеха, здесь речь также идет о знании языка и привычек местных обитателей¹⁰². Ряд исследователей считают, что в качестве идеолога миссии Бруно отличается исключительной оригинальностью, моделируя из ряда традиционных идей новаторскую программу. Поведение миссионера предполагает строгое выполнение ряда правил, далеко выходящее за рамки приспособления к чужой и чуждой среде (аккомодация, инкультурация) и приближающееся к современной практике *going native*, разработанной современными антропологами и этнологами¹⁰³. Очевидно, что в этих описаниях отразились скорее собственные идеи и личный опыт автора, приобретенные в ходе подготовки и осуществления своей миссии, а не достоверные реалии жизни и мысли его персонажей.

Столь же личностную окраску имеют и сведения Бруно об отношениях Войтеха с Болеславом Храбрым, на которые он проеци-

рует собственное восприятие славянского князя. Образ польского правителя как страстного поборника христианизации язычников и покровителя миссионеров тщательно прописывается Бруно: он предстает как пример христианского правителя, противостоящего язычникам, и верный союзник императора Оттона III¹⁰⁴; как владыка, гостеприимно встречающий миссионеров и обеспечивающий им условия для жизни в своих землях; наконец, как человек, разделяющий их религиозные устремления и планы. Бруно говорит о своей личной привязанности и любви к Болеславу¹⁰⁵, явно обнаруживая в нем все признаки благочестивого христианского правителя, использующего свою власть и силу во благо веры и Церкви¹⁰⁶.

Очевидно, что Бруно Кверфуртский оценивает Болеслава Храброго как верного союзника германских правителей в деле обращения языческих народов и развития Церкви, а его владения – как своего рода главный плацдарм христианизации и миссионерской деятельности. Вопрос, однако, заключается в том, когда и в какой связи эти представления были артикулированы и насколько их можно считать программной установкой для субъектов политических и церковных отношений?

В историографии верно отмечено, что изменение системы взаимодействия правителей и могущественных династий в регионе на рубеже первого и второго тысячелетий определялось двумя кардинальными обстоятельствами: так называемым восстанием полабских славян 983 г. и процессами консолидации власти и территорий тремя могущественными династиями Пястов, Пржемысловцев и Арпадов, в которых рука об руку шли христианизация, территориальная экспансия и стабилизация политической власти¹⁰⁷. Эти два обстоятельства заставляли германских правителей трансформировать традиционные принципы германской политики в регионе, основанные на симбиозе прямого политического господства и создания на новых территориях церковной организации, включенной в систему имперской Церкви. Новая реальность требовала новой стратегии и новых способов ее описания со стороны германских правителей: предоставления местным династиям фактической самостоятельности в христианизации своих территорий, с одной стороны, и признания их партнерами в борьбе с языческими племенами, представлявшими реальную угрозу германским территориям на северо-востоке – с другой¹⁰⁸. Предположительно, кульминацией реализации и осознанного признания этой стратегии можно считать действия Оттона III, который в 1000 г. во время паломничества к могиле Войтеха в Гнезно создал

там архиепископскую кафедру, которой подчинялись три епископства, учрежденные во владениях Болеслава. С этим актом было связано признание статуса польского князя как полновластного правителя, что в позднейшей традиции интерпретировалось как королевская коронация. Галл Аноним столетие спустя трактовал смысл новых полномочий польского князя в религиозной сфере как передачу ему прав императора, связанных с христианизацией новых народов и церковно-организационными преобразованиями в их землях¹⁰⁹. В тот же период (ок. 1001 г.) император короновал венгерского правителя Стефана и учредил архиепископство в его землях¹¹⁰.

Следует ли понимать нарисованную Бруно Кверфуртским картину взаимоотношений Войтеха и Болеслава Храброго как персонификацию этой новой парадигмы развития региона? Иными словами, позволяет ли созданный им образ говорить о том, что убежденный и целенаправленный миссионер специально прибыл к правителю, осознанной задачей которого было углубление христианизации в пределах собственных владений и расширение веры в пограничных регионах?¹¹¹ Действительно, начиная с Бруно, немецкие и польские источники XI в. характеризуют Болеслава Храброго как истинного христианского правителя, союзника молодого императора в борьбе с языческими и варварскими народами, покровителя Церкви в собственных землях и миссии у соседних народов¹¹². Даже Титмар Мерзебургский, родственник, ровесник и соученик Бруно по Магдебургской школе, хлестко высказывавшийся о сомнительных моральных качествах Болеслава¹¹³, свидетельствовал о его религиозности и покровительстве миссионерам¹¹⁴. Все это не снимает, однако, законного сомнения: не идет ли речь о *post factum* сложившейся репутации, а не о концепте, актуальном на момент прибытия Войтеха, а возможно, и гораздо раньше?

Два обстоятельства подкрепляют эти сомнения. Во-первых, ни немецкие анналы, сообщающие о совместных акциях германских и польских правителей X в., ни Титмар Мерзебургский не используют топоса “союз христианских правителей” или его риторических эквивалентов. Во-вторых, ни один современный источник не характеризует Болеслава Храброго как инициатора или организатора миссии в границах своих владений или за их пределами. В случае с Войтехом Болеслав принимает миссионера и помогает ему, о чем говорят оба ранних жития; важно, кроме того, что Бруно, несмотря на все свое акцентирование “польского фактора”, ни в одном из трех представляемых им миссионерских

мероприятий (Войтеха, пяти братьев, своего собственного) не выдает Болеслава за их инициатора¹¹⁵. Единственная ситуация прямого активного действия – приобретение польским князем мощей Войтеха. Можно ли считать это отражением реальности или субъективными авторскими интенциями? Возможно, Петр Дамиани¹¹⁶, характеризовавший Болеслава как прямого инициатора прибытия миссионеров в его земли, и стоящая за его сведениями камальдульская традиция памяти о Ромуальде, более адекватны в сохранении прошлого и не могут восприниматься как его искаженное эхо. Фактом, тем не менее, остается то, что ни первые биографы Войтеха, ни один другой современник событий не считали польского князя организатором миссии пражского епископа или соавтором его церковно-религиозных планов¹¹⁷.

Может ли фигура самого Войтеха быть истолкована в контексте этой новой парадигмы церковно-религиозного преобразования региона в качестве ключевого игрока и идеолога? Ни “итальянское” житие, ни тексты Бруно Кверфуртского не видят в Войтехе создателя программ христианизации и миссионерской деятельности в “славяно-германском” пограничье, не упоминают о разговорах на сей счет с германским императором (польским, чешским, венгерским правителями) или иными лицами из его окружения. Панегирические формулы современных источников представляют Войтеха как епископа, святого, миссионера и мученика, связывая миссию преимущественно с мученичеством, а не с большими замыслами или достижениями в деле обращения язычников. Его почитание обусловлено прежде всего образцовой в глазах реформационного монашества репутацией, преклонением современников перед “новым святым” и желанием подражать его аскетическому подвигу, подтвержденному мученичеством, но отнюдь не с продолжением его “программы” христианизации региона.

Лишь один текст дает основания для гипотез об идеологических и церковно-правовых аспектах деятельности Войтеха и оправдывает обсуждение его личности в категориях активного политического волеизъявления. Речь идет о так называемой Легенде Кристиана, агиографическом сочинении, повествующем о первых чешских святых (Вацлаве и Людмиле), начальные главы которого рассказывают о деятельности Кирилла и Мефодия в Моравии и связывают христианизацию Чехии с деятельностью последнего¹¹⁸. Этот текст, безусловно, содержит апологию “славянских апостолов” и церковно-славянской письменности, равно как и выстраивает историю Церкви и христианства в Чехии таким об-

разом, что она оказывается однозначно связанной с великоморавскими истоками. Ничего окончательно не доказав, исследователи с конца 1960-х годов оставили в стороне почти полуторавековые дебаты относительно места и времени происхождения этого текста¹¹⁹.

Ныне научный консенсус санкционировал справедливость утверждения о его аутентичности и прямой связи с деятельностью Войтеха¹²⁰. Тем не менее, это конвенциональное решение (возможно, временное) не снимает проблемы интерпретации текста. В частности, остается вопрос о том, может ли это историко-агиографическое сочинение рассматриваться как прямая артикуляция церковно-политической “программы” пражского епископа, а не вербализация некоей историко-церковной традиции, существовавшей в среде чешского духовенства в конце X в.¹²¹ В любом случае многообразие историографических высказываний на сей счет обнаруживает отсутствие ясности по поводу того, в чем именно могли заключаться эти церковно-политические планы¹²², каков был их идейный и культурный источник¹²³ и кто именно был их истинным инициатором¹²⁴.

Следует отметить, что ни один исторический или дипломатический источник времени жизни Войтеха не содержит прямых или сколько-нибудь однозначных свидетельств о его усилиях в направлении правового повышения статуса своей кафедры или расширения своей юрисдикции на сопредельные территории, неизбежно связанной с развитием миссионерской деятельности¹²⁵.

Отсутствие документальных подтверждений практических успехов или конкретных акций Войтеха как игрока в сфере административного и правового обустройства региона, лежащего на восточных границах империи, можно, безусловно, объяснить скудостью подобных источников в целом и их плохой сохранностью. Вместе с тем, известное недоумение в связи с этой конфронтацией закрепленного историографической традицией образа Войтеха и свидетельствами современников вызывает отсутствие каких-либо прямых выпадов или негативно окрашенных намеков в немецкой средневековой письменности. По меткому выражению Й. Фрида, эта эпоха была чувствительна к нарушению канонических прав церковных институций, а влиятельные церковные центры – как в Баварии, так и в Саксонии – заявляли серьезные притязания на административно-правовое господство в венгерских и славянских землях. Более того, неизбежным противником Войтеха должен был быть Майнцский архиепископ Виллигиз, чьей юрисдикции подчинялась Пражская кафедра. Виллигиз был не только одним

из самых могущественных и влиятельных церковных князей Германии последней трети X в.¹²⁶, но и решительным и жестким оппонентом Войтеха, дважды требовавшим от него возвращения из Рима в Прагу и оба раза добивавшегося успеха в реализации своих прав митрополита¹²⁷. Могли ли пройти незамеченными и не оставить следа инициативы или акции, серьезно задевающие права Майнцской Церкви¹²⁸, если учесть, что ее возглавлял человек не только близкий к императорскому двору, но и прямо участвовавший в управлении германской частью империи и игравший значительную роль в стабилизации здесь политической ситуации? Сведения первых житий (с осторожной неприязнью говоривших о Майнцском митрополите) можно трактовать как намеки на более глубокий конфликт Войтеха и Виллигиза, чем простое требование к подчиненному епископу соблюдать дисциплину, однако никаких прямых свидетельств о том, что речь идет о столкновении двух амбициозных церковных политиков, не существует¹²⁹.

* * *

Различия между первым житием Войтеха и сочинениями Бруно Кверфуртского, разделенными во времени всего несколькими годами, выявляют не только индивидуальные особенности их авторов. В них можно увидеть и вектор последующей трансформации памяти о святом, для которой центральными темами стали, во-первых, прославление его как миссионера на северо-восточных рубежах империи и патрона местных церквей¹³⁰, во-вторых, акцентирование темы участия светских правителей в этом процессе¹³¹.

Житие, написанное, видимо, в Польше в XI в., сообщает, что Оттон уговаривал святого покинуть римский монастырь и отправиться в Саксонию¹³², а интерполятор Адемара Шабанского пишет, что именно Оттон отправил прославленного своим благочестием епископа к язычникам, а тот со всем смирением последовал его приказу¹³³.

В венгерской и польской традиции конца XI в. и последующих столетий тема участия императора в организации миссии святого не получила существенного развития. Император изображается “другом” святого и благочестивым почитателем его реликвий¹³⁴: как и в ранних свидетельствах о Гнезненском паломничестве, действия императора связаны преимущественно с мертвым, а не реально действующим святым. В свою очередь в качестве активного помощника Войтеха предстает польский князь¹³⁵, а Польша

эпохи Болеслава Храброго воспринимается как главный оплот борьбы с языческими народами и их христианизации.

В сочинениях этого времени Войтех приобретает типические черты “апостола” славянских и венгерских земель, “уловившего их обитателей в сети веры”, духовного наставника и крестителя местных князей¹³⁶. Более того, место фанатичного аскета, бегущего любой причастности “земной славе”, занимает властный иерарх: основатель Гнезненской митрополии¹³⁷, создатель церквей и монастырей, основоположник имущественных и правовых привилегий отдельных церковных институций¹³⁸. Подобная тематическая эволюция повествования о святом, прославляемом местными церковными сообществами и институциями в качестве своего патрона, характерна для многих культов святых-миссионеров. В процессе формирования легенды о святом цели и мотивы, в том числе и церковно-правовые притязания, ее создателей переносились на фигуры патронов.

* * *

Войтех относился к тому немногочисленному кругу своих современников, чья жизнь была зафиксирована в сочинениях очевидцев или людей, черпавших информацию из первых рук. Авторы первых житий с уверенностью приписывают ему мысли и побуждения, которые при ближайшем рассмотрении оказываются проекцией их собственных представлений о том, как должен думать и действовать образцовый аскет и миссионер. И видят они это по-разному. Сам Войтех не оставил никаких (исключая несколько кратких текстов, приписанных ему поздней традицией и ничего не говорящих о саморефлексии) сочинений. Между тем, даже формальный, опирающийся на немногочисленные бесспорные факты очерк его жизни позволяет увидеть в нем человека исключительной, не имеющей аналогов, биографии. Первый и единственный на протяжении столетия, с момента основания Пражской кафедры и до последней четверти XI в., епископ местного происхождения, получивший образование в одной из лучших церковных школ в Магдебурге; епископ, дважды оставлявший свою епархию и предпочитавший длительную жизнь в монастыре; чех, т.е. выходец из далекой и “дикой”, в глазах своих цивилизованных современников, окраины Германии, обосновавшийся в Риме и сумевший произвести впечатление на местное монашеское сообщество своим образцовым благочестием и религиозным рвением. Наконец, желанный член “престижной” римской обители, согласившийся

покинуть ее и отправиться без очевидной подготовки, практически экспромтом, к неведомым язычникам-пруссам, ни языка, ни местоположения которых он не знал.

За этими биографическими фактами, очевидно, стоит индивидуальный выбор бездомности и изгнанничества, личное решение, позволявшее расставаться как с привычной средой, так и с предопределенной и достойной жизнью. Однако ответить на вопрос, что именно стало решающим толчком к этому выбору, каково его содержание и истинная цель, невозможно со сколь-нибудь бесспорной убедительностью. Современный исследователь обладает лишь заведомо тенденциозными источниками, сотканными из общих мест и авторских представлений о должном, которые необходимо как-то согласовать с осколками достоверных сведений о социальном контексте, в котором формировалась личность и протекала жизнь Войтеха. Соглашаясь, что средневековый человек руководствовался в своем индивидуальном выборе заданными образцами и примерами, исследователь должен понять, какие из моделей поведения и мыслительных шаблонов избрал его герой. А также ответить на вопрос, почему именно эти и каким образом осмыслил. Перед Войтехом было много подобных примеров жизни почтенного прелата, санкционированных каноническим правом и авторитетом святости: добрый епископ, честно выполняющий свои обязанности; амбициозный царедворец; реформатор, усердно стремящийся преобразовать и обустроить свою епархию; убежденный миссионер и проповедник у язычников; наконец, убежденный аскет, слагающий свой сан ради монастырского уединения. Ни одна из этих моделей не была реализована Войтехом-епископом, не совладавшим со своей паствой, монахом, не отказавшимся от епископского служения, и миссионером, не обратившим в христианство ни одного язычника.

Невозможность точно вписать Войтеха в типические схемы смущает современных исследователей, которые подозревают авторов, его современников, в тенденциозном искажении реальных обстоятельств его жизни и мысли. Мотивы его поведения в первых житиях *expressis verbis* представлены как бескомпромиссное и радикальное благочестие, в последующей традиции – как сложное и лишенное целостности первых текстов переплетение личной аскезы и церковно-политических амбиций.

С течением времени и появлением новых игроков, заинтересованных в развитии и присвоении культа, происходило изменение и мутация смыслов, актуальных для сообществ, избравших Войтеха своим патроном и инициировавших становление офи-

циального культа. В качестве таковых, видимо, можно идентифицировать монастырь Сан Алессіо и, шире, римское монашеское сообщество, с одной стороны, и окружение императора Оттона III – с другой. Первых пришлый чешский епископ привлекал как идеальный аскетичный и самоотверженный монах, удостоившийся мученичества (о чем свидетельствует первое житие, его последующие редакции и распространение культа в итальянских монастырях). Вторых – как безупречный праведник, отправившийся с миссией к язычникам в регион, располагавшийся на восточных границах империи и нуждавшийся в религиозном и политическом упорядочении. Впрочем, “аскетическая” и “миссионерская” ипостаси Войтеха, вероятно, не были разведены со всей очевидностью и в глазах “имперской” стороны: об этом свидетельствуют тексты Бруно Кверфуртского и его причудливая программа миссии, атрибутами которой были бескомпромиссное монашеское самоотречение, эффективная проповедь язычникам и мученичество как финальная награда. Его тексты не были вербализацией “программы” Оттона III, но отражали, вероятно, некоторые существенные аспекты умонастроения молодого правителя, очевидно выбравшего Войтеха “своим святым”.

В первых житиях нельзя обнаружить значительной части тех увлекательных подробностей из жизни Войтеха – миссионера и учредителя новых церквей, которые появляются в агиографических и исторических сочинениях конца XI–XIV вв. и которые столь приятны современным ученым. Они позволяют материализовать в конкретных именах, действиях, событиях те большие события и изменения в Центральной Европе, которые пришлось на время жизни Войтеха, связать отдельные сохранившиеся осколки в целостный исторический нарратив, найти возможные причинно-следственные связи между малочисленными достоверными фактами и действиями исторических персонажей. Так же, как и современные историки, авторы средневековых хроник и житий были уверены, что воссоздание истинного образа жизни и мысли предшественников можно построить на собственных реконструкциях: предполагаемого прошлого и поведения типизированного героя в заданных условиях.

¹ См. обзор проблемы и историографии: *Lutovský M., Petrán Z.* Slavníkovci : mýtus českého dějepisectví. Vyd. 2. Praha, 2005; *Třeštík D.* Kdo a proč vyvraždil Slavníkovce? Spor biskupa Vojtěcha s Vršovci a s českým státem // *Dějiny a současnost*. 2006. R. 28, N 1. S. 14–16; *Sláma J.* Slavníkovci–významná či okrajová

- záležitost českých dějin 10. století: Archeologické rozhledy. 1995. T. XLVII. S. 182–224.
- ² Так называемый “Гнезненский съезд”, паломничество Оттона III к гробнице Войтеха и его встреча с польским князем, представляется одним из важнейших эпизодов центральноевропейской истории, в равной степени значимой для понимания имперской концепции германского императора и тенденций политического и церковного развития польских земель.
- ³ В Чешском княжестве уже к началу XII в. Войтех стал особо почитаемым местным святым, наряду с князем-мучеником Вацлавом. Основным толчком к развитию культа стало перенесение его мощей из Гнезно в Прагу в 1039 г. Они стали главным трофеем победоносного похода пражского князя Бржетислава в польские земли.
- ⁴ Подобный всплеск интереса связан во многом с юбилейными датами – тысячелетием со дня гибели Войтеха и миллениумом 2000 г. Последний спровоцировал бурную активность медиевистов в пересмотре исторического значения X в. и особенно его завершения в истории Европы в целом и Центральной Европы – в частности. Поскольку Войтех занимает важное место в ряду региональных исторических личностей X в., тем более с достаточной полнотой представленных в аутентичных источниках эпохи, не удивляет всестороннее обсуждение его личности в исследованиях широкого тематического характера. Укажу лишь некоторые работы, где можно найти библиографические отсылки и определение основного круга спорных вопросов и проблем: *Engelbert P. Adalbert von Prag zwischen Bischofsideal, Politik und Mönchtum // Römische Quartalschrift. 1997. T. 92. S. 18–44; Fried J. Otto III. und Boleslaw Chrobry: Das Widmungsbild des Aachener Evangeliiars, der “Akt von Gnesen” und das frühe polnische und ungarische Königtum. Stuttgart, 1989 (2. Aufl, 2001); Idem. Gnesen – Aachen – Rom: Otto III. und der Kult des hl. Adalberts: Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben // Polen und Deutschland vor 1000 Jahren: Die Berliner Tagung über den “Akt von Gnesen” / Hg. M. Borgolte. Berlin, 2002. S. 235–272; idem. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. // Die ungarische Staatsbildung und Ostmitteleuropa. Studien und Vorträge. Budapest, 2002. S. 113–141; Králík O. Slavinkovske interludium: k cesko-polskym kulturnym vztahum kolem roku. Ostrava, 1966; Idem. Filiace vojtěšských legend. Praha, 1971; Nový R. Slavníkovci v rané středověkých Čechách // Slavníkovci ve středověkém písemnictví / Ed. R. Nový, J. Sláma. Praha, 1987. S. 11–92; Lutovský M., Petráň Zd. Op. cit.; Labuda G. Święty Wojciech, biskup-męczennik, patron Polski, Czech i Węgier. Wrocław, 2000; Svatý Vojtěch, Čechové a Evropa / Ed. D. Treštitk, J. Zemlicka. Praha, 1998; Trěštitk D. Von Svatopluk zu Boleslaw Chrobry. Entstehung Mitteleuropas aus der Kraft des Tatsächlichen und aus einer Idee // The Neighbours of Poland in the 10th Century / Ed. P. Urbanczyk. Warszawa, 2000. P. 111–145.*
- ⁵ Для указанных выше работ характерен перенос акцентов с темы “включения” региона в состав латинской Европы на проблему “становления” Европы в ходе присоединения нового региона.
- ⁶ Adalbert von Prag: Bruckenbauer zwischen dem Osten und Westen Europas / Hg. H. Henrix. Baden-Baden, 1997; *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. S. 120, 122; Přemyslovci: Budování českého státu / Ed. P. Sommer, D. Trěštitk, J. Žemlička. Praha, 2009. S. 93.*
- ⁷ *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III.; Nový R. Slavníkovci v rané středověkých Čechách...*

- ⁸ *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III.* S. 123ff; *Nový R.* Op. cit. S. 63ff; *Třeščík D.* Die Gründung des Prager und des mährischen Bistums // *Europas Mitte um 1000. Beiträge zur Geschichte, Kunstbnd, Archäologie.* Stuttgart, 2000. Bd. I. S. 407–410; *Přemyslovci. Budování českého státu...* S. 93–96
- ⁹ И. Фрид в большей степени акцентирует роль Войтехе как политического советника Оттона III, истинного вдохновителя его программы политических и церковных преобразований на востоке. Д. Тржештик, в свою очередь, видит в Войтехе своего рода рупор планов и программ чешского и польских (Мешко I и его сына Болеслава Храброго) князей.
- ¹⁰ Д. Тржештик полагает, что после 995 г. Войтех прямо настраивал Оттона против Чехии, распространяя в его окружении слухи о злонамеренности ее населения; за этими рассказами, предположительно, скрывался почти бытовой личный конфликт с могущественными Вршовцами (приближенными чешского князя) из-за адюльтера, вылившийся в борьбу на уничтожение между двумя кланами, т.е. типичную для “варварского общества” ситуацию кровной мести. *Třeščík D.* Kdo a proč vyvraždil Slavníkovec?...
- ¹¹ *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III...* S. 118, 122–124; *Třeščík D.* Die Tschechen und die Ungarn im 10. Jht... S. 147–156; *Idem.* Von Svatoopluk zu Boleslaw Chrobry... S. 124ff.
- ¹² О глобальных планах Войтехе, касающихся церковной и культурной интеграции всей Центральной Европы, высказывали предположения уже чешские историки межвоенного и послевоенного поколений (см. обзоры в указанных выше работах О. Кралика). Эти догадки можно считать вариацией разнообразных теорий о планах славянских правителей X – начала XI в. (сначала чешских Болеславов, а затем польского князя Болеслава) по созданию единого могучего славянского государства, способного противостоять гегемонии Германской империи и, вместе с тем, стать органичной частью христианской Европы. В этом отношении гипотеза И. Фрида забавным образом воспроизводит эти “старые новости” исторической мысли, однако отчасти переставляет в них смысловые акценты: во-первых, замыслы Войтехе лишаются привкуса национального противостояния, во-вторых, планы Пражского епископа объявляются “источником и составной частью” имперской идеологии Оттона III.
- ¹³ О целенаправленном участии императора в пропаганде культа Войтехе и его официальном церковном признании подробно пишет И. Фрид, в выводах которого прослеживается очевидная тенденциозность при интерпретации некоторых спорных фактов. В частности, весьма проблематичны утверждения о том, что первое житие святого было написано не в Риме, а в Льеже, и предположения, что формальная канонизация была осуществлена не папой Сильвестром II (Гербергом Аурильяхским) ок. 999 г., а Ноткером Льежским ок. 997 г.: *Fried J.* Gnesen – Aachen – Rom...; *Idem.* St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. Фрид полагает, что Оттон стремился сделать из Войтехе нового имперского святого, главного наряду с Карлом Великим покровителя его государства, и связывает эти инициативы не только с общей стратегией “обновления империи”, но и с апокалиптическими ожиданиями конца света. *Fried J.* St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III. S. 113ff, 116, 120. О культе Войтехе и предполагаемой подготовке к канонизации Карла Великого см.: *Görlich K.* Otto III. öffnet das Karlsgrab in Aachen. Überlegungen zu Heiligenverehrung, Heiligsprechung und Traditionsbildung // *Herrschaftsrepräsentation im ottonischen Sachsen / Hg. G. Althoff, E. Schubert. Sigmaringen, 1998.* S. 381–430; *Idem.* Otto III Romanus Saxonicus et Italicus... S. 279–280.

- ¹⁴ Идея, развивавшаяся О. Краликом во многих сочинениях.
- ¹⁵ Более того, эта деятельность подразумевала глобальное изменение церковно-административной структуры, в частности, создание единого архиепископства, объединяющего польские, чешские, моравские и венгерские территории.
- ¹⁶ О разнообразных аспектах процессов христианизации, включая собственно миссионерскую деятельность, см.: Christianization and the Rise of Christian Monarchy: Scandinavia, Central Europe and Rus. С. 900–1200. / Ed. N. Berend. Cambridge, 2007; *Wood I.* The missionary Life. Saints and the Evangelisation of Europe 400–1050. Harlow, 2001; *von Padberg L.E.* Christianisierung im Mittelalter. Darmstadt, 2006.
- ¹⁷ Подробнее о практике и теории приспособления миссионеров к новой среде см.: *Wood I.* The Missionary Life...; *Idem.* Shoes and a fish dinner: the troubled thoughts of Bruno of Querfurt // *Ego Trouble: Authors and Their Identities in the Early Middle Ages* / Ed. R. Corradini u.a. Wien, 2010. P. 249–258. (Forschungen zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 15); *von Padberg L.E.* Die Inszenierung religiöser Konfrontationen: Theorie und Praxis der mussionspredigt im frühen Mittelalter. Stuttgart, 2003. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 51).
- ¹⁸ Различные модальности синонимизации/различения понятий миссии, религиозной войны, церковно-организационной экспансии см. в работах, указанных в примеч. 17. О сложном взаимодействии миссионеров и правящих династий, заинтересованных в христианизации своих территорий см.: *Christianization and the Rise of Christian Monarchy...*
- ¹⁹ *Wood I.* Op. cit. P. 1–5.
- ²⁰ См., например, увлекательные попытки баварских авторов IX–X вв. создать убедительные истории миссии и христианизации региона с целью подтвердить древность и основательность своих канонических прав, в том числе и на сопредельные территории: *Lošek F.* Die Conversio Bagoariorum et Carantanorum und der Brief des Erzbischofs Theotmar von Salzburg. Hannover, 1997 (Monumenta Germaniae Historica: Studien und Texte; Bd. XV); *Erkens F.-R.* Die Fälschungen Pilgrims von Passau. München, 2011.
- ²¹ См. вышедшее более полувека назад и не утратившее своей актуальности, в том числе и как опыт интерпретации средневековой традиции о ранних миссионерах, исследование Ф. Принца: *Prinz Fr.* Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jahrh.). München; Wien, 1965.
- ²² Речь идет об упоминаниях современников в немецких анналах и в Хронике Титмара Мерзебургского об Адалберте в связи с его мученической гибелью и актами почитания святого императором Оттоном III.
- ²³ *Vita S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris prior* / Ed. J. Karwasińska // *Monumenta Poloniae historica. Series nova* Warszawa, 1962. Т. IV-1 (далее – VP); *Vita S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris altera auctore Brunone Querfurtensi, Redactio longior – Redactio brevior* / Ed. J. Karwasińska *Monumenta Poloniae historica. Series nova.* Warszawa, 1969. Т. IV-2. P. 1–41, 45–69 (далее – VA). Кроме того, автор второго жития, Бруно Кверфуртский включил краткое повествование о Войтехе и в свой другой агиографический текст (Житие Пяти братьев, гл. 11), посвященный миссии и гибели в польских землях итальянских монахов из общины Ромуальда Равеннского в 1003 г.: *Vita quinque fratres auctore Brunonis (Vita vel passio Benedicti et Iohannis sociorumque eorum)* / Ed.

- J. Karwasińska // Monumenta Poloniae historica. Series nova. Warszawa, 1973. Т. IV-3. S. 1–41 (далее – VQf).
- ²⁴ Обзор письменной средневековой традиции о Войтехе, включая сведения дипломатических документов см.: *Nový R. Op. cit.* S. 11–92; *Labuda G. Św. Wojciech...* S. 91–112; *Idem.* Ein europäisches Itinerar seiner Zeit: Die Lebensstationen Adalberts // Adalbert von Prag. Brückenbauer zwischen dem Osten und dem Westen Europas / Hg. H. Henrix. Baden-Baden, 1997. S. 59–75. Подробный анализ сведений о Войтехе в венгерской и польской средневековой письменности, включая объяснение феномена высокой взаимопроницаемости двух историографических традиций см.: *Grzesik R. Polska Piastow i Wegry Arpadow we wzajemnej opinii (do 1320 roku).* Warszawa, 2003. Анализ венгерской легенды о Войтехе: *Györfy G. Zu den Anfängen der ungarischen Kirchenorganisation auf Grund neuer quellenkritischer Ergebnisse // Archivum Historiae Pontificiae.* 1969. Т. VII. S. 77–113.
- ²⁵ Аналогичная панегирическая оценка деятельности Войтехе как миссионера отражена во вставном фрагменте в тексте Хроники Адемара Шабанского, чья принадлежность самому хронисту сомнительна, но в любом случае он написан человеком, получавшим информацию из третьих рук и весьма плохо представлявшим себе описываемые реалии: *Ademar de Chabannes. Chronicon / Ed. J. Chavanon.* Paris, 1897. P. 152–154 (Cf. *Ademari Chronicon / Ed. G. Waitz // Monumenta Germaniae Historica.* Hannover, 1841. Т. IV. P. 129–130).
- ²⁶ Так, при характеристике Войтехе как миссионера и политика исследователи охотно апеллируют к сведениям Козьмы Пражского и Галла Анонима, польской и венгерской агиографии XII–XIII вв., подозрительной интерполяции в хронике Адемара Шабанского или противоречащему всем свидетельствам современников описанию Гнезненского паломничества Оттона III (1000 г.) в Гильдесгеймских анналах.
- ²⁷ В этой связи показательна, например, бесконечная дискуссия о загадочной утраченной *liber de passione martiris*, упоминаемой Галлом Анонимом (*Galli Anonymi Cronica et gesta ducum sive principum polonorum / Ed. K. Maleczyński // Monumenta Poloniae historica, series nova.* Kraków, 1969. Т. II, Cap. 6. P. 18), которая была написана якобы современником так называемого Гнезненского съезда 1000 г. Сведения этого текста (составленного то ли в Польше, то ли в Лотарингии или Саксонии) использовались, предположительно, не только первым польским хронистом, но и автором главного оригинального польского жития Войтехе: *Tempore illo (De sancto Adalberto episcopo Pragensi) / Hg. M. Perlbach // Scriptorum Rerum Germanicarum.* Hannover, 1888. Т. XV-2. P. 1177–1184 и *De s. Adalberto episcopo Pragensi / Ed. W. Kętrzyński // Monumenta Poloniae Historica.* Lwow, 1884. Т. IV. P. 206–221 (далее – *Tempore illo*). Подобное предположение позволяет (с теми или иными оговорками) использовать свидетельства текстов конца XI–XIII вв. как достоверные. Аналогичным образом в чешской историографии доверием пользуются сведения Хроники Козьмы Пражского о Войтехе и его деятельности в Чехии, равно как и свидетельства “древних церковных архивов”, на которые ссылаются документы гораздо более позднего происхождения. См. работы Д. Тржештика. Следует упомянуть также и “открытие” прямого свидетельства очевидца в сомнительной записи Гильдесгеймских анналов о Гнезненском съезде: Й. Фрид считает, что признание аутентичности противоречащей всем остальным современным источникам информации позволяет по-новому взглянуть не только на всю историю создания Гнезненской митрополии, но и на роль Войтехе в формировании

- имперской идеологии и “восточной политики” Оттона III. См. аргументы автора, в том числе и высказанные ранее, и ответ оппонента: *Fried J. Gnesen, Aachen, Rom und St. Adalbert, Ungarn...* особенно примеч. 40, S. 135.
- ²⁸ Так, Д. Тржештик считает смехотворными упоминаемые в “житии Ноткера” мотивы ухода Войтеха из Праги: неспособность справиться с дурными нравами своей паствы и заботу о собственном спасении. Аналогичным образом Й. Фрид считает, что ни одно из двух первых житий не дает удовлетворительного ответа о планах Войтеха и его истинных целях как епископа и миссионера.
- ²⁹ Число источниковедческих и исторических исследований войтеховской агиографии чрезвычайно велико, особенно в польской историографии, хотя полной ясности на сей счет не существует и в новейших исследованиях. См. полезные обзоры исследований и публикаций: *Karwasińska J. Studia krytyczne nad żywotami św. Wojciecha biskupa Praskiego // Studia Źródłoznawcze. 1958. Т. II. S. 41–79; Т. IX. 1964. S. 15–45; Т. XI. 1966. S. 67–78; Slávníkovci ve středověkém písemnictví; Voigt H.G. Adalbert von Prag: Ein Beitrag zur Geschichte der Kirche und des Mönchtums im 10. Jahrhundert. В., 1898. Анализ ранних житий и их сопоставление преимущественно с точки зрения репрезентации авторами миссионерской деятельности Войтеха см.: *Sosnowski M. Kategorie związane z misją i męczeństwem w pismach św. Brunona z Kwerfurtu // Cognitioni gestorum. Studia z dziejów średniowiecza dedykowane Profesorowi Jerzemu Strzelczykowi / Ed. D. Sikorski, A. Wyrwa. Poznań; Warszawa, 2006. S. 205–230.**
- ³⁰ По начальным словам эти жития обычно называются *Est locus* и *Nascitur purpureus flor*, либо – по именам авторов (в случае первого жития предполагаемого) – Житие Иоанна Канапарисуа и Житие Бруно Кверфуртского.
- ³¹ О времени написания первого жития и его последующих редакций см. вступительный раздел к публикации житий Войтеха польской исследовательницы Ядвиги Карвасинской: *Vita prior. P. I–LXII. Критически о подобной атрибуции текста: Hoffmann J. Vita Adalberti Aquensis // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 2001. Bd. 57. S. 157–163; Idem. Vita Adalberti. Früheste Textüberlieferungen der Lebensgeschichte Adalberts von Prag. Essen, 2005 (Europäische Schriften der Adalbert-Stiftung-Krefeld; Bd. 2). S. 125–159.* Гипотезу об авторстве Ноткера признали и такие авторитетные исследователи как Д. Тржештик и И. Фрид, см: *Třeštík D. Kdo a proč vyvraždil Slávníkovec?; Fried J. Gnesen, Aachen, Rom. Otto III. und der Kult des hl. Adalbert. Beobachtungen zum älteren Adalbertsleben // Polen und Deutschland vor 1000 Jahren. Die Berliner Tagung über den “Akt von Gnesen” / Ed. M. Borgolte. В., 2002.*
- ³² О литературных особенностях сочинений Иоанна Канапарисуа и Бруно Кверфуртского см.: *Manitius M. Geschichte des lateinischen Literatur des Mittelalters. München, 1976 (1923). Bd. II: Von der Mitte des 10. Jahrhunderts bis zum Ausbruch des Kampfes zwischen Kirche und Staat. S. 229–236.* О дополнениях, изменениях и концептуальных отличиях жития, написанного Бруно Кверфуртским, по сравнению с первым жизнеописанием, которое он, безусловно, использовал: *Lotter F. Adalbert von Prag in der Darstellung der zeitgenössischen Lebensbeschreibungen // Kirchengeschichtliche Probleme des Preussenlandes aus Mittelalter und früher Neuzeit / Hg. B. Jähniq. Marburg, 2001. S. 11–52; Wood I. The Missionary Life // The Cult of Saints in Late Antiquity and in the Middle Ages: Essays on the Contribution of Peter Brown / Ed. J. Howard-Johnston, P.A. Hayward. Oxford, 1999. P. 177–179.*

- ³³ Речь идет о трех фигурах: воспитателе Войтеха – Радле, пражском клирике Вилике и сводном брате Радиме (Гауденции). К числу этих “чешских” спутников, возможно, относится и гораздо более темная фигура Анастасия (Астрика), которого современная историография считает аббатом Бржевновского монастыря, неких монастырей в Венгрии и Польше, позже ставшего первым архиепископом венгерского Эстергома. Вилик и Радим сами подвизались в итальянских монастырях, это же может быть верным и для Анастасия. С Радлой Бруно Кверфуртский мог встречаться в Венгрии во время собственной миссионерской экспедиции в эти земли. Упоминание об информанте, прибывшем из Чехии времени епископата Войтеха, можно найти у монтекассинского монаха Лаврентия, написавшего ок. 1030 г. собственную версию жития Вацлава (*Laurentius monachus casinensis archiepiscopus amalfitanus opera* / Ed. F. Newton. Weimar, 1973. Bd. VII. S. 23–42 (*Die deutschen Geschichtsquellen des Mittelalters 500–1500. Quellen zur Geistesgeschichte des Mittelalters*). Если расширять круг возможных “славянских” свидетелей в среде итальянского монашества можно назвать и упоминаемого Петром Дамиани в Житии Ромуальда некоего сына польского князя (Болеслава Храброго), присоединившегося к общине равеннского отшельника (*Petrus Damiani. Vita sancti Romualdi* / Ed. G. Tabacco // *Fonti per la storia d'Italia*. Roma, 1957. Т. 94.). Такое относительно большое число выходцев из славянских земель в итальянских монастырях может быть истолковано двояко: как реальность, фиксирующая влияние Войтеха, “шлейф святого”, и подражание ему в стремлении присоединиться к итальянскому аскетическому сообществу, с одной стороны, или чисто информационное явление, связанное с интересом к самому Войтеху и потому фиксацией в текстах круга связанных с ним лиц, с другой стороны.
- ³⁴ Самым верным постоянным спутником Войтеха был его брат Радим (Гауденций).
- ³⁵ Таковым можно назвать Радлу, который встречался с Войтехом в Риме, будучи одним из членов чешского посольства, добывавшегося возвращения епископа в Прагу в 992 г., и который, по свидетельству Бруно Кверфуртского, был, находясь в Венгрии, адресатом его послания, отправленного накануне миссии к прусам (996/997 г.).
- ³⁶ Источниковедческое исследование двух житий с указанием источников авторов можно найти в упомянутых изданиях Я. Карвасинской. Библиографию работ о Бруно Кверфуртском см.: *Der heilige Brun von Querfurt. Eine Reise ins Mittelalter. Begleitbuch zur Sonderausstellung “Der heilige Brun von Querfurt – Friedensstifter und Missionär in Europa. 1009–2009” im Museum Burg Querfurt. Querfurt, 2009. S. 216–223.*
- ³⁷ Бруно Кверфуртский лично принимал участие в подготовке миссии двух итальянских монахов в Польшу и уже после их убийства (1003 г.) продолжил сам эту деятельность как миссионер и “архиепископ язычников” (1004–1009). Именно в эти годы и были написаны рассматриваемые сочинения Бруно Кверфуртского – две редакции Жития Войтеха, Житие пяти братьев-мучеников и письмо Генриху II, преемнику Оттона III на германском престоле (*Epistola Brunonis ad Henricum regem* / Ed. J. Karwasińska // *Monumenta Poloniae historica, series nova*. Warszawa, 1973. Т. IV/3).
- ³⁸ О важности Бруно Кверфуртского как очевидца и собирателя сведений по истории славянских земель см.: *Baronas D. The year 1009: St Bruno of Querfurt between Poland and Rus’ // Journal of Medieval History. 2008. Vol. 34. P. 1–22; Karwasińska J. Świadek szasów Chrobrego – Brunon z Kwerfurtu // Polska*

- w Świecie / Ed. J. Dowiat. Warszawa, 1972. S. 91–105; Lotter F. Christliche Völkergemeinschaft und Heidenmission. Das Weltbild Bruns von Querfurt // Early Christianity in Central and East Europe / Ed. P. Urbańczyk. Warszawa, 1997. P. 163–174; Strzelczyk J. Bruno z Kwerfurtu – apostoł ludów wschodnich // Życie i Mysl. 1996. T. 44. N 2. S. 62–74.
- ³⁹ Например, широко обсуждаемое в историографии умалчение Бруно об обстоятельствах и последствиях Гнезненской встречи императора с Болеславом Храбрым; другой пример – расхождения в описании убийства родных Войтеха в Либице у двух авторов или последовательности его путешествия из Рима в Германию, последующего паломничества в Галлию и перемещения в Польшу. По-разному описывают агиографы и детали прусской миссии святого.
- ⁴⁰ См. противоречивые суждения о взаимосвязи идей Бруно с представлениями о подчинении и христианизации славянских земель, сложившимися в Германии X в.: Fried J. Brunos Dedikationsgedicht // Deutsches Archiv für Erforschung des Mittelalters. 1987. Bd. 43. S. 574–585; Görich K. Otto III., Romanus Saxonicus et Italicus. Kaiserliche Rompolitik und sächsische Historiographie. Sigmaringen, 1993. S. 18–51; Strzelczyk J. Bruno z Kwerfurtu – apostoł ludów wschodnich... S. 62–74; Lotter F. Christliche Völkergemeinschaft und Heidenmission...
- ⁴¹ Следует отметить поразительную дискурсивную целостность всех сочинений Бруно Кверфуртского: общие темы и оценки пронизывают все три достоверно принадлежащих ему текста (жития Войтеха и итальянских братьев и письмо Генриху II), в ряде случаев имеются прямые самоцитирования.
- ⁴² Исключение представляет только краткое упоминание Бруно Кверфуртским участия Войтеха в обращении венгров (VA, сар. 16), о чем подробнее будет сказано ниже. Аргумент современных авторов, считающих, что Войтех должен был быть миссионером и организатором глобальных церковно-религиозных преобразований в регионе, заключается в отсылке к жанровой специфике, обязанности агиографов создать идеальный образ святого. Этот аргумент кажется странным, учитывая гибкость агиографии в совмещении жанровых конвенций с информацией актуальной для авторов и сообществ. Необходимо указать, что само создание первых двух житий было связано именно с процессом реализации важнейших актов церковно-правового характера (создание польской и венгерских митрополий) и миссионерских инициатив (итальянские монахи, миссия Бруно), проходивших под символическим покровительством Войтеха. Оба автора были свидетелями, а Бруно Кверфуртский и непосредственным участником, этих инициатив и вполне могли бы позволить себе акцентировать роль святого не только как небесного покровителя, но и прямого предшественника и “идеолога”. См., например, забавную полемику И. Фрида с П. Энгельбертом о том, почему о Войтехе можно говорить как об убежденном миссионере: Fried J. St. Adalbert und Ungarn... S. 137, примеч. 65.
- ⁴³ VP. С. 22, P. 33–34; VA. С. 18. P. 23.
- ⁴⁴ Метафора Бруно Кверфуртского (VA. С. 19. P. 24–25), завершающая рассказ о французском паломничестве. Бруно вообще широко использовал “военную” лексику для характеристики религиозных подвигов – монашеской аскезы, проповеди язычникам, мученичества.
- ⁴⁵ В свое описание паломничества Войтеха Бруно (сар. 19), в отличие от первого автора (сар. 25), включает подробный рассказ об апостольской миссии и мученической гибели Дионисия Ареопагита, место почитания которого в Париже Войтех посетил наряду с мемориалами Мартина Турского, Бенедикта и Мавра.

- ⁴⁶ Первое житие (cap. 23) называет Майнц местом, где святой “беседовал” с императором после ухода из Италии (об этом не говорит Бруно), однако его автор не уточняет, где именно Войтех встретился с Оттоном после возвращения из Франции (cap. 25).
- ⁴⁷ Ни одно из житий прямо не сообщает, когда и при каких обстоятельствах Войтех узнал о гибели своей семьи. Авторы прибегают к иносказаниям: приводится описание предвещающего мученичество сна Войтеха, который он видит, находясь при императорском дворе, которое дополняется непосредственным рассказом самого автора о произошедших событиях. В последовательности повествования известие об избении Славниковцев должно быть отнесено к концу 996 г., в то время как все хроникальные датировки указывают на 995 г. В связи с этим расхождением информации житий и возможных хронологических исчислений вполне законными кажутся сомнения моравского филолога О. Кралика в оправданности конвенциональной датировки “Либицкой трагедии” 995 г. Вместе с тем, его конкретные предположения были в последующем неоднократно опровергнуты историками. См. краткий, но содержательный обзор полемики: *Nový R., Sláma J., Zachová J. Slavníkovci ve středověkém písemnictví. Praha, 1987. S. 398–399.*
- ⁴⁸ Польская традиция конца XI в. говорит о его местном происхождении и называет Богуш: см. фрагмент жития (так называемый *Passio* из Тегернзее), сохранившийся в рукописи конца XI в. польского происхождения: *Sanctus Adalpertus / Hg. G. Waitz // Scriptores Rerum Germanicarum. Hannover, 1888. T. XV-2. S. 705–708.*
- ⁴⁹ Такой подготовкой можно считать лишь упрочение духовной готовности отправиться к язычникам и принять мученическую смерть.
- ⁵⁰ VP. Cap. 22, 23, 25. P. 33–35 – святой беседует с императором в Риме, в Майнце (куда Войтех прибыл из Рима) и затем вновь в одном из императорских дворцов (возможно, вновь в Майнце) после возвращения из паломничества в Западно-Франкские земли. В отличие от первого автора Бруно Кверфуртский только один раз упоминает о личных контактах святого с императором, опуская мотив бесед с ним. В его сочинении святой занимается наставлениями “королевских слуг”. VA. С. 20. P. 21. В написанном в конце XI в. *Passio* коротко сообщается о просьбах императора, чтобы Войтех покинул Рим и посетил Саксонию, а созданное, видимо, в Чехии не ранее XII в. рифмованное житие вслед за ранними текстами упоминает о беседах и тесном общении Войтеха и Оттона. См.: *Sanctus Adalpertus. P. 706; Versus de passion s. Adalberti / Ed. J. Emler // Fontes rerum Bohemicarum. Praha, 1873. T. I. P. 313–334.* Вместе с тем, многочисленные агнографические и хроникальные тексты венгерского, польского и чешского происхождения, созданные в XI–XIII вв. опускают мотив “бесед с императором”, как, например, автор так называемого *Tempore illo*, в первой части текста следовавший за ранними житиями. На этом фоне явной тенденциозной контаминацией выглядит утверждение интерполятора Адемара Шабанского, что Войтех как миссионер прямо выполнял приказ императора. Авторы первых житий, очевидно, не исключают, что Оттон знал о планах миссии. Об этом же, возможно, свидетельствует и сообщение Титмара Мерзебургского, который пишет, что, узнав о гибели святого, император пел хвалебные гимны Господу (*Thietmari merseburgensis episcopi Chronicon. Lib. IV. Cap. 28*). О радости императора сообщает и легенда конца XII в. о переносе останков Войтеха (*Translatio S. Adalberti (Hoc autem quod) / Hg. G. Waitz // Scriptores*

Rerum Germanicarum. Hannover, 1888. Т. XV-2. Р. 708). Однако “знал” вовсе не означает “помогал” или “участвовал в подготовке”.

⁵¹ VP. С. 26.

⁵² VP. С. 25.

⁵³ VA. С. 26.

⁵⁴ VQf. С. 2, 3, 6, 8, 10, 13.

⁵⁵ О сложном соотношении в фигуре Войтеха различных религиозных добродетелей и мотиваций – образцового епископа, аскета и миссионера см.: *Engelbert P.* Op. cit. S. 18–44; о возможной связи миссии преимущественно с аскетическим призванием, а не с практическими задачами обращения языческих народов см.: *Leclercq J.* Saint Romuald et le monachisme missionnaire // *Revue bénédictine.* 1962. Т. 72. Р. 307–323.

⁵⁶ Оба жития дают общий набор признаков благочестия чешской паствы святого: несоблюдение мирянами канонических норм сексуального и брачного поведения, браки клира, торговля рабами-христианами, несоблюдение праздничных дней, нарушение церковного права убежища.

⁵⁷ *Numquam aliquid feci propter vanam gloriam*, – так передает собственные слова Войтеха его учитель Радла в сообщении Бруно Кверфуртского (VA brevior. Cap. 23. Р. 61). В “итальянском житии” не менее выразительным представляется эпизод в Монте Кассино, в котором Войтех резко возражает против просьбы исполнить епископские обязанности по освещению церкви и покидает монастырь.

⁵⁸ Оба автора пишут именно о радости Войтеха. Ф. Лоттер, на мой взгляд, напрасно различает образы святого в “итальянском” житии и у Бруно Кверфуртского как расхождение идеалов *vita activa* и *vita contemplativa*. (*Lotter Fr.* Das Bild...). У Бруно прославление созерцательной, отшельнической жизни звучит даже более настойчиво, чем у его предшественника.

⁵⁹ Возможно, подобная систематичность изображения Войтеха в соответствии с конвенциями древней христианской парадигмы мученика и аскета позволила двум великим ученым оценить его как “самого фанатичного” героя эпохи (Э. Ауэрбах) и как “харизматичного аскета” византийского типа (К. Лейзер).

⁶⁰ См. указанную выше работу В. Франке (*Franke W.* Romuald von Camaldoli...) о Ромуальде Равеннском – и через сто лет после ее публикации одного из самых авторитетных исследований итальянского монашества на рубеже тысячелетий. См. также: *Fornaciari R.* Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell' età ottoniana // *Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti. Atti del XXIV Convegno del Centro studi avellaniti. Negarine di San Pietro in Cariano.* 2003. Р. 237–266.

⁶¹ VQf. С. 7. Р. 47: *quia etiam tria maxima bona, quorum unum ad salutem sufficit: monasticum habitum, heretum et martyrium*. См. также аналогичную характеристику желаний Оттона в VQf. Cap. 3. Р. 38ff.

⁶² В концентрированном виде характеристика Войтеха представлена в VQf. Cap. 11. Р. 55–56: образцовый епископ и монах (*ad novam temporum gratiam et multam gloriam modernorum temporum episcopus, melior monachus, vir angelicus*), жаждавший мученичества и добившийся финального триумфа

⁶³ *verus Izrahelita* – определение Войтеха в первом житии (VP. Cap. 26), воспроизведенное Бруно Кверфуртским в житии итальянских братьев (VQf. Cap. 13).

⁶⁴ О концепте *tripla commode/tria bona* в сочинениях Бруно и его связи с его программой миссии и мученичества см: *Sosnowski M.* Kategorie związane z misją i

- męczeństwem.. P. 217–220 (там же и отсылка к предыдущим исследованиям и полемика с ними).
- ⁶⁵ Войтех был определенно известен в общине Ромуальда, о чем свидетельствуют как Бруно Кверфуртский, так и Петр Дамиани. Петр Дамиани, в частности, сообщает, что именно по настоянию Ромуальда Оттон III основал в Перее монастырь Св. Адальберта (*Petrus Damiani. Vita sancti Romualdi. Cap. 30. P. 66*). Стремление к мученичеству как главный мотив миссионерской деятельности представлено Петром Дамиани в его рассказах о миссии самого Ромуальда и его учеников “в Венгрию”, а также о миссиях Бруно Кверфуртского к “руссам” и Бенедикта и Иоанна в “славянскую землю” (*Cap. 39, 27, 28*).
- ⁶⁶ Мистическое влияние мученика на обращение язычников или исправление грешников в сообществе, где он проповедовал, отчетливо просматривается, например, в изложении Петром Дамиани историй Бруно Кверфуртского и итальянских монахов Бенедикта и Иоанна. Гибель Бруно у “руссов” приводит к массовому обращению народа, а смерть итальянских монахов чудесным образом способствует очищению от грехов их убийц-грабителей (*Petrus Damiani. Vita sancti Romualdi / Ed. G. Tabacco. Cap. 27. P. 59–60; Cap. 28. P. 63–64; Sansterre J.-M. Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l’Aventin et l’expansion du christianisme dans le cadre de la ‘Renovatio Imperii Romanorum’ d’Otton III: Une revision // Revue bénédictine. 1990. Vol. 100. P. 93–506*).
- ⁶⁷ Бруно Кверфуртский отождествляет мученичество с проповедью Евангелия язычникам (*Tripla commoda quaerentibus viam Domini, hoc est: noviter venientibus de saeculo, desiderabile coenobium; matures vero et Deum vivum sitientibus, aurea solitudo; cupientibus dissolvi et esse cum Christo, evangelium paganorum. VQf. Cap. 2. P. 35*). Миссия у язычников сопряжена с ожиданием смерти, которой миссионер не должен страшиться (P. 36–37), а в дальнейшем развитии темы “добродетелей” мученическая смерть выступает как инвариант или атрибут миссии. Размышления о смерти как желанном итоге миссии (*desiderata mors, desiderium martyrium, purpurea spes*) пронизывают оба жития, прямо вкладываются в уста Войтеха и итальянских миссионеров.
- ⁶⁸ *Leclercq J. Saint Romuald et le monachisme missionnaire... P. 314–315*. См. также: *Fornaciari R. Romualdo di Ravenna, i suoi discepoli Benedetto di Benevento e Giovanni e il monachesimo missionario dell’età ottoniana // Ottone III e Romualdo di Ravenna. Impero, monasteri e santi asceti. Atti del XXIV Convegno del Centro studi avellaniti. Negarine di San Pietro in Cariano, 2003. P. 237–266*.
- ⁶⁹ См. также: *Wenskus R. Studien zur historisch-politischen Gedankenwelt Bruns von Querfurt. Münster 1956. S. 135.*; подробно этот вопрос рассматривается в диссертации: *Colin R. Saint Peter Damian’s Vita Beati Romualdi. Introduction, Translation and Analysis / King’s College. L., 1988* при анализе соответствующих глав жития. Иную точку зрения, в которой итальянские монастыри предстают как база миссионерской деятельности на востоке Европы в годы правления Оттона III см.: *Bosl K. Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom. Griechisch–Lateinisch–Slavische Kontakte in römischen Klöstern vom 6/7. bis zum Ende des 10. Jhs. // Beiträge zur Südosteuropa-Forschungen. München, 1970. S. 15–28; Idem. Probleme der Missionierung des böhmisch-mährischen Herrschaftsraumes // Cyrillo-Methodiana. Köln; Graz, 1964. S. 1–38*.
- ⁷⁰ В этом смысле характерна описанная Бруно Кверфуртским негативная реакция Ромуальда на решение одного из его учеников, Иоанна, покинуть общину ради миссии у славян-язычников, когда он указывает на пользу монашеского

- единения (*sede in cella quasi in paradise*), а также упоминание конфликта с Бенедиктом. VQf. Cap. 22/ 2. P. 83, 35–36.
- ⁷¹ *Sansterre J.-M.* Le monastère des Saints-Boniface-et-Alexis sur l’Aventin et l’expansion du christianisme dans le cadre de la ‘Renovatio Imperii Romanorum’ d’Otton III. Une révision // *Revue bénédictine*. 1990. Т. 100. P. 493–506.
- ⁷² Помимо Войтеха и Бруно Кверфуртского – монахов Сан Алессио (в случае последнего, также отшельнического сообщества Ромуальда), к ним можно отнести миссионеров в польских землях и мучеников Иоанна и Бенедикта, самого Ромуальда и его спутников (жители Петра Дамиани говорят, что их было 24 плюс два “архиепископа язычников”), отправившихся в “Венгрию”, а также упоминаемых только позднейшей традицией монахов первого чешского монастыря в Бржежнове, прибывших вместе с Войтехом из Рима ок. 992–993 гг.
- ⁷³ Толчком к миссии Бруно Кверфуртского (по его личному свидетельству) и Ромуальда (в изображении Петра Дамиани) было подражание предшественникам, пролившим кровь за Христа.
- ⁷⁴ *Epistola Brunonis ad Henricum regem...* P. 98
- ⁷⁵ *Kahl H.–D.* Compellere intrare. Die Wendenpolitik Bruns von Querfurt im Lichte hochmittelalterlichen Missions und Völkerrechts // *Zeitschrift für Ostforschung*. 1955. Bd. 4. S. 161 193, 360, 401 (переиздано в: *Idem.* Heidenmission und Kreuzzugsgedanke in der deutschen Ostpolitik des Mittelalters. Darmstadt. 1973); *Lotter Fr.* Christliche Völkergemeinschaft und Heidenmission... См. также классическую работу Р. Венкуса, указанную выше: *Wenskus R.* Op. cit.
- ⁷⁶ VA. Cap. 25. P. 31–32; Cap. 26. P. 32–33, а также в житии итальянских братьев: VQf. Cap. 2. P. 37 (*evangelizantes paganis non timeamus mori pro Christo*); Cap. 3. P. 38 ff; Cap. 13. P. 59.
- ⁷⁷ *Sosnowski M.* Kategorie związane z misją i męczeństwem ...S. 214–218 (здесь обсуждение историографии проблемы).
- ⁷⁸ В этом можно увидеть очевидное отличие Войтеха от Бруно Кверфуртского, который, если признать его авторство краткой поэмы, посвященной Оттону III (*Fried J.* Brunos Dedikationsgedicht), уже в молодости был приверженцем идеи обращения язычников, которую в последующем развил в трех своих главных произведениях – двух житиях и письме Генриху II.
- ⁷⁹ В качестве удачливого и эффективного миссионера, крестителя венгров и поляков, Войтеха характеризуют первые западнославянские хронисты: Козьма Пражский и Галл Аноним (Op. cit). Формула Козьмы – (а.а. 996) *Postquam insignis signifier Christi, presul Adalbertus, retibus fidei cepit Pannoniam simul et Poloniam, ad ultimum, dum in Pruzia seminat verbum Dei, hanc presentem vitam pro Christo feliciter terminavit martirio*. Lib. I. Cap. 31. P. 55–56 созвучна характеристикам святого в средневековой польской и чешской историографии. Адемар Шабанский (Op. cit.) называет Войтеха крестителем четырех славянских провинций. В польской агиографии и историографической традиции, начиная с Галла Анонима, он предстает как креститель отдельных польских земель, в том числе и Поморья, и создатель местных церковных организаций, первый архиепископ Гнезно, сам назначивший своим преемником брата Радима (Гауденция), основатель монастыря в Meserici (Мендзыжеч), ушедший к пруссам только после завершения христианизации Польши. Знает польская традиция и деятельность Войтеха как миссионера в Венгрии: помимо почерпнутых из венгерских источников XI–XII вв. сведений о крещении первого венгерского короля и святого Стефана и иных актах церковно-организационной и миссионерской деятельности, польские источники (*Tempore illo*. Cap. 7) уже в кон-

- ца XII в. включают оригинальный нарратив о борьбе Войтеха с язычеством в Венгрии. Венгерская традиция связала с именем святого крещение Стефана, а также его усилия по основанию церкви и крещению местного населения. Кроме того, с именем Войтеха была связана церковная деятельность его “учеников” и “спутников” в Польше и Венгрии.
- ⁸⁰ VP. Cap. 27 – в Гданьске (Поморье), VA. Cap. 24 – в Гнезно.
- ⁸¹ Эти действия Войтеха больше похожи на поведение епископа в землях, лишенных регулярной церковной организации, чем миссионера у язычником. См., например, характеристику первого Пражского епископа Титмара у Козьмы Пражского: (969) *Post haec presul Diethmarus ecclesias a fidelibus in multis locis ad Dei laudem constructas consecrat et populum gentilem baptizans quam plurimum facit Christo fidelem* (Cosmas. Lib. I. Cap. 24. P. 46).
- ⁸² О маршруте святого и предположительном месте его гибели см.: *Gawlas S. Der heilige Adalbert als Landespatron und die frühe Nationenbildung bei den Polen // Polen und Deutschland vor 1000 Jahren / Hg. Michael Borgolte. B., 2002. S. 201; Labuda G. Święty Wojciech ... S. 182ff.; Idem. Ein europäisches Itinerar seiner Zeit: Die Lebensstationen Adalberts // Adalbert von Prag – Bruckenbauer. S. 59–75.*
- ⁸³ *Sum nativitate sclavus, nomine Adalbertus, professione monachus, ordine quondam episcopus, officio nunc vester apostolus.* VP. Cap. 28. P. 42.
- ⁸⁴ Об описании миссии Войтеха в двух первых житиях святого и своеобразии текста Бруно Кверфуртского см.: *Wood I. The Missionary Life... P. 226ff; Pleszczyński A. The Birth of a Stereotype: Polish Rulers and Their Country in German Writings. C. 1000 A.D. Leiden, 2011. P. 150ff.*
- ⁸⁵ VA. Cap. 16. P. 19 (longior); P. 56 (brevior).
- ⁸⁶ Примечательно, что краткие и неоднозначные сами по себе сведения Бруно Кверфуртского служат своего рода точками опоры для истолкования в качестве достоверных данных поздней средневековой традиции (главным образом венгерской и польской) о деятельности Войтеха в этих землях.
- ⁸⁷ См., например: VQf. Cap. 10. P. 52. В житии итальянских миссионеров и в письме Генриху Бруно неоднократно упоминает Войтеха как покровителя и предшественника миссионеров.
- ⁸⁸ Помимо фразы о посещении Войтехом Венгрии, включенной в житие перед рассказом о втором уходе епископа в Рим, в краткой его редакции помещен лаконичный рассказ о том, что по прибытии в земли Болеслава Храброго, святой отправил послания в Венгрию местной правительнице и своему давнему другу и воспитателю Радле, который находился там. Ни обстоятельства ухода Радлы в Венгрию (наиболее вероятное объяснение – бегство туда после избиения Славниковцев), ни его связь с предполагаемыми планами Войтеха по христианизации этого региона в житии не раскрыты. Это выглядит как эпизод непосредственной подготовки к миссии у пруссов, в которой святой нуждался в верных спутниках (VA. red. brevior. Cap. 23. P. 61). Эти сведения Бруно вызывают доверие исследователей, поскольку были включены в редакцию, составленную уже определенно после собственной миссии агиографа у венгров.
- ⁸⁹ *Karwasińska J. Świadek szasów Chrobrego – Brunon z Kwerfurtu // Polska w Świecie / Ed. J. Dowiat. Warszawa, 1972. P. 91–105.*
- ⁹⁰ Оценка Болеслава в первом и втором житиях: *Pleszczyński A. The Birth. P. 149–153; Wood I. Wojciech-Adalbert z Pragi i Bruno z Kwerfurtu // Tropami Świętego Wojciecha. Poznań, 1999. S. 159–168.*

- ⁹¹ VA brevior. Cap. 22. P. 60: *Dei servorum mater*; ср. аналогичную оценку Оттона в Житии Пяти братьев: VQf. Cap. 7. P. 47–48 (... *monachorum pater, episcoporum mater* ...).
- ⁹² VA longior. Cap. 24. P. 29; brevior. Cap. 24. P. 61. Об участии Болеслава в подготовке миссии Адальберта Бруно пишет и в Житии Пяти братьев (VQf. Cap. 6. P. 41; Cap. 23. P. 74).
- ⁹³ VA. С. 34. P. 40. Ранее, упоминая Гнезно, Бруно говорит, что здесь покоится тело святого и творятся тысячи чудес: VA Cap. 24. P. 29–30. Гнезно как место упокоения “нового святого”, перенесенного туда Болеславом, упомянуто и в Житии Пяти братьев (VQf. Cap. 6. P. 41).
- ⁹⁴ *De terra Polanorum, quam Bolizlaus proximus christiano domino procurat, ad vos pro uestra salute venio*. VA longior Cap. 25. P. 32; в краткой редакции Болеслав уже прямо назван *christianissimus dominus* (P. 63).
- ⁹⁵ Любопытные параллели см.: *Banaszkiewicz J. Dwie sceny z zycia i z Żywotów sw. Wojciecha: misjonarz przed wiecem Prusów, martyrium biskupa // Księga pamiątkowa ku czci prof. Stanisława Byliny*. Warszawa, 2001. S. 17–37.
- ⁹⁶ Войтех подробно перечисляет, что именно обещает обращение: спасение от дьявола и ада, познание Спасителя, отказ от языческих обрядов и греховных обычаев, открытие пути спасения.
- ⁹⁷ VA. Cap. 26. P. 33–34. Характерно также и осознание необходимости долго жить среди местных обитателей, для того чтобы те могли привыкнуть к миссионерам. Важной чертой этого укоренения в среде язычников предстает и необходимость отказаться от внешних проявлений религиозности и культа.
- ⁹⁸ Написано в Польских землях в разгар многолетнего военного конфликта германского и польского правителей, начавшегося в 1002 г., сразу после смерти Оттона и избрания Генриха королем.
- ⁹⁹ О понятии *bellum iustum* у Бруно Кверфуртского и его связи с программой борьбы против язычников см.: *Görich K. Otto III*. S. 31–49.
- ¹⁰⁰ Ж. Леклерк в упомянутой статье о Ромуальде Равеннском не считает житие итальянских братьев апологией миссии у язычников.
- ¹⁰¹ См., например, VQf. Cap. 11, 17, 25; *Epistola Brunonis ad Henricum regem* ... P. 98, 101, 105.
- ¹⁰² VQf. Cap. 5, 8, 10, 13.
- ¹⁰³ *Wood I. Missionaries and the Christian Frontier. The Transformation of Frontiers From Late Antiquity to the Carolingians* / Ed. P. Walter, I. Wood, H. Reimitz. Leiden, 2001. P. 209–218.
- ¹⁰⁴ В письме Бруно Кверфуртского Болеслав Храбрый в укор германскому королю, развязавшему несправедливую войну с христианским правителем, предстает как образец заботы о распространении веры и как верный союзник предшественника Генриха II в войне с восставшими славянами-язычниками. Фактически, Болеслав приравнивается к двум образцовым для Бруно христианским владыкам – императорам Константину и Карлу Великому.
- ¹⁰⁵ *certe diligo eum ut animam meam, et plus quam vitam meam*. *Epistola Brunonis ad Henricum regem* ... P. 101.
- ¹⁰⁶ Похвалы и порицания германским правителям (Оттону II, Оттону III и Генриху II), щедро рассыпанные в сочинениях Бруно, имеют главным критерием оценки государя фактор следования интересам Церкви и нормам религиозного поведения или отступления от них.

- ¹⁰⁷ Историография проблемы германо-польско-чешско-венгерских отношений в последней трети X в. практически необъятна (см. примеч. 13).
- ¹⁰⁸ О проявлении симптомов новой “восточной политики” уже в период правления Оттона II и его жены Феофании см.: *Fried J. Theophanu und die Slaven: Bemerkungen zur Ostpolitik der Kaiserin // Kaiserin Theophanu. Begegnung des Ostens und Westens um die Wende des ersten Jahrtausends. / Hg. A. von Euw, P. Schreiner. Sigmaringen, 1993. Bd. 1–2; Lübke Ch. Regesten zur Geschichte der Slaven an Elbe und Oder (vom Jahr 900 an). B., 1984–1988. Bd. 1–5; Europas Mitte... Stuttgart, 2000. Bd. 1–3.*
- ¹⁰⁹ Galli Anonymi Cronica. Lib. 1, Cap. 6. P. 20. О церковно-правовой стороне Гнезненской встречи см.: *Görich K. Ein Erzbisum in Prag oder in Gnesen? // Zeitschrift für Ostforschung. 1991. Bd. 40. S. 10–27; Strzelczyk J. Niemiecki glos o Ziezde Gnieznienskim // Czasopismo Prawnohistoryczne. 1991. R. 43. S. 144–151 и др.*
- ¹¹⁰ Титмар Мерзебургский весьма лаконично сообщает о создании архиепископства и коронации Стефана императором. *Thietmari merseburgensis episcopi Chronicon / Hg. W. Trillmich // Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters. Berlin, 1955. T. IX, Lib. IV, Cap. 59. P. 38.*
- ¹¹¹ Об уровне христианизации региона свидетельствуют характеристики авторов X–XI вв. (в том числе и авторы житий Войтеха), в целом отражающие топоним *mali christiani*.
- ¹¹² Адам Бременский, Гельмольд, Галл Аноним, Петр Дамиани, интерполяция в Хронике Адемара Шабанского и др.
- ¹¹³ К числу типичных характеристик Болеслава Титмаром можно отнести: *dux corruptus, infaustus, instabilis*.
- ¹¹⁴ Как, например, в ситуации с почитанием миссионеров-мучеников Войтеха и Бруно: *Thietmari merseburgensis episcopi Chronicon. Lib. IV, Cap. 28 (19). P. 144; Lib. VI, Cap. 94–95. P. 342–344.*
- ¹¹⁵ Поздняя традиция в целом сохраняет восприятие Войтеха как самостоятельного действующего миссионера, а местные правители (Болеслав Храбрый, Стефан) лишь “принимают” его.
- ¹¹⁶ Петр Дамиани пишет, что польский князь сам обратился к императору с просьбой прислать в свои земли миссионеров. Бруно Кверфуртский говорит исключительно об инициативе императора. *Petrus Damiani. Vita Romualdi. Cap. 28. P. 61; VA. Cap. 2, 3. P. 34 ff.*
- ¹¹⁷ Более того, даже об Оттоне III как инициаторе миссии Войтеха говорит только интерполятор Адемара Шабанского.
- ¹¹⁸ *Kristiánova legenda / Příprava vydání Jaroslav Ludvíkovský; překlad Jaroslav Ludvíkovský. Praha, 1978. С. 1–2, P. 15–18.* Источниковедческому, филологическому и историческому анализу этого текста посвящено бесконечное число исследований. Лучшие историографические обзоры см.: *Fiala Z., Třeštík D. K názorům O. Králíka o václavských a ludmilských legendach. // Československý časopis historický. 1961. N 4. S. 515–532; Graus Fr. Der Herrschaftsantritt St. Wenzels in den Legenden // Ostmitteleuropa in Geschichte und Gegenwart: Festschrift f. G. Stökl. Köln; Wien, 1977. S. 287–300; Králík O. Kosmova kronika a předchozí tradice. Praha, 1976; Ludvíkovský J. The Great Moravia Tradition in the 10th Cent: Bohemia and Legenda Christiani. // Magna Moravia. Brno, 1965. P. 525–566.*
- ¹¹⁹ Относительно даты происхождения легенды разброс высказанных в ходе долгой полемики мнений простирается от конца X до середины XIV в. Относи-

тельно места происхождения более или менее однозначно указывается Чехия, однако называются разные институции или сообщества, заинтересованные в его создании.

- ¹²⁰ См. безоговорочное признание этой атрибуции в последнем большом исследовании Д. Тржештика, посвященном главным образом анализу ранних источников по чешской истории: *Třeštitk D. Počátky Přemyslovců*. Praha, 1998 и в его статьях, указанных выше.
- ¹²¹ О возможном сохранении традиции о моравском происхождении чешской Церкви и государства у чешского духовенства X в. см.: *Graus Fr. Slovanská liturgie a písemnictví v Přemyslovských Čechach 10 stol. // Československý časopis historický*. 1966. Т. 4. S. 473–496.
- ¹²² Отталкиваясь от Легенды Кристиана, исследователи говорят о защите Пражским епископом своих прав на незадолго до того присоединенную Моравию и его борьбе с притязаниями баварского епископства в Пассау на церковную юрисдикцию в Паннонии и Моравии (скрытая полемика легенды с так называемыми Фальшивками Пилгрима – серией поддельных документов, подготовленных епископом Пассау между 971–985 гг.).
- ¹²³ В частности, истоки идеологии возрождения кирилло-мефодиевского и греко-славянского наследия усматриваются как в специфике внутреннего развития чешского общества X в., так и во влиянии греко-латинского монашеского сообщества Италии, в котором Войтех провел годы своего изгнания: *Bosl K. Das Kloster San Alessio auf dem Aventin zu Rom; Fried J. Theophanu und die Slawen; Králík O. Slavinkovske interludium...; Třeštitk D. Počátky Přemyslovců*. S. 175, 517.
- ¹²⁴ В отличие от большинства апологетов Войтеха как большого церковного политика и идеолога (И. Фрид и О. Кралик) Д. Тржештик видит в Легенде Кристиана прежде всего отражение больших политических и церковных планов чешского князя Болеслава II (ок. 972–999).
- ¹²⁵ Единственным документом, связывающим Войтеха с подтверждением или расширением прав его епархии, является поддельный диплом, якобы выданный ему Оттоном I, содержащий описание границ Пражского епископства и включенный в состав диплома 1085 г., полученного епископом Гебхардом от императора Генриха IV (Cosmas. Lib. II, Cap. 37. P. 134–140). Спор о соотношении аутентичной и фальсифицированной информации в этом документе, равно как и о его происхождении остается открытым. *Třeštitk D. Die Gründung des Prager und des mährischen Bistums ... S. 407–410; Přemyslovcí. Budování českého státu*. S. 91–93; *Fried J. St. Adalbert, Ungarn und das Imperium Ottos III...* S. 124, 137. Более подробный анализ в статьях, опубликованных в сборнике: *Millenium dioecesis Pragensis 973–1973*. Köln; Graz, 1974.
- ¹²⁶ *Bütner H. Erzbischof Willigis von Mainz (1075–1011) // Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte am Rhein, Main und Neckar / Hg. A. Gerlich. Darmstadt, 1975*. S. 301–313 ; *Görlich K. Otto III Romanus Saxonius et Italicus...* S. 123ff.
- ¹²⁷ VP. Cap. 18, 22; VA. Cap. 15, 18.
- ¹²⁸ К числу таких инициатив, безусловно, можно было бы отнести намерение о повышении статуса Пражской кафедры до архиепископства или планы значительного расширения территорий, подчиненных ее юрисдикции как центра миссионерской деятельности. Из истории X в. известно несколько весьма длительных и упорных конфликтов между церковными центрами, приобретавших острые формы, несмотря на вмешательство императора или

пап. Сведения об этом зафиксированы в историографической традиции и в официальных документах. Как правило, это было связано с ситуациями, в которых заинтересованными лицами выступали амбициозные и влиятельные епископы. Майнцские архиепископы в оттоновский период были втянуты, как минимум, в два таких конфликта, в том числе и с участием Виллиги-за. Сохранились свидетельства и о весьма непростом процессе достижения договоренностей с главой Регенсбургской епархии, которой ранее принадлежали права над Чехией, относительно основания Пражского епископства. *Althoff G.* Otto III. Darmstadt, 1996. S. 160–168; *Büttner H.* Die Mainzer Erzbischöfe Friedrich und Wilhelm und das Papsttum des 10. Jahrhunderts // *Geschichtliche Landeskunde. Festschrift Johannes Bärmann.* Wiesbaden. 1966. S. 1–26; *Tréštik D.* Die Gründung des Prager und des mährischen Bistums...

¹²⁹ Ни один из агиографов не указывает иных причин конфликта, чем нарушение Войтехом норм канонического права и церковной дисциплины. Сомнительным намеком на то, что у Войтеха были некие амбиции, превышающие его формальные полномочия епископа, можно считать информацию Козьмы Пражского (*Lib. I. Cap. 28* (а.а. 984) о том, что Войтех “словно архиепископ” осуществил ритуал возложения короны на голову императора и отслужил мессу во время празднования Рождества.

¹³⁰ Повествование о миссии Войтеха у пруссов занимает значительно больший объем жития Бруно, чем в тексте его предшественника, и содержит много подробностей, отсылающих к личному опыту организации миссии у язычников. *VA. Cap. 22–34. P. 27–41.*

¹³¹ Темы участия императора в организации “восточной” миссии и сотрудничества с польским князем впервые появляются в сочинениях Бруно Кверфуртского. Он связывает их не столько с фигурой Войтеха, сколько с позднейшей подготовкой миссии итальянских отшельников в польских землях. Авторы XI в., опиравшиеся на сочинения Бруно или “память” о нем, придают несвойственную ранним текстам определенность мотиву инициативы Оттона III в подготовке миссии Войтеха. Петр Дамиани в житии Ромуальда сообщает о том, что организация миссии итальянских монахов была результатом совместных усилий Оттона и Болеслава, однако инициатива – просьба отправить монахов в Польшу – исходила от последнего. *Vita sancti Romualdi. Cap. 28. P. 61.* В этом сочинении, написанном в середине XI в., отношения Бруно и Оттона характеризуются как близкие и связанные с общностью религиозных интересов, в том числе пониманием важности обращения язычников. *Vita sancti Romualdi. Cap. 22–28.*

¹³² *Passio* из Тергернзее, текст сохранившийся в единственной рукописи конца XI в. *Sanctus Adalbertus P. 705–706.*

¹³³ *Ademari Chronicon...* P. 129.

¹³⁴ О путешествии Оттона в Польшу с целью почитания святого и приобретения его останков см.: *Tranclatio sancti Adalberti (Hoc autem quod).* P. 708; *Miracula sancti Adalberti martiris (Post mortem vero)* / Hg. G.H. Pertz // *Monumenta Germaniae Historica.* Hannover, 1841. T. IV. S. 615–616. Ранние источники (Титмар Мерзебургский, германские анналы, Бруно Кверфуртский), сообщая о смерти святого и/или Гнезненском паломничестве Оттона пишут о Пражском епископе как о новом святом и мученике, появление которого радость и большое событие. Паломничество императора вызвано исключительно благочестивыми мотивами (*causa orandi* – указана всеми современниками),

а “практическое значение” святого связано исключительно с его небесным патронатом (над миссионерами, местной Церковью, Болеславом и его землями, императором).

¹³⁵ Упоминание помощи Болеслава Войтеху и/или выкупа польским князем реликвий святого у язычников есть почти во всех исторических или агиографических текстах, начиная с первых житий.

¹³⁶ Об успехах Войтеха в Польше и Венгрии пишет интерполятор Адемара; эта тема проходит через все важнейшие исторические и историко-агиографические сочинения Чехии, Польши и Венгрии XII–XIII вв.

¹³⁷ В качестве такового Войтех последовательно предстает в польской традиции, начиная с Хроники Галла Анонима.

¹³⁸ К авторитету фигуры Войтеха обращаются представители разных чешских церковных институций (Пражская епископская кафедра, Вышеградский капитул, Бржегновский монастырь) при отстаивании своих интересов, что зафиксировано в средневековой историографической традиции и в юридических памятниках.

IMITATIO CHRISTI В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ

Imitatio Christi – “подражание Христу” – теологическая максима, которая оказывала влияние на самые разные сферы жизни западноевропейского общества вплоть до его секуляризации. *Imitatio* как способ воплотить на практике определенный этический образец нельзя в полной мере считать изобретением средневековой культуры. Идеи подражания человеку выдающихся достоинств, мудрому, храброму или благочестивому – тому, кто заслуживает быть примером для других, всесторонне представлены уже в иудейской и греко-римской литературе. С первого столетия новой эры произведения христианских авторов встраиваются в эту богатую традицию, причем можно наблюдать не только континуитет идеи, но и жанровое родство античной биографии и первых текстов христианской культуры, Евангелий¹.

Помимо теологии, осмысление понятия *imitatio Christi* было тесно связано с формированием и развитием религиозной дидактики. Новозаветные описания жизни Христа и заповеданных им нравственных норм стали основой содержания той самой поведенческой модели “подражания Христу”, которая в идеале должна была определять жизнь всякого благочестивого христианина, его “путь во Христе”. *Imitatio Christi* стало центральным понятием и в церковной истории: вся она воспринималась Отцами Церкви и богословами более поздних эпох как история Иисуса, который продолжает действовать в мире². А поскольку Евангелия оставляют возможность для всех поколений верующих по-своему воспринимать и толковать образ Христа, подражание Ему никогда не принимало формы застывшего над временем канона, а изменялось на протяжении столетий вместе с обществом. Более того, в разных культурных сферах – в христианской литературе и в изобразительном искусстве, в церковном ритуале и светском

церемониале, в религиозных практиках индивидов и групп – оно обретало собственные формы репрезентации, а значит, было топосом – подвижной формой мышления, речи и социальной коммуникации, всякий раз наполняемой обновленным, свойственным эпохе содержанием, однако понятным современникам и ожидаемым ими³.

Многообразие форм и дискурсов, в которых “подражание Христу” нашло воплощение, стало предметом интереса историков, философов, филологов, теологов, историков права. Ориентированные на определенную дисциплину, подобные исследования, как правило, посвящены какому-либо одному аспекту изучения *imitatio Christi*⁴, или же анализируемые проблемы фокусируются на конкретном временном отрезке, ограничиваются географией определенного региона⁵.

Чтобы представить относительно целостную картину, своего рода краткую историю *imitatio Christi*, редколлегия “Одиссея” публикует материалы конференции “*Imitatio Christi* в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени” (ИВИ РАН, апрель 2013⁶). На вопросы, в чем именно состояло “подражание Христу” в разные исторические периоды, в разных жанрах средневековой словесности, от назидательных сочинений до мистических откровений, или в разных сферах жизни, отвечали специалисты из нескольких областей гуманитарного знания. Нашей целью было хотя бы бегло проследить, как меняются акценты на той или иной составляющей образа Христа от Античности к Средневековью и раннему Новому времени, выяснить, насколько индивидуальной могла быть интерпретация “подражания Христу” и какие литературные образцы или, напротив, обстоятельства современной авторам действительности могли на нее влиять.

В ходе обсуждения обнаружился ряд интересных деталей. В первых, это особенности истории самого термина *imitatio Christi*. Например, он далеко не всегда используется (и даже упоминается) в источниках как обобщающее понятие, “модель”, хотя речь в них идет именно о “подражании”⁷. Евангелия и вслед за ними христианские теологи поздней Античности предпочитают говорить о *следовании* (ἀκολουθεῖτω) Иисусу⁸. Эта традиция сохраняется и в житийной литературе, хотя “следование” понимается уже не в буквальном смысле (ср.: Ин. 1: 35–37), а как “следование примеру”, “жизнь во Христе”. Святой – “подражатель” (*imitator*) Христа и “его святых”, но само “подражание” являет себя исключительно в опосредованной форме – как рассказ о “добродетелях и примерах” (*virtutes et exempla*), без эксплицитно сформу-

лированных параллелей с жизнью Иисуса⁹. Само словосочетание “*imitatio Christi*” как относительно абстрактное понятие, содержание которого может варьироваться, появляется в трудах западноевропейских богословов только после X в.: им обозначаются и конкретные “дела” (пост, обуздание страстей), и определенный ход мыслей (например, как взрастить в своем сердце любовь)¹⁰. Лишь на исходе Средневековья термин окончательно закрепляется в литературной традиции и входит в повседневную жизнь верующих благодаря одноименному трактату теолога Фомы Кемпийского. Под “подражанием Христу” в нем подразумевалась вполне конкретная программа наставлений для благочестивых христиан, клириков и мирян. Исключительная популярность этого сочинения во всем христианском мире¹¹ имела два отдаленных во времени последствия. С одной стороны, в современной справочной литературе термин *imitatio Christi* стал прочно ассоциироваться с произведением Фомы Кемпийского, что может ввести в заблуждение исследователя. Но, с другой стороны, став широкоупотребимым, понятие *imitatio Christi* вошло в научный аппарат исторических дисциплин: в историю теологии – как общее обозначение соответствующей теологемы, в историю агиографии – как литературная модель, в соответствии с которой строится все жизнеописание святого.

Далее, выяснилось, что у “подражания Христу” есть свои “границы дозволенного”. И то, что выходит за них, – это уже отнюдь не благочестивое, а соревновательное подражание, *aemulatio*, предпринимаемое дьяволом. Как отмечает А.Е. Махов, подражая божественным деяниям и установлениям, дьявол стремится их превзойти, но на деле лишь искажает, а потому всякий раз терпит поражение в своем стремлении сравняться с Богом и оказывается посрамлен.

К сожалению, далеко не все аспекты многогранной темы *imitatio Christi* нашли отражение в публикуемых статьях. Но общие контуры смысловых полей “подражания” были намечены. Во многом они определяются не только религиозной ментальностью отдельных эпох, но и жанром источников.

“Подражание Христу” становится основополагающим принципом жизни для верующих с момента образования первых христианских общин. Это, как полагает Д. Кейпс, было одним из существенных импульсов к написанию Евангелий, а они, в свою очередь, дали нарративное определение того, что значит “следовать за Христом”. Античная литература эпохи гонений на хри-

стиан центральным элементом подражания сделала идею самопожертвования – мученическую смерть за веру.

Параллельно в патристике развивалась и “теология *imitatio*”, прежде всего у Августина. Он сделал акцент на божественном смирении¹², следуя которому, можно достичь единения с Богом, слияния с ним в “небесном отечестве” (в поздних сочинениях это единение трактуется в мистическом ключе). В русле телеологии Августина Григорий Великий формулирует новую модель святости, “жизнь праведников” *vita iusti*, которую вплоть до позднего Средневековья будет развивать бенедиктинская агиография. Подобно Христу, давшему пример следования Господней воле как единственному условию спасения души (Мф. 7:21), праведники учатся распознавать и исполнять ее во всех перипетиях жизни, продвигаясь по пути, указанному Иисусом. Как показала Ю.Е. Арнаутова, теологема *imitatio Christi* в бенедиктинских житиях еще не выходит за рамки новозаветного учения о добродетелях (*virtutes*) – этического кодекса христианина. Однако как литературная модель, определяющая композиционную схему житийного текста и структуру образа святого, *imitatio Christi* интенсивно развивается и уже к X в. существенно усложняется: агиографы ищут руку Провидения во все более неожиданных сюжетах из жизни своих героев, так что современному исследователю порою с трудом удастся выявить иллюстрируемые этими сюжетами добродетели и евангельские параллели.

К XIII столетию на фоне углубления внутренней религиозности и поиска индивидуальных путей общения с Богом в интерпретации *imitatio Christi* все более явственно дает о себе знать мистическая составляющая, восходящая к разным направлениям христианской философии. Так, находит продолжение традиция “подражания”, обозначенная еще Григорием Нисским и выдвигающая на первый план тему любви к Господу (*caritas Dei, amor Dei*) – путь к его познанию. Само оно трактуется как мистическое единение с Богом, постижение Бога “опытным путем” – душевно и телесно, посредством религиозных переживаний, аскетических и экстатических практик¹³. Примеры подобного опыта в преддверии эпохи “нового благочестия” (*devotio moderna*) разбирает М.Р. Ненарокова. У Мехтильды Хакеборнской (XIII в.) молитва, понимаемая как акт любви к Господу, сопряжена с острым переживанием “присутствия” ее рядом с Христом, что дает ей возможность еще глубже познать Бога и его Премудрость.

На традицию христианской мудрости как “подражания Христу”, уходящую корнями к апостолу Павлу, Бернарду Клервоскому

и Бонавентуре, ориентированы сочинения доминиканца Генриха Сузо (XIV в.), о которых речь шла в докладе М.Л. Хорькова¹⁴. Центральная тема мистики Сузо – созерцание Страстей Христовых – трансформируется в учение о “подражании Христу”, причем обе темы концептуально суммируются в его своеобразной *philosophia spiritualis*. Для Генриха Сузо *imitatio Christi* – это не внешнее подражание страданиям Христа, а внутреннее распятие самого себя, обнаружение смысла Страстей Христовых в сокровенных глубинах человеческого сознания и запечатление их в человеческой душе. Такое “подражание”, подобное внутреннему преображению человека, мудрости обнаружения истины, впоследствии оказало большое влияние на практику *imitationis Christi* в контексте движения “нового благочестия” (*devotio moderna*) в Нидерландах, Германии, Франции, Италии, Испании и др. странах.

“Новым” или “современным” это благочестие верующие в XIV–XV вв. стали обозначать по контрасту с прежними формами благочестивой жизни, в идеале возможной только в рамках традиционных монашеских орденов. Отныне путь к Богу мыслился куда более коротким и простым, как в апостольской Церкви: через повседневную добродетельную жизнь, самоконтроль, духовные упражнения, размышления о земной жизни Христа. Пример Христа, несущего свой Крест, стал для верующих не только своего рода критерием каждодневной этической самооценки, но и ободрением, а “следование” ему – непосредственным переживанием трансцендентного, созерцанием “Господа, который во мне”¹⁵. Это центральная установка главного сочинения из круга *devotio moderna* – “De imitatione Christi” Фомы Кемпийского. Отчасти ее можно объяснить реакцией на оторванную от жизни спекулятивную схоластическую теологию позднего Средневековья. Фома Кемпийский призывал не столько рассуждать о вере и благочестии, сколько учиться им: новому благочестию, писал он, не нужно знать о понятии “раскаяние”, ему нужно чувствовать раскаяние.

В позднее Средневековье и в начале Нового времени тема *imitatio Christi* постепенно выходит за рамки в строгом смысле религиозных литературных жанров. Эта тенденция отчетливо прослеживается, например, в корпусе разнообразных текстов XV–XVII вв., посвященных эпопее Жанны д’Арк. О.И. Тогоева использует материалы обвинительного и оправдательного процессов, хроник, исторических и художественных произведений для анализа тех аспектов “подражания Христу” и параллелей с его жизнью, которые актуализируются в конструируемом ими об-

разе (или образах) французской героини. Как “подражатель Христа” Орлеанская Дева предстает в этих текстах в роли мученицы и триумфатора, спасителя и истинного пророка, который сам исполняет полученное откровение и жертвует собой ради спасения мира.

И, наконец, если взять еще более широкий контекст и рассматривать *imitatio Christi* как вариацию масштабной темы *imitatio Dei*, “подражания Богу”, то конфессиональный аспект отходит на второй план. *Imitatio* как этическая идея жизненного подражания образцовой личности – базовая категория культуры. Читатель, безусловно, заметит общие черты *imitatio Christi* с концепцией *imitatio Dei* у еврейского религиозного философа и ученого XII – начала XIII в. Маймонида, которую исследует в своей статье Х. Крайсель. По сути это все тот же путь к человеческому совершенству, который ведет к бессмертию души и единению с Господом. При этом Маймонид считает, что высшая ступень этого пути – совершенство интеллекта. Чтобы приблизиться к постижению “Того, Кто непостижим”, индивид должен не только вести добродетельную жизнь, творя, как заповедано Господом, “милость, правду и суд на земле”, но и обладать достаточной глубиной понимания, почему следует поступать именно таким образом.

Разумеется, нельзя говорить о том, что интерпретация *imitatio Christi* в традиции философского познания Бога, в христианской дидактике (в разных ее формах) и в текстах иных жанров складывается в некую последовательную линию развития, “эволюцию”. Напротив, в синхронном срезе культуры всякий раз обнаруживается сосуществование разных образцов, часто взаимопроникающих. К тому же в других дискурсах – в изображениях¹⁶, в литургии и в литургической практике, в церемониальном оформлении придворной жизни – *imitatio Christi* обретает специфические для этих сфер и имеющие собственную динамику формы. О них речь шла в двух докладах, к сожалению, оставшихся неопубликованными: А.А. Ткаченко “*Imitatio Christi* в средневековом латинском богослужении” и О.Г. Ульянова “Крещальные аллюзии при интронизации византийских василевсов”.

Imitatio Christi как подражание священнослужителей во время совершения различных чинопоследований тем или иным действиям Иисуса Христа, описанным в Евангелиях, теологически обосновывается учением о посредничестве Христа между Богом и верующими, т.е. Церковью, с одной стороны, и образом Христа-Первосвященника (Евр. 4: 14–16; 5) – с другой. Поэтому все литургические действия, прежде всего таинства, производят-

ся священником “от лица Христа” (*in persona Christi*). Уже в IV в. появляется крещальная формула от первого лица – “Крещу тебя во имя Отца, и Сына, и Святого Духа” (*Ego te baptizo...*). *Ego* здесь относится не только к священнику, но и к Христу. Наиболее интенсивно мистериальная символика проникает в чин мессы, в центре которой – таинство евхаристии, понимаемое как воспоминание о жертве Христа (*sic творите в Мое воспоминание* (Лк. 22: 19; 1 Кор 11: 25)). В рамках богослужения Страстной недели также повторялись сцены из евангельской истории (омовение ног учеников, поездка на осле). Эта тенденция толковать “подражание Христу” как ритуальное воспроизведение священником того, что Христос совершил телесно на земле, особенно наглядно проявилась у каролингского литургиста Амалария Мецского. Все чинопоследование мессы он излагает как историю жизни и деяний Иисуса – от входа в храм священнослужителей как образа Боговоплощения до общего исхождения после заключительной формулы *Ite missa est* как образа Вознесения. Однако подобные буквальные параллели между действиями священников и деяниями Христа были характерны главным образом для христианской Античности и раннего Средневековья. По мере развития теологической мысли и литургики практическая реализация *imitatio Christi* в богослужении все более затруднялась. Во-первых, потому что чин мессы сформировался гораздо раньше и органично наложить на него евангельские образы в хронологической последовательности не получалось (также и из-за нелинейной композиции Евангелий), а во-вторых, такой подход к богослужению входил в противоречие с богословием таинств, которое изначально разрабатывалось в виде отдельной традиции.

Imitatio Christi в форме воспроизведения событий из жизни Христа имело место и в церемониалах средневековых монархов, где наделялось специфической функцией манифестации божественного происхождения верховной власти. Один из наиболее ярких примеров – *imitatio Christi* в византийском чине венчания на царство императоров в XI–XII вв. Центральным элементом ритуала было возложение десницы Иоанна Предтечи – особо почитаемой в Византии реликвии. Это прямая параллель с евангельским рассказом о крещении Христа: василевс выступал зримым подобием Царя царствующих, а сам чин интронизации полностью соотносился с крещальным таинством.

Публикуемые ниже тексты далеко не исчерпывают то разнообразие вопросов, которые можно было бы поставить в рамках темы *imitatio Christi*. В будущем нам хотелось бы расширить круг

жанров источников, обратиться к иным дискурсам, сравнить западную, сирийскую, византийскую, русскую традиции, поэтому, как обычно, редколлегия приглашает авторов для продолжения разговора.

¹ Подробнее об этом см. открывающую раздел статью Д. Кейпса и библиографию из примеч. к ней № 1, 1–3, 5, 8.

² См.: *Schmidt K.D.* Kirchengeschichte als Christushesgeschichte: Zur Grundlegung der Kirchengeschichte // *Gesammelte Aufsätze*. Göttingen, 1967. S. 314–325. Цит. по: *Milchner H.J.* Nachfolge Jesu und Imitatio Christi: Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze. Münster u.a., 2004. S. 4.

³ О подвижности топоса и зависимости его интерпретации от актуальных интересов общества (группы) 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, особенно с. 199–204, 206.

⁴ Вот некоторые примеры: *Kim S.* *Imitatio Christi* (1 Corinthians 11:1): How Paul Imitates Jesus Christ in Dealing with Idol Food (1 Corinthians 8–10) // *Bulletin for Biblical Research*. 2003. № 13(2). P. 196–226; *Hibbs Th.* *Imitatio Christi* and the foundations of Aquinas's ethics // *Communio. International Catholic Review*. 1991. Vol. 18(4). P. 556–573; *Webster J.B.* The Imitation of Christ // *Tyndale Bulletin*. 1986. № 37. P. 95–120. *Telesko W.* *Imitatio Christi* und Christoformitas – Heilsgeschichte und Heiligengeschichte in den Programmen hochmittelalterlicher Reliquienschreine // *Hagiographie und Kunst: Der Heiligenkult in Schrift, Bild und Architektur* // Hrsg. von G. Kerscher. Berlin, 1993. S. 369–384.

⁵ См.: *Perry N.* *Imitatio Christi: The Poetics of Piety in Early Modern England*. Notre Dame, 2014; *Kwon S.G.* Christ as Example: The *Imitatio Christi* Motive in Biblical and Christian Ethics. Uppsala, 1988; *Van der Merwe D.G.* *Imitatio Christi* in the Fourth Gospel // *Verbum et Ecclesia*. 2001. № 22(1). P. 131–148; *Marini A.* “Vestigia Christi Sequi” or “Imitatio Christi”: Two Different Ways of Understanding Francis of Assisi's Gospel Life // *Greyfriars Review*. 1997. № 11(3). P. 331–358; *Purkis W.* Elite and Popular Perceptions of *imitatio Christi* in Twelfth-Century Crusade Spirituality // *Studies in Church History*. 2006. № 42: Elite and Popular Religion / Ed. K. Cooper, J. Gregory P. 54–64. Особенно удачный пример сравнительного анализа понятий *следования Иисусу* и *imitatio Christi* в теологии – относительно недавняя работа: *Milchner H.J.* Nachfolge Jesu und Imitatio Christi: Die theologische Entfaltung der Nachfolgethematik seit den Anfängen der Christenheit bis in die Zeit der devotio moderna – unter besonderer Berücksichtigung religionspädagogischer Ansätze. См. также: *Betz H.D.* Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament. Tübingen, 1967.

⁶ Автор идеи и организатор – А.Б. Герштейн.

⁷ Почему так происходит, см., например: *Van der Merwe D.G.* Op. cit. P. 132 и библиографию, приведенную в примеч. № 1 к его статье.

⁸ См. призыв Иисуса в Мк. 8:34.

⁹ См. статью Ю.Е. Арнаутовой в данном разделе.

¹⁰ Об этом – статья М.Р. Ненароковой.

- ¹¹ Данные о распространенности списков и инкунабульных изданий “*De imitatione Christi*” и их “географии” см. ниже, в статье М.Г. Логутовой. Ср. также: *Стрижев А.Н.* Фома Кемпийский в России // Богословские труды. 2005. № 40. С. 368–384.
- ¹² “*Deus propter te humilis factus est. Puderit te fortasse imitari humilitem hominem, salutem imitare humilitem Dei*”. S. Aurelius Augustinus Hipponensis Episcopus. In Joannis Evangelium. Tract. XXV. 16. / Ed. D.A.B. Caillau, D.M.N.S. Guillon // *Collectio Selecta SS. Ecclesiae Patrum. T. CXXII: Sancti Aurelii Augustini Hipponensis Episcopi Opera, Pars. III. Parisiis, 1838. P. 292.*
- ¹³ Ряд полезных наблюдений по этой теме можно найти в публикуемом в данном томе реферате М.Ю. Реутина книги П. Динцельбахера “Средневековая мистика в Германии и Нидерландах”.
- ¹⁴ К большому сожалению редакции, доклад М.Л. Хорькова “Генрих Сузо: от созерцания Страстей Христовых – к подражанию Христу” не публикуется. О мистике Генриха Сузо в интересующем нас ключе писал и М.Ю. Реутин: *Реутин М.Ю.* “*Imitator Christi*”: жизнь и творчество немецкого мистика Генриха Сузо // Генрих Сузо. Exemplar / Пер. и комм. М.Ю. Реутин. М., 2014. С. 412–418. См. об этом также: Мехтильда Магдебургская. Перевод и исследования / Автор-сост. Н.А. Ганина. М., 2014.
- ¹⁵ *Thomae Nemerken a Kempis, De imitatione Christi*, IV, 13; нижеследующая цитата – *Ibid.* I, 1; IV, 9). См.: *Thomae Nemerken a Kempis. De imitatione Christi. Londini, 1867. P. 330, 4, 314.*
- ¹⁶ См. публикацию в предыдущем выпуске “Одиссея”: *Воскобойников О.С.* Снова о теле короля. Некоторые особенности поэтики Оттоновской книжной миниатюры // *Одиссей. Человек в истории.* 2013. М., 2014. С. 177–204.

Д.Б. Кейнс*

IMITATIO CHRISTI

И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ

УДК 94(4+7)

Автор этой статьи считает, что Евангелия относятся к жанру античной биографии, назначение которой состоит в том, чтобы давать читателям и слушателям пример для подражания. Литературный и культурный этос периода формирования раннего христианства подготавливал первых учеников “подражать Христу”, когда бы Евангелия ни читались на литургии. В действительности, этические предписания “поступай как Он поступал”, “подражай Христу” или даже “следуй за мной” требовали определения с помощью повествования.

Поэтому *imitatio Christi* дало важный импульс к написанию Евангелий, а они, в свою очередь, дали нарративное определение того, что же это означало – следовать за Христом.

Ключевые слова: жанр Евангелий, подражание, ученичество, Евангелие от Марка, мученичество, почитание.

Keywords: Gospel genre, imitation, discipleship, Gospel of Mark, martyrdom, worship.

Исследователи, проделавшие в последние несколько десятилетий значительную работу, пришли к однозначному выводу о принадлежности Евангелий к жанру античной биографии. Хотя Рудольф Бультман утверждал, что Евангелия не имеют никаких параллелей в греко-римской литературной традиции¹, что они, возникнув на пересечении керигмы² и мифов об Иисусе, представляют собой продукт творчества ранней Церкви³, современные ученые выдвинули серьезные возражения против выводов Бультмана. Так, например, Гельмут Кёстер приходит к выводу о том, что Марк был первым, кто создал “жизнеописание Иисуса” по примеру биографии пророка⁴. Как и в других ветхозаветных пророческих текстах, в Евангелии от Марка собраны более ранние сведения, и начинается оно с призвания во время крещения Христа и начала Его пророческой миссии: “Ты Сын Мой возлюбленный...” (Мк.

* Д-р Д.Б. Кейнс – научный сотрудник Центра им. Томаса Нельсона Теологического ф-та Баптистского университета Хьюстона (Thomas Nelson Research Professor in the Department of Theology at Houston Baptist University). Перевод статьи публикуется с любезного согласия автора. Оригинальное изд.: *Capes D.B. Imitatio Christi and the Gospel Genre // Bulletin for Biblical Research. 2003. № 13(1). P. 1–19.*

1:11). И Он обходит Галилею, возвещая послание Божье, и находит высшее оправдание своего служения по ту сторону своих страданий и смерти.

В своей книге *Жанр Евангелий: Биографический характер Евангелия от Матфея*⁵ Филипп Шулер замечает, что в греко-римском мире был такой тип жизнеописания, как энкомий, или хвалебное жизнеописание. Цель этого жанра заключалась в том, чтобы вознести хвалу героям сочинений подчеркнув их величие и характер. Евангелия, утверждает Шулер, соответствуют этой парадигме. В них не только провозглашается, что Иисус Христос – Сын Божий и содержится хвала Ему, но также из Него делают пример, достойный подражания (зд.: emulation)⁶.

Одним из наиболее тщательных исследований, в которых делается попытка доказать, что Евангелия действительно относятся к жанру греко-римских βίαι, является книга Ричарда Барриджа *Что такое Евангелия? Сравнительный анализ Евангелия и греко-римской биографии*⁷. Рассмотрев и проанализировав имеющиеся научные работы по проблеме жанра, Барридж предлагает собственное решение, применяя методологии теории литературы. Прекрасно разбираясь в источниках указанного периода и историографии, он сопоставляет Евангелия с другими релевантными текстами и находит достаточные основания для вывода, что Евангелия действительно представляют собой античную биографию. Однако, поскольку для современного читателя понятие “биография” подразумевает вполне определенные ассоциации, Барридж предпочитает употреблять греческое βίαι (жизни)⁸. Установив это, Барридж делает акцент на проблеме правильного истолкования. Он пишет: “Раз жанр – ключ к пониманию смысла любого сочинения, а жанр Евангелий – это βίαι, тогда ключом к их пониманию должна стать личность их героя – Иисуса из Назарета”⁹. Тем, кто считает, что ранняя Церковь интересовалась мало или вообще не интересовалась земной жизнью Христа, Барридж отвечает: “Вздор!” Сам факт написания Евангелий подтверждает, что интерес к тому, что сказал или сделал Иисус, был у ранней Церкви очень большим.

Чарльз Толберт в своей книге *Что такое Евангелие?* утверждает: Евангелия действительно относились к жанру античной биографии¹⁰, он разрабатывает собственную классификацию, в основе которой – те функции, которыми обладала биография в той или иной социально-интеллектуально-духовной среде. Признавая, что целью античных биографов было наставление или проставление, Толберт выводит пять типов античной биографии. Хотя любое сочинение может преследовать несколько целей, трем из

пяти пунктов Евангелия соответствуют полностью. Евангелия от Марка и Иоанна писались, чтобы защитить Иисуса Христа от неверного понимания и чтобы представить Его таким, каким Он был на самом деле. Евангелие от Матфея составили, чтобы показать, что жизнь Иисуса подтверждает Его учение и дает важнейший ключ, необходимый для толкования Его заповедей. *Деяния Луки* описывают жизнь Христа и истоки раннехристианской Церкви, чтобы продемонстрировать, где можно обнаружить истинную апостольскую традицию¹¹. И, кроме того, во всех четырех Евангелиях Толберт находит то, что он обозначает как “тип Б” – т.е. жизнеописание, созданное “развеять ошибочное представление об учителе и дать истинный образец, которому надо следовать”¹².

В данной статье я намерен, основываясь на имеющихся исследованиях, развить тезис жанрового соответствия Евангелия античной биографии, предназначение которой в том, чтобы предоставить читателю или слушателю пример для подражания. Этот тезис будет развиваться в следующих направлениях: во-первых, в греко-римской и еврейской культурах существовал литературный этос, в рамках которого писатели, философы, богословы считали выдающихся людей образцами, которым следовало подражать. Во-вторых, в христианской традиции (вне евангельских текстов) главы общин побуждали учеников подражать жизни Христа и, по-видимому, они подразумевали особые действия и поведение. В-третьих, в самих Евангелиях определенно выражен ясный призыв следовать за Иисусом и намерение изобразить Его не только как Единородного Сына Божьего, но и как того, кому Господь хотел бы, чтобы верующие подражали. А в-четвертых, в то время, когда Евангелия уже были написаны, христиане читали их и убеждали в том, что нужно подражать Иисусу и Его образу жизни. Эти факторы позволяют утверждать, что Евангелия следует воспринимать как тексты, дающие христианам “сценарий” для подражания. Когда ранние христиане использовали *imitatio* как основу для моральной проповеди, они опирались на повествование о жизни Иисуса, как она рассказана в Евангелиях. Иными словами, увещевания “поступай как Он поступал” или “подражай Христу”, или даже “следуй за мной” требовали определения через повествование (*narrative definition*). Невозможно подражать Христу, если не существует рассказа о том, как Он жил. Вероятно, будет некоторым преувеличением сказать, что Евангелия и писались как раз для того, чтобы распространить этот рассказ; тем не менее, похоже, что в ранней Церкви именно для этого главным образом Евангелия и служили.

ПОДРАЖАНИЕ В ГРЕКО-РИМСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Моралисты греко-римской эпохи использовали множество литературных и риторических конвенциональных приемов, чтобы призвать своих последователей к добродетельной жизни. Личные примеры были расхожим приемом, и они считались более убедительными, чем прочие. Чем ближе пример, тем более вероятно, что он приведет человека к правильному образу жизни; тем не менее, образцы можно найти и в литературе¹⁵. Сенека отмечает, что в сражении за исправление нашего нрава нам непременно нужна значительная помощь. Ее можно получить от живущих, а можно также получить ее от древних, ведь у них есть время помочь нам. Все же, следует внимать тем людям, которые учат своей жизнью, а не своими словами. Тех, кто ведет себя правильно, следует предпочитать тем, чьи слова расходятся с их жизнью. (Сенека. *Нравственные письма к Луцилию*, 52: 1–9).

Квинтилиан (*Риторические наставления*, 2.2.8) пишет, что учитель ораторского мастерства должен обладать хорошим нравом. Благопристойность характера сохранит в детях отзывчивость, а сила авторитета поможет сдерживать более дерзких мальчиков. Учитель должен подавать пример своим ученикам и управлять ими при помощи дисциплины:

*хотя довольно примеров к подражанию может представиться им при чтении книг, но гораздо больше действует изустно пересказанное учителем*¹⁴.

Дион Хрисостом (*Избранные речи*, LV, 4–5), споря со своим собеседником, утверждает, что Сократ перенял свое мастерство учителя у Гомера, хотя и не видел его. Ведь может человек быть учеником (μαθητήν) и последователем (ζηλωτής) Гомера, даже если они не были современниками. И если кто-то объявляет себя последователем Гомера – или любого другого хорошего учителя, если уж на то пошло, – тогда такой человек знает, на кого он похож (ομοιος). Подражая его делам и словам (μιμούμενος τα έργα και τους λόγους), он старается казаться похожим на него (επιχειρεί ομοιον αυτον αφοφαινεiv). Подражая учителю, он перенимает мастерство (τέχνην)¹⁵.

Исократ (*Речь “Эвагор”, 73–77*) пишет восхваление Эвагору¹⁶ и определенно предпочитает письменное свидетельство о жизни человека всем прочим формам увековечивания. Он пишет:

Ибо я все-таки считаю, Никокл, что, хотя скульптурные изображения тоже могут служить хорошим памятником человеку, все же гораздо более ценным является изображение его деяний

и помыслов, что может быть достигнуто только в искусно составленной речи. Я отдаю предпочтение этому виду изображений прежде всего потому, что, как мне известно, люди, совершенные во всех отношениях, не столько гордятся телесной красотой, сколько ищут для себя славы в разумных поступках. С другой стороны, изваяния по необходимости имеются лишь там, где их поставили, тогда как речи могут быть разнесены по всей Элладе. Распространяясь, они могут вызвать восхищение в кругу рассудительных людей, чьим мнением следует дорожить гораздо больше, чем всяким иным. Кроме того, никто не смог бы воспроизвести своим телом фигуру, изваянную в бронзе или нарисованную на картине, тогда как подражать нравам и поведению людей, обрисованных в речах, легко может всякий, кто не стремится к беспутному образу жизни, а хочет стать порядочным человеком. Ради этого в особенности я и предпринял составление данной речи, ибо я считал, что и ты, и твои дети, и вообще все потомки Эвагора обрели бы величайший стимул к совершенствованию, если бы кто-нибудь собрал воедино свидетельства о его доблести и, обработав их в виде речи, передал вам для постоянного созерцания и изучения. Обычно мы побуждаем людей к занятию философией, отзываясь с похвалой об успехах других: завидуя тем, кого похвалили, люди начинают подражать им в своих стремлениях и поступках. Однако, чтобы поощрить тебя и твоих детей, я могу сослаться на пример не какого-нибудь чужого, а близкого и дорогого вам человека. Советую тебе: всячески старайся, чтобы не уступать никому из эллинов в умении говорить и действовать¹⁷.

Существует несколько вещей, согласно Исократу, придающих значимость устным и письменным свидетельствам о жизни великого человека и заставляющих подражать им. Во-первых, он полагал, что лучший памятник любому великому человеку, – это речи, в которых запечатлены его нрав и деяния. Во-вторых, если памятник рукотворный прославляет величие человека только в том городе, где он установлен, то публичное слово границ не знает. В-третьих, легче изучать и подражать характеру, мыслям и устремлениям великих людей, чьи жизни запечатлены в устном или письменном слове.

Плутарх известен своими биографиями выдающихся государственных деятелей Греции и Рима. Его “Жизнеописания”, написанные ок. 100–125 гг. н.э., остаются одними из лучших биографических и исторических источников о жизни 44 людей, которых

он прославляет в своих сочинениях. В одном из “Жизнеописаний” (Плутарх. *Эмилий Павел*, 1–2) он объясняет свой замысел:

Мне случилось начать работу над этими жизнеописаниями, выполняя чужую просьбу, но продолжать ее – и притом с большой любовью – уже для себя самого: глядя в историю, словно в зеркало, я стараюсь изменить к лучшему собственную жизнь и устроить ее по примеру тех, о чьих доблестях рассказываю. Всего более это напоминает постоянное и близкое общение: благодаря истории мы точно принимаем каждого из великих людей в своем доме, как дорогого гостя, узнаем, “кто он и что”, и выбираем из его подвигов самые значительные и прекрасные. “О, где еще найдем такую радость мы?”¹⁸ Что сильнее способствует исправлению нравов?¹⁹

Плутарх считал, что когда стремишься к нравственному совершенству, нет ничего лучше, чем изучать “Жизнеописания” великих исторических личностей и стараться “изменить к лучшему и устроить” свою жизнь в соответствии с доблестями, явленными в “Жизнеописаниях”. В другом месте своего сочинения он замечает, что “как глазу нравится цвет, который... живет и укрепляет зрение”, так и прекрасная жизнь влечет человека к добру, ему свойственному. Добродетельные поступки достойных людей “внушают тем, кто их изучит, стремление к соревнованию и желание подражать”. (Плутарх. *Перикл*, 1.3–4). Добродетель, пишет он, “своими делами приводит людей тотчас же в такое настроенное, что они в одно время и восхищаются делами ее, и желают подражать совершившим их”. (Плутарх. *Перикл*, 2.2)²⁰.

Лукиан (*Жизнеописание Демонакта*, 1–2, II в. н.э.) подробно описывал жизнь Демонакта, философа-циника, которым он восторгался, и полагал, что молодые могут посоревноваться с ним, подражая. Он и сам учился у него какое-то время. Своим читателям он восхваляет его таким образом:

Теперь же справедливо будет поговорить о Демонакте, и притом с двоякой целью: чтобы образ его, насколько это в моих силах, мог сохраниться в памяти лучших людей и чтобы юноши из самых знатных родов, стремящиеся к философии, могли настраивать себя в лад не с одними только древними образцами, но, имея перед глазами высокий пример из наших дней, подражали бы этому философу, лучшему из всех, мне известных²¹.

Из данного краткого обзора можно сделать сразу несколько выводов²². Во-первых, моралисты греко-римского мира считали

добродетельные жизни конкретных великих людей значимым фактором в воспитании моральных качеств человека. Во-вторых, несмотря на явное предпочтение образцам современным, большую пользу можно извлечь из изучения “Жизнеописаний” людей, которых отделяет время и пространство. В-третьих, деяния и нравы этих незаурядных личностей могут храниться в памяти поколений как в устных, так и в письменных рассказах. В сущности, именно желание сохранить память о столь великих личностях и обусловило появление ряда сочинений, прославляющих их жизнь. В-четвертых, такие рассказы о выдающихся представителях рода человеческого не просто воодушевляют своих читателей и слушателей – они помогают в изучении и подражании добродетелям, мыслям и нравам. В-пятых, моралисты призывали своих учеников находить только таких кумиров, кто вел себя под стать своему учению. Те же, кто вел жизнь, несообразную с проповедуемыми ими правилами, были недостойны подражания. И наконец, учеником и последователем можно было стать и без личного знакомства с великим учителем. Изучая их слова и поступки по сочинениям, в которых рассказывается о них (особенно по таким, что хорошо написаны), и подражая этим словам и поступкам, человек может понять, что они за учителя, и в конце концов стать таким как они.

ПОДРАЖАНИЕ В ДРЕВНЕЕВРЕЙСКОЙ ЛИТЕРАТУРЕ

Еврейская литература начиная с периода эллинизма являет похожий взгляд на подражание. Согласно Филону Александрийскому (Трактат *О жизни Моисея*, 1.158), Моисей взял на себя роль примера, которому нужно было подражать. В традиции вечной философии (*philosophia perennis*) добродетельную жизнь считали путем к бессмертию²³, и праведные следовали ей (Прем. 4:2²⁴).

Перед лицом преследований иудеи должны были помнить о тех, кто предпочел пытки и смерть, и подражать их примеру, а не перенимать нравы эллинов. Согласно одному свидетельству, Антиох IV приказал заключить в темницу семерых братьев и их мать за то, что они отказывались вкушать свиное мясо, и угрожал им пытками. Поведение старшего брата приводится в качестве примера для подражания. Перед лицом тирана юноша заявляет, что он скорее умрет, чем нарушит закон, установленный Моисеем. Повествование о его казни изобилует красочными подробностями (4 Кн. Маккавеев, 9:19–25):

Они подсыпали угля, подбросили хвороста и еще сильнее натянули колесо. Колесо со всех сторон испачкалось в крови, груды углей тушили капли крови и сукровицы, а на осях этого приспособления налипли куски плоти. Но, хотя с костей уже содрали все, что их соединяет, гордый и мужественный юноша отпрыск Авраама не застонал, а, словно преобразившись в огне для нетления, благородно выстоял под пытками, говоря: “Подражайте мне, братья, не оставляйте строя в моем ратоборстве, не отрекайтесь от нашего крепкого духом братства. Бейтесь за благочестие в битве священной и благородной, ведь это Его ради Промысл, справедливый и к нашим предкам, смилостивится, быть может, над народом и отомстит душегубу тирану”. Вымолвив это, достойный принести жертву юноша исторг душу²⁵.

Невзирая на невыносимые страдания, братья были едины, они поддерживали друг друга в стойкости. Рассказ о Седрахе, Мисахе и Авденаго, сохранивших свою веру в огненной печи Навуходоносора (Дан. 3), послужил им примером (4 Кн. Макавеев, 13:8–10): *В самом деле, образовав жертвенных хор благочестия, они ободряли друг друга такими словами: “Умрем же по-братски, братья, за Закон. Возьмем пример троих юношей в Ассирии, которые презрели печь не менее страшную. Чтобы явить миру благочестие не станем праздновать трусу”²⁶.*

Призывая праведников выносить страдания, но не перенимать обычаи греков, люди могли найти примеры для подражания не только среди мучеников недавних времен – их также можно было отыскать в иудейских священных текстах.

В “Завете Вениамина”²⁷ таким образом выступает Иосиф. Хотя многие злоумышляли против него, он все равно жил праведно и снискал Божью благодать.

Итак, теперь, дети мои, и вы возлюбите Господа, Бога неба и земли, и храните заповеди Его, подражая благому и праведному мужу Иосифу. И пусть будет помышление ваше на благое, как и обо мне вы знаете; ибо имеющий мысль прямую видит все прямо. (Завет Вениамина, 3:1–2)²⁸

Итак, вы видели, дети мои, доброго мужа кончину; подражайте благою мыслью милосердию его, дабы и вы венцы славы носили. Ибо добрый человек не имеет темного ока, так как милует всех, хотя бы они и были грешниками. И если совещаются о нем на злое, таковой делая доброе, побеждает злое, будучи защищаем Богом; а праведных он любит, как душу свою. (Завет Вениамина, 4:1–3)

Указание на то, что Иосиф – именно тот, на кого нужно равняться, следует из повествования Книги Бытия, гл. 37–50. Необходимо помнить, что братья продали его в рабство, а жена его хозяина Потифара безуспешно пыталась соблазнить его. Не следует также забывать и то, как Господь использовал эти события, чтобы принести Израилю великое благо. В этом случае увещание получает определение с помощью повествования. Иначе невозможно подражать Иосифу, его благочестию, не обладая некоторыми занятиями о том, как он жил.

В некоторой степени, всем добродетельным людям предписывается подражать Богу. Филон Александрийский (*О добродетелях*, 168) пишет, что добродетельный человек оказывает благодеяния по отношению к своим ближним, чтобы помочь им. Люди должны подражать Богу, насколько это в их силах, и тем самым передавать божественные способности и дары окружающим, и когда добродетельные люди делают это, они уподобляются Господу. Нет большего блага, считает Филон, чем подражание человека вечносущему Богу (*Об особенных законах*, 4.73). В акте деторождения родители подражают Ему и тем самым являются частью божественной природы (*Об особенных законах*, 2.225). Хама бар-Ханина (III в. н.э.) (*Трактат “Сота”*, 14a) призывает читателей вести себя как Бог – давать одежду нагим, посещать больных, утешать скорбящих, погребать покойных²⁹. Без сомнения, основная идея подражания Богу сложилась в Ветхом Завете. Именно в этих текстах Господь наказывает Израилю: будьте святы как свят Господь, Бог ваш (Лев. 19:3), любите пришельца, как Он (Втор. 10:18–19), а в субботний день отдыхайте, как и Он почил в день седьмой (Исх. 20:10–11).

В “Письме Аристия к Филократу”³⁰ царь³¹ желает набраться мудрости от ученых мужей, прибывших для перевода иудейского закона³². В течение многодневного пира, он задает мудрецам вопросы, и в своих ответах ученые мужи часто апеллируют к понятию подражания Богу или мудрецам. Когда царь спрашивает: “Кого следует назначать стратегами^{33?}” – книжник отвечает: “Тех, которые ненавидят порочность, и, подражая его образу жизни, творят правосудие, чтобы снова и снова зарабатывать себе хорошую славу – так же, как и ты, о могучий царь, достигаешь этой же цели, ибо Господь возложил на тебя венец справедливости” (*Письмо Аристия*, 280). У следующего царь спрашивает: “Кого должно назначать военачальниками?” Гость отзывается: “Мужей, выделяющихся храбростью и справедливостью, которые предпочитают скорее сохранить воинов, чем победить, без-

рассудно подвергая при этом опасности их жизни. Ибо так же, как Бог ниспосылает свое благословение на всех, так и ты, подражая Ему, творишь благо по отношению к своим подданным”. (*Письмо Аристея, 281*). У другого ученого царь спрашивает: “Что есть благочестие?” – на что был дан такой ответ: “Это осознание того, что Бог действует всегда и во всем и всё знает, и что человек не может скрыть от Него несправедливого деяния или злого поступка. Ибо как Бог благодворит всему миру, так и ты, подражая Ему, остался бы свободным от неправедных деяний”. (*Письмо Аристея, 210*). Царь задает одному из своих уважаемых гостей еще один вопрос: “Как же можно управлять царством безусловно на протяжении всего срока?” Поразмыслив немного, мудрец говорит: “Наилучшим будет управлять им, подражая вечной снисходительности (ἐπιεικέες) Бога. Ибо если ты будешь являть долготерпение и обращаться с теми, кто подлежит [наказанию], мягче (ἐπιεικέστρων), чем они того заслуживают, – ты обратишь их от зла и приведешь их к покаянию” (*Письмо Аристея, 187–188*). Другого гостя царь вопрошает: “Как сделать так, чтобы друзья были таковы же, как ты сам?” – Тот ответил: “Если они будут видеть, что ты усердно ревнуешь о нуждах тех, кем ты правишь. А это ты сделаешь, наблюдая, как Господь одаривает Своими благодеяниями человеческий род, даруя им здоровье, пищу и всё остальное в должное время” (*Письмо Аристея, 190–191*).

Итак, можно сделать вывод о том, что в еврейской философии и этических сочинениях в греко-римский период использовали дискурс подражания, чтобы подвигнуть читателей и слушателей к добродетельной, благочестивой жизни почти таким же образом, как это делали нееврейские авторы. Образцы можно было отыскать среди современников или в рассказах о выдающихся мужах прошлого, таких как Моисей или Иосиф. Священное писание в то время служило средством сохранять живую память об этих незаурядных фигурах. В частности, дискурс подражания ободрял верующих людей в период гонений. Те, кому грозили тюрьма, страдание или смерть, могли обратиться к примеру мучеников, которые, несмотря на страшные физические пытки, оставались преданными своей вере и отвергали ассимиляцию. В некоторых текстах праведникам предписывается подражать Богу, особенно проявляя щедрость, великодушие, милосердие, соблюдая заповеди, поступая по справедливости. Такими были “пути Господа”, которые ясно можно было наблюдать на земле и видеть в священных текстах, рассказывающих об отношениях Бога с Израилем.

Эти “деяния” Господни никогда не были просто абстракцией; они получили конкретное выражение в ветхозаветном повествовании.

Таким образом, ясно, что в тот, период, когда жизни добродетельных и праведных людей служили примером для подражания, уже существовала определенная культурная и литературная среда. Писатели сочиняли тексты, чтобы сохранить память об этих благородных мужах и чтобы побудить своих читателей и слушателей брать с них пример. Теперь же обратимся к неевангельским новозаветным текстам, в которых верующих призывают к подражанию.

ПОДРАЖАНИЕ В НЕЕВАНГЕЛЬСКИХ ТЕКСТАХ НОВОГО ЗАВЕТА

Авторы книг Нового Завета наследуют культуру, где подражание и образец – это часть этического дискурса. Во многом они просто получают и передают эту традицию. С одной стороны, “негативной”, существуют предостережения не подражать злу. Как Израиль не должен был подражать мерзости хананеев (Втор. 18:9), так и христиане не должны подражать злу в любом его проявлении (3 Ин. 11). Священное писание учит, что Бог сурово обошелся с Содомом и Гоморрой за их беззакония, дабы на примере показать, что не следует жить в безнравственности и нечестивости (2 Пет. 2:6; Иуд. 1:7).

С другой стороны, “позитивной”, автор Послания к Евреям увещевает своих читателей помнить своих наставников и подражать их вере (Евр. 13:7). Апостол Павел призывает фессалоникийцев подражать церквам в Иудее в их терпеливой стойкости при гонениях (1 Фес. 2:14). А ранее в этом же послании он хвалит их за то, что они становятся “подражателями нам и Господу, приняв слово при многих скорбях с радостью Духа Святого” (1 Фес. 1:6). И поэтому они, в свою очередь, стали моделью (τύπων) для всех верующих в Македонии и Ахайи³⁴. С великим дерзновением Павел не упускает случая привести в пример самого себя³⁵. Он наставляет филиппийцев: “Подражайте, братья, мне”, а также призывает их смотреть на тех, кто поступает по образцу, который нашли в нем и его учениках (Флп. 3:17; Флп. 4:9). Апостол призывает праздных фессалоникийцев вспомнить их доблестный труд и подражать его собственному примеру тяжелого труда. Он не ленился, не ел хлеба даром и усиленно работал, дабы никого не обременить – чтобы дать в лице самого себя образец (τύπων) для подражания (2 Фес. 3:7–9).

Без всякого чувства смущения Павел говорит коринфянам: “подражайте мне” (1 Кор. 4:16). Хотя у них тысячи наставников, но духовный отец только один – Павел (1 Кор. 4:15). И дабы напомнить (αναμνησθεῖ) им о своем “пути во Христе Иисусе”, апостол вскоре пошлёт к ним Тимофея. Важно отметить, что это наставление следует после перечисления бедствий апостола Павла (1 Кор. 4:9–13). На всем протяжении первых четырех глав Первого послания к коринфянам Павел утверждает: подлинная сила и власть заключены в кресте. Вообще, вся жизнь христианина проходит под сенью креста. Его собственные поступки, считает Павел, воплощают жизнь, выстроенную по образу креста (*cruciform life*)³⁶. То, что сила Господа и спасение явлены через слабость, ниспровергает традиционную людскую мудрость (Ср.: 1 Кор. 1:13³⁷)³⁸. Как это ни парадоксально, Павел понимает, что его слабости и страдания позволяют проявиться силе креста. Поэтому тот, кто будет подражать Павлу и помнить о его пути во Христе, в конечном счёте уподобится не ему, а Спасителю.

Эти тексты подтверждают тенденцию, о которой говорилось выше: что моральный дискурс наиболее удачен, когда он опирается на силу личных примеров. Более того, существует явное предпочтение и обращение именно к живому голосу и соответствующей проповедям образцовой жизни современников. Это вполне соотносится с тем, что мы находим в греко-римской литературной традиции. Но обращения к личным примерам в Новом Завете ни в коем случае не затмевают призывов подражать Христу.

В первом послании к Коринфянам (11:1) Павел пишет: “Будьте подражателями мне, как я Христу”. Этот стих завершает наставления в 10:23–33. Если коринфяне будут подражать Павлу, в конце концов окажется, что они подражают Христу, ведь апостол сам Ему подражает. В частности, он имеет в виду самоотвержение Христа, принесшего себя в жертву на кресте. Ханс Концельман полагает, что в данном случае не подразумевается подражание жизни Иисуса или его учению³⁹. Однако у такой точки зрения имеются оппоненты⁴⁰. Несомненно, основное для Павла – это распятие, но за актом искупления Христа лежит жизнь, прожитая в смирении перед Господом, жизнь для других, которая учит премудрости Божьей. Нельзя сказать, что эти аспекты жизни Иисуса не подразумеваются. Как отмечает Г. Фи, вполне вероятно, что учение Христа о пищевых законах (особенно заключение, когда он объявляет всю пищу чистой (Мк. 7:1–19)) оказало влияние на замечания Павла об идоложертвенном мясе⁴¹.

В послании филиппийцам (Флп. 2:5) апостол Павел предваряет так называемый гимн увещанием: “Ибо в вас должны быть те же чувствования, какие и во Христе Иисусе”. Во Христе Распятом апостол видит главным образом того, кто ничего не делал из себялюбия, но в смирении стремился помогать другим (Флп. 2:1–4). Хотя некоторые возражают, что в намерение Павла не входило дать Церкви пример для подражания⁴², все же другие считают, что апостол именно ставит в пример Христа как высокий образец, так как его жизнь и мысли могут помочь верующим изменить их жизнь в соответствии с Божьим замыслом⁴³. Гимн сам по себе дает повествовательное определение (*narrative definition*) самоуничтожения и истечения того, кто существовал “в образе Божьем”, и, по-видимому, предполагает некий более полный рассказ – такой, который впоследствии в очищенном виде приведен в Евангелиях. В другом случае, например, Павел явно знает о традиции, сложившейся вокруг Тайной Вечери и включавшей ночное время действия, предательство, хлеб и чашу, слова, сказанные тогда Христом как предсказание Его собственной смерти (1 Кор. 11:23–26). Эта фраза, “сие творите в мое воспоминание” (1 Кор. 11:24, 25), предполагает наличие общины, которая воспроизводила эти действительные слова Христа как часть литургии⁴⁴.

В Новом Завете подражание Христу никогда не отстоит далеко от подражания Богу. В послании к ефесянам (4:32) Павел призывает своих слушателей: “Прощайте друг друга, как и Бог во Христе простил вас”. В следующих строках он пишет: “Итак подражайте Богу, как чада возлюбленные, / И живите в любви, как и Христос возлюбил нас и предал Себя за нас...” (Еф. 5:1–2). Увещания прощать и жить в любви даны через пример, который Бог явил, послав на землю Христа.

Во второй главе первого послания апостола Петра говорится, что тот, кто поступает по правде и претерпевает за это страдания, – обретет милость (*χάρις*) Бога. В конце концов, христианин должен подчиняться и несправедливости. И доказательство тому – жизнь самого Иисуса. Петр утверждает (1 Пет. 2:21–23):

Ибо вы к тому призваны; потому что и Христос пострадал за нас, оставив нам пример, дабы мы шли по следам Его:

Он не сделал никакого греха, и не было лести в устах Его;

Будучи злословим, Он не злословил взаимно; страдая, не угрожал, но предавал то Судии Праведному.

Корни этого отрывка (1 Пет. 2:21б-25), вполне вероятно, лежат в литургической традиции. Христиан призывают вверять себя

Богу, осознавая при этом, что их участь может отчасти состоять и из страдания. В “следовании по стопам Его” подразумевается единый путь для всех и общая, разделенная членами общины, судьба. Как замечает Дж.Н.Д. Келли, “смирненно принимать даже очевидно несправедливое обращение – это дело превосходное и поистине христианское, именно потому что сам Господь так считал, а призвание христианина – подражать Ему”⁷⁴⁵. Более раннее упоминание о невинных муках Спасителя можно найти у пророков, в частности – в книге Исаяи (Ис. 53:9). Тем более, что рассказ о том, как именно Он страдал – “не угрожал” и “не злословил взаимно”, – подразумевает развернутый рассказ о том, как он переносил муки. Другими словами, здесь повествование о страданиях Иисуса выходит за пределы абстрактной констатации, и предполагает последовательность событий, в которой Его оскорбляли и эти оскорбления остались без возмездия. Как уже говорилось, пример, который он оставил после себя, и его поступки, которым верующие должны следовать, требовали определения через повествование. Без этого эпизод терял свою убедительную силу.

В неевангельских текстах Нового Завета, даже не беря в расчет Евангелия, можно найти многочисленные увещания подражать Христу. Принимая во внимание, что хотя само слово *подражать* в соответствующих отрывках встречается не всегда, концепт Христа как образца и примера явно заложен в тех текстах, которые мы рассмотрели. К тому же маловероятно, чтобы авторы посланий писали свои тексты, не будучи знакомыми со связной, логически последовательной историей Иисуса. Но это не означает, разумеется, что они прочли Евангелия. Это говорит лишь о том, что им был известен рассказ о жизни Иисуса, устный или письменный, и они брали из него сведения для своих сочинений. Однако, остается открытым вопрос, насколько читатель или слушатель каждого конкретного послания был осведомлен о подробностях жизни Иисуса. Другими словами, возрастала потребность в биографии Иисуса, которая являла бы сценарий для подражания.

ПОДРАЖАНИЕ В ЕВАНГЕЛИЯХ

Истории об Иисусе в конечном счёте выкристаллизовались в Евангелия, которые, вместе с настойчивым призывом следовать за Иисусом, свидетельствуют о том, что *imitatio* уходит корнями в служение самого Спасителя. Ограниченные рамки работы не позволяют в полной мере рассмотреть все соответствующие от-

рывки текстов, однако очевидно, что эта мысль отражена во всех Евангелиях. Так, в одном из них (Ин. 13) Иисус оmyвает ноги своим ученикам и говорит: “Ибо Я дал вам пример (ὄβραεῦμα), чтоб и вы делали то же, что и Я сделал вам”. (Ин. 13:15).

Вновь и вновь Иисус призывает своих учеников: “Идите за Мною” (см., например, Мк. 1:16–20, ср. Ин. 1:43). Но любой, кто желает последовать за ним, должен быть готов принять крест (Мк. 8:31–33). Так, “следование Иисусу” значит далеко не только “вступить в ряды”. Эрнест Бест приходит к выводу, что главная цель Марка – формирование круга верующих и демонстрация им того, что такое истинное ученичество. Оно возникает в отношении к Иисусу. Это и есть ответ на призыв “следуй за мной”. Ученичество в понимании второго евангелиста основано на том, кем Он был и что Он сделал, а не на наставлении Иисуса – как у Матфея. Поэтому главной целью Марка было показать следование Мессии из Кесарии Филипповой в Иерусалим именно как стезю Его служения (8:27; 9:33–34; 10:32)⁴⁶. Еще в самом начале Евангелия жизнь Христа названа “Его путь”, как написано у пророков (Мал. 3:1), (Ис. 40:3) и у Марка (Мк. 1:1–3):

...вот, Я посылаю Ангела Моего пред лицом Твоим, который приготовит путь Твой пред Тобою;

Глас вопиющего в пустыне: приготовьте путь Господу, прямыми сделайте стези Ему.

В ходе анализа феномена христианского ученичества по Марку, Филипп Дэвис акцентирует внимание на взаимосвязи христологии и сотериологии⁴⁷. Ученичество, пишет он, – это тотальный отклик человека на предоставленную Богом возможность спастись через Христа. Для ученичества требуется больше, чем только вера. Оно подразумевает желание оставить все и следовать за Иисусом. Поэтому христоцентризм в повествовании Марка заключается в том, что Иисус представлен как Сын Божий, а ученики – как те, кто выстраивает свою жизнь по Его жизни⁴⁸. В похожем ключе, Пол Ахтемейер утверждает, что несмотря на то, что Марк довольно часто называет Христа “учителем”, Его наставления заключаются главным образом в том, что Он делает, а не в том, что говорит⁴⁹. Дэвис считает показательным, что “самые значительные “сюжеты, обойденные вниманием” у Марка касаются как раз тех вещей, подражать которым невозможно, – таким как непорочное зачатие и воскресение мертвых перед Страшным судом”⁵⁰.

Более того, впервые Марк говорит об Иисусе в связи с крещением, что соотносится с введением верующих в жизнь христиана-

нина. Согласно Дэвису, жизнеописание Иисуса от Марка “может рассматриваться как шаблон христианской жизни, которая начинается крещением, продолжается неустанным стремлением к служению перед лицом искушения и противодействия и завершается страданием и смертью, направленных на невиданное до толе утверждение веры”⁵¹. Однако Дэвис тут же отмечает, что следование Иисусу у Марка означает не мимикрию, а трансформацию. Люди не могут “спасти сами себя”; участь человека слишком тяжела. Но в конечном итоге, ученичество и следование за Иисусом приобщают человека к божественному акту (*divine transaction*), за счет которого просто человеческое преисполняется истинно божественного и через это преобразуется в Его образ и подобие. По этой причине Дэвис поддерживает Томаса Содинга: когда тот, описывая отношение между христианской жизнью и Христом, предпочитает использовать дискурс „сопричастности“, а не „подражания“⁵². Как добавляет Эдуард Швейцер, “термин “следовать” используется, как и в другом месте, в однозначном смысле сопричастности призыванию Христа к страданию и смерти” (см. Лк. 9:57–62; Мк. 8:34)⁵³.

Ларри Хуртадо предлагает схожий взгляд на ученичество по Марку. Во втором Евангелии нет описаний явлений Христа по Его Воскресению – не потому, что автор не знал о них: центром его повествования был образ жизни Иисуса как пример, и история Воскресения не должна была затмить этого. Лаконичная концовка описания Страстей у Марка побуждает учеников следовать за Иисусом невзирая на страх и нерешительность, быть верными Ему, даже притом, что они не могут Его увидеть, и в конечном счете призывает их приобщиться к миссии, описание которой лежит за рамками повествования⁵⁴. Марк рассматривает всю жизнь Иисуса как начало Евангелия (Мк. 1:1). Его служение представляет собой зародышевую фазу Царства Небесного – “горчичное зерно”⁵⁵. Пусть читатели понимают, что именно через них осуществляется следующая фаза действия Царства Небесного на земле.

Посмотрим теперь, какими еще способами Марк, описывая Христа, дает ученикам пример для следования. Во-первых, собственные старания Иисуса, направленные на то, чтобы приобрести учеников (например, Мк. 3:13–19), являются примером одной из целей ученичества, а именно – чтобы у учеников тоже были свои ученики (Мф. 28:18–20). Во-вторых, то, как молился Христос и как Он проповедовал, служит моделью для подобных практик среди его последователей (напр., Мк. 1:35–39). В-третьих, реакция Иисуса на полемику, кипевшую вокруг Него, должна показы-

вать ученикам пример того, как им самим следовало реагировать на обвинения со стороны их противников. В-четвертых, Христос пересмотрел понятие семьи, выведя его за пределы традиционных границ (Мк. 3:31–35). Это понимается в том смысле, что последователи Иисуса обретут настоящую семью в вере, а не непременно в системе родственных связей. Именно вера и послушание лежат в основе подлинной семьи⁵⁶. В-пятых, предрекая своим последователям гонения (например, Мк. 13:9–13; Мф. 5:10–12), Он показал им, как вести себя перед лицом правителей и чиновников, являя в ответ не самозащиту, а одно лишь исповедание веры (Мк. 14:62; 15:1–5). В-шестых, душевные терзания Христа в Гефсиманском саду, когда Он трижды молит Господа “пронести чашу сию” (Мк. 14:32–42 и параллельные места), как представляется, дают претерпевающим страдания пример того, как надо молиться и уповать на Бога. В сущности, и Павел мог подражать Христу, когда трижды молил Бога удалить терзающее его плоть жало (2 Кор. 12:7–10). В приведенных примерах и в других местах Евангелие от Марка представляет Иисуса единственным подходящим примером ученичества и дает сценарий, которому верующие могут подражать. Как говорит Хуртадо о втором Евангелии, “Иисус в одно и то же время и основа, и модель ученичества”⁵⁷.

ПОДРАЖАНИЕ И ЕВАНГЕЛИЯ В РАННЕЙ ЦЕРКВИ

Евангелие от Марка, разумеется, существовало не в вакууме, и вскоре другие евангелисты использовали его в своих собственных повествованиях о жизни Иисуса (напр., Лк. 1:1–4). Деяния Апостолов начинаются со ссылки на Евангелие от Луки, где оно характеризуется как все, “что Иисус делал и чему учил от начала” (Деян. 1:1). И, являясь продолжением, “Деяния” сами по себе должны были пониматься как то, что Христос *продолжал делать и чему продолжал учить* через людей, называемых апостолами. Когда последователи Иисуса исцеляют, крестят или проповедуют во имя Его, – они продолжают то, что Он начал, и видят себя как распространителей его дела по земле (см., например, Деян. 3:6; 10:48.). В истории Стефана дается описание мученика, суд над которым, его страдания и смерть сопоставимы со страстями Христа. Достаточно вспомнить, что Иисус молился, когда Его распинали, и просил Отца Небесного простить своих палачей (Лк. 23:34)⁵⁸. Стефан умирал со схожими словами молитвы на устах, обращенной к Господу Иисусу (Деян. 7:59), мученичество которого стало

примером, которому должен был вторить преследуемый. Также и автор Послания к евреям призывает своих читателей, когда выпадают на их долю гонения и преследования, помнить о том, как Иисус выносил свои страдания (Евр. 12: 1–11).

Игнатий Антиохийский в Послании к ефесянам (10:1–3) пишет, что за тех, кто богохульствует и жестоко с ними обращается, надо молиться, укрепляясь тем самым в “подражании Господу” (μιμηται δε του κυριου)⁵⁹. В послании к римлянам (6:3) он признается, что настойчиво жаждет мученичества, чтобы подражать страданиям “Бога моего” (μιμητην ειναι του παθους του παθους του θεου μου), под которым он подразумевает Христа. Ранее в этом же письме он говорит о том, насколько велико его желание мученичества, поскольку с этого момента он начинает быть учеником, и он хочет, чтобы ничто не удержало его от того, чтобы “ему достигнуть Христа” (5:2–3)⁶⁰.

Поликарп Смирнский в Послании к филиппийцам (8:1–2) проявляет схожее понимание стойкости, когда он увещевает их помнить о том, как умер Иисус, а также – становиться подражателями (μιμηται) Ему в Его претерпевании страданий⁶¹. Описание мученичества епископа Смирны начинается так:

*Ибо почти все, что произошло прежде, было для того, чтобы Господь снова явил нам мученичество, согласно с Евангелием (то ката το εβανγγελιον μαρτυριου). Поликарп ожидал [страдания], подобно Господу, до тех пор, пока не был предан, дабы и мы подражали ему (μιμηται), “заботясь не только о своем [благе], но и о ближних”⁶².*⁶³

Поскольку этот документ датируется второй половиной II столетия, под “Евангелием” в данном случае вполне может подразумеваться какое-то написанное Евангелие или одно из канонических Евангелий. Безотносительно к этому, терпение Поликарпа, ожидающего, как его предадут, является отображением аналогичной ситуации у Христа и, как кажется, выступает некой корректировкой для тех христиан, которые были добровольными мучениками⁶⁴. Позднее в своем рассказе автор подчеркивает, что его же домашние отдали епископа в руки начальника стражи, которого удивительным образом звали Иродом (*Мученичество Поликарпа*, 6:1–2). Он поспешил вывести обвиненного на поприще, где тот стал бы “общником Христу” (Χριστου κοινωνος), а те, кто передал его в руки властей, – неминуемо разделили бы судьбу Иуды. В своих последних молитвах Поликарп благословляет Бога Отца за то, что Он и ему оказал честь испить эту чашу Христову. Стиль

сочинения подразумевает, что мученичество исполняет божественный план и что Бог принимает кровь и страдания мучеников в качестве обильной и угодной жертвы. Однако гораздо важнее, что мученичество становится обетом, выполнение которого обеспечивает общность Христу и дает возможность “достичь Христа”. В заключительных главах Поликарп назван и знаменитым учителем, и выдающимся мучеником, “мученичеству которого, совершившемуся по благовествованию Христову, все подражать желают” (*Мученичество Поликарпа*, 19:1)⁶⁵.

Очевидно, что во всех этих раннехристианских текстах содержится представление о том, что ученичество доводится до совершенства именно через мученичество, в особенности потому что его достигают, подражая терпеливым страданиям Христа. Те же, кто не совершенствует свое ученичество через страдание, все-таки доводят его до завершения, принимая участие в литургии и снова и снова переживая во время этой церемонии смерть, погребение и воскресение Иисуса. Действительно, большая часть ранней христианской литургии связана с желанием чтить память и подражать жизни Иисуса⁶⁶. Например, в сирийской традиции обряд крещения производился по образцу крещения самого Христа, совершенного Иоанном в реке Иордан⁶⁷. Во многих местностях христианская Евхаристия сознательно рассматривалась как *мимесис* Тайной Вечери⁶⁸. Воздевая руки в молитве, христиане сознательно имитировали этим жестом крест Христов (*Оды Соломона*, 27:1–3; 42:1–2; Тертуллиан, *О молитве*, 14)⁶⁹. Эти и другие обычаи свидетельствуют о том, что ранние христиане включили в литургию эпизоды жизни Иисуса, особенно те, которым нельзя было подражать.

Одним из наиболее увлекательных примеров, где встречаются одновременно литургия, Евангелия и подражание, является Первая Апология Иустина. В его описании раннехристианского богослужения эти элементы действительно сливаются в одно (*1 Апология*, 67):

В день, называемый воскресеньем, бывает в одном месте собрание всех, кто живет в городах и местечках, и читаются, сколько позволяет время, воспоминания апостолов или писания пророков. Потом, когда чтец закончит чтение, предстоятель на словах делает наставление и увещевание подражать тем прекрасным вещам.

В данном отрывке следует отметить две особенности. Во-первых, в воскресенье (“день солнца”) сельские и городские

христиане собирались вместе и читали “воспоминания” апостолов и писания пророков. Фраза “воспоминания апостолов” (ἀπομνημονεύματα τῶν ἀποστόλων), без сомнения, относится именно к написанным Евангелиям, ведь в другом месте Иустин использует это понятие, когда он цитирует Матфея, Луку и в одном случае Марка⁷⁰. Во-вторых, Иустин рассказывает, что суть проповеди – в увещании подражать тем прекрасным вещам, о которых они услышали. Применительно к Евангелиям это могло отсылать только к подражанию Христу, главному действующему лицу Евангелий. Но даже писания пророков читались вслух и становились основой для подражания. Это согласуется с предписанием автора (см.: Климент Римский. *1 Письмо к коринфянам*, 17:1–6) подражать пророкам, потому что они возвестили пришествие Христа. Фундаментальным здесь является то, какие функции исполняли евангельские тексты во время литургии. Их читали вслух, и председательствующий призывал следовать тому, что в них описано. Однако, принимая во внимание разнообразие, существовавшее в раннем христианстве, невозможно говорить о том, что практики, описанные Иустином, были повсеместными. Раннее христианство не было единым, целостным. И все же центральное положение и долговечность труда Иустина показывают, что внушительная часть христианского населения исповедовала свою веру именно таким образом. Евангелия давали им текст-пример для подражания и определяли через описание (narrative definition) того, что же означало – следовать за Иисусом.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Первые христиане составляли Евангелия и пользовались ими в среде, где было обычным явлением читать жизнеописания незаурядных людей и стараться подражать их добродетелям. Такой литературный этос мог подготовить христиан к тому, чтобы ожидать призыва к подражанию всякий раз, когда читались Евангелия. И хотя было, вероятно, множество факторов, которые послужили переходу от устной традиции к записанным евангельским текстам, *imitatio Christi* дало сильный импульс к составлению Евангелий. Действительно, по мере того как христианские миссионеры распространяли весть и убеждали своих учеников “подражать Христу”, “поступать так, как он поступал”, все острее чувствовалась нехватка рассказа о Его жизни, которой дал бы сценарий для подражания. Как мы уже видели, Евангелие от Марка призывает ве-

рующих следовать за Иисусом; в нем Иисус делается “основой и образцом ученичества”⁷¹. Другими словами, второе Евангелие – а за ним и другие канонические Евангелия – давало первым христианам повествовательное определение, необходимое для того, чтобы воплотить *imitatio Christi*.

пер. с англ. А.Б. Герштейн, А.С. Хромотовой

- ¹ В этом контексте нельзя не отослать читателя к статье отечественного исследователя С.С. Аверинцева, который, соглашаясь с тезисом Р. Бульмана, привнес свои аргументы в пользу того, что Евангелия не являются биографическим жанром. См.: *Аверинцев С.С. Почему Евангелия – не биографии // Мир Библии. 2001. № 8. С. 4–12 (примеч. переводчиков).*
- ² От греч. κήρυγμα – объявление, провозглашение, призыв, проповедь. В современной библеистике термином “*керигма*” также принято обозначать основное богословское послание текстов Священного писания. В традиции, заложенной Р. Бульманом, термин “*керигма*” применяется для обозначения рациональной части религии, чистого логоса, очищенного от мифа (*примеч. переводчиков*).
- ³ *Bultmann R. The History of the Synoptic Tradition. Oxford, 1972. P. 345–372.*
- ⁴ *Koester H. Ancient Christian Gospels: Their History and Development. London, 1990. P. 26–29, 289–292. Кёстер следует за: Baltzer K. Die Biographie der Propheten. Neukirchen-Vluyn, 1975.*
- ⁵ *Schuler Ph. A Genre for the Gospels: The Biographical Character of Matthew. Philadelphia, 1982.*
- ⁶ *Ibid. P. 108–109.*
- ⁷ *Burridge R. What Are the Gospels? A Comparison with Graeco-Roman Biography. Cambridge, 1992.*
- ⁸ *Ibid. P. 240–241.*
- ⁹ *Ibid. P. 256.*
- ¹⁰ *Talbert Ch. What Is a Gospel? The Genre of the canonical Gospels. Philadelphia, 1977. P. 15–17.*
- ¹¹ *Ibid. P. 92–98, 133–135.*
- ¹² *Ibid. P. 94.*
- ¹³ *Malherbe A. Moral Exhortation: A Greco-Roman Sourcebook. Philadelphia, 1986. P. 135.*
- ¹⁴ Перевод дан по изд.: Квинтилиан Марк Фабий. Риторические наставления / пер. А. Никольского. СПб., 1834. С. 83 (*примеч. переводчиков*).
- ¹⁵ Ср. : Дион Хрисостом. Речь LV. О Гомере и Сократе / пер. О. Смыки // Античность в контексте современности. М., 1990. С. 185–191 (*примеч. переводчиков*).
- ¹⁶ Этот энкомий, по мнению И.Ю. Шабаги, во многом стал образцом для позднейших хвалебных речей. См.: *Шабага И.Ю. Славься, император! Латинские панегирики от Диоклетиана до Феодосия. М., 1997. С. 10 (примеч. переводчиков).*
- ¹⁷ *Исократ. Малые аттические ораторы. Речи. Письма. Эвагор / под общ. ред. Э.Д. Фролова; пер. Ю.В. Андреева, В.Г. Боруховича, М.Н. Ботвинника, Л.М. Глускиной, А.И. Зайцева, Н.Н. Залесского, К.М. Колобовой, Е.А. Миллиор, Н.Н. Новосадского, Т.В. Прушакевич, Э.Д. Фролова, И.А. Шишовой. М., 2013. С. 197–198 (примеч. переводчиков).*
- ¹⁸ Стих из несохранившейся драмы Софокла *Тимпанисты* (*примеч. переводчиков*).

- ¹⁹ Плутарх. Эмилий Павел и Тимолеонт / пер. С.П. Маркиша // Сравнительные жизнеописания: в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 272 (примеч. переводчиков).
- ²⁰ Плутарх. Перикл / пер. С.И. Соболевского // Сравнительные жизнеописания: в 2 т. М., 1994. Т. 1. С. 176–177 (примеч. переводчиков).
- ²¹ Лукиан Самосатский. Жизнеописание Демонакта / пер. Н.П. Баранова // Сочинения: в 2 т. СПб., 2001. Т. 1. С. 411–412. URL: http://krotov.info/acts/02/03/lukian_70.htm (дата обращения: 26.06.2014) (примеч. переводчиков).
- ²² В других подобных сочинениях, таких как *К Демонику* Исократ (гл. 36) содержится следующее: “Подражай нравам царей и следуй их поступкам... Повинуясь царским законам, однако самым сильным законом считай царскую волю”. Ксенофонт в *Воспоминаниях о Сократе* (Кн. 1, гл. 63. и Кн. 4, гл. 1.1) пишет, насколько плодотворным было пребывание рядом с Сократом, что даже в его отсутствие одно только воспоминание о нем приносило немало пользы. Плиний в своих *письмах* (Кн. 8, письмо 13) подчеркивает, какое значение имеет живой пример, такой, как отец, которому ты можешь подражать и превзойти. Сенека в *Нравственных письмах к Луцилию* (Письмо 11, 9–10) в I в. н.э. советует Луцилию избегать злодеяний, выстав себе кого-нибудь из людей добра, и всегда иметь его перед глазами, и поступать так, словно он постоянно наблюдает за тобой. Сенека также советует сделать это, потому что даже память о достойном муже заставит человека исправлять свою натуру и воспитывать себя с оглядкой на человека добра – и таким образом тот становится и хранителем, и примером. Сенека (Письмо 6, 5–6) предпочитает ежедневное, живое общение с книгами, живой голос мудрецов, во-первых, потому что люди верят больше глазам, чем ушам, и во-вторых, потому что долог путь наставлений – краток и убедителен путь примеров.
- ²³ Подробнее об этом см. в настоящем издании: *Крайсель Х. Imitatio Dei* в “Путеводителе растерянных” Маймонида (примеч. переводчиков).
- ²⁴ Ср. *Прем. Соломона*, 4:1–2: “Лучше бездетность с добродетелью: ибо память о ней бессмертна; она признается у Бога и людей. Когда она присуща, ей подражают, а когда отойдет, стремятся к ней” (примеч. переводчиков).
- ²⁵ Книги Маккавеев : пер., введение, комм. Н.В. Брагинской, А.Н. Коваля, А.И. Шмаиной-Великановой; под общ. Ред. Н.В. Брагинской. Иерусалим; Москва, 2014. С. 469, 471 (примеч. переводчиков).
- ²⁶ Там же. С. 479–480 (примеч. переводчиков).
- ²⁷ “Завет Вениамина, двенадцатого сына Иакова и Рахили. О чистом помышлении” – заключительная часть ветхозаветного апокрифа “Заветы двенадцати патриархов, сыновей Иакова”, составленного, по мнению большинства исследователей, в I в. до н.э.; альтернативная датировка – конец I в. н.э. Каждый из 12 заветов содержит историческую и нравоучительную части. Последнее обстоятельство, вероятно, предопределило интерес христианской культуры к этому памятнику, в частности, Иринея Лионского, Оригена и Тертуллиана (примеч. переводчиков).
- ²⁸ Здесь и ниже русский текст приведен по изданию: *Ветхозаветные апокрифы: Книга Юбилеев; Заветы двенадцати патриархов* / пер. А.В. Смирнова. СПб., 2000. С. 238–239 (примеч. переводчиков).
- ²⁹ *Steiman S. Imitation of God (Imitatio Dei)* // *Encyclopedia Judaica*. 1971. V. 8. P. 1292–1293. См. также: *Siegel S. Imitation of God (Imitatio Dei)* // *Encyclopedia Judaica* / ed. F. Skolnik, M. Berenbaum. 2-nd ed. 2006. V. 9. P. 737–738.
- ³⁰ Памятник иудейской литературы, традиционно называемый “Письмом Аристея к Филократу” представляет собою повесть, которую нельзя отнести ни к одному из существующих жанров или видов литературы, обычно применяемых к вет-

- хозаветной псевдоэпиграфии. В заглавии этого произведения в манускриптах отсутствует слово “Письмо”; стоит только “Аристей Филократу”. Слово “письмо” – неподходящий заголовок, потому что текст не соответствует форме древних писем. Оригинальный текст этой повести, местами искаженный, дошел до нас благодаря так называемому *Катене на Осьмюкнижие*, компилятивному экзегетическому труду, приписываемому Прокопию Газскому. Церковный историк Евсевий Кесарийский также сохранил в своих сочинениях значительные отрывки “Письма”. Всего известно 23 манускрипта. (*примеч. переводчиков.*)
- ³¹ Имеется в виду царь Египта Птолемей II Филадельф (285–246 до н.э.) (*примеч. переводчиков.*)
- ³² Здесь имеется в виду готовящийся перевод священных иудейских текстов на древнегреческий язык; впоследствии он будет назван Септуагинтой (*примеч. переводчиков.*)
- ³³ В оригинале – στρατηγός. Должность стратега, командующего войсками в древнегреческом мире, в эпоху Птолемеев обозначала представителя местной администрации, назначаемого царем. Ср. римск. pretor (*примеч. переводчиков.*)
- ³⁴ Ср.: 1 Фес. 1:7 (*примеч. переводчиков.*)
- ³⁵ *Castelli E.A. Imitating Paul: A Discourse of Power.* Louisville, 1991. В этой работе утверждается, что мимесис в посланиях апостола Павла функционирует как стратегия власти, т.е. установления и легитимации структур власти в ранних христианских общинах.
- ³⁶ Краткое описание того, что такое жизнь по образу креста Павел дает в 2 Кор. 4:7–11. См. подробнее: *Kow Sh-M. The impact of a spiritual leadership program based on spiritual disciplines on leadership competencies.* S. 1., 2008. P. 21 (*примеч. переводчиков.*)
- ³⁷ См. также: 1 Кор. 1:24–31 (*примеч. переводчиков.*)
- ³⁸ *Fowl S.E. Imitation of Paul/of Christ // Dictionary of Paul and His Letters.* Downers Grove, 1993. P. 428–431.
- ³⁹ *Conzelmann H. 1 Corinthians.* Hermeneia; Philadelphia, 1975. P. 180.
- ⁴⁰ Например: *Fee G. 1 Corinthians.* NICNT. Grand Rapids, 1987. P. 490–491.
- ⁴¹ *Ibidem.* (Ср. 1 Кор. 10:28 – *примеч. переводчиков.*)
- ⁴² Например: *Martin R. A Hymn to Christ: Philippians 2:5–11 in Recent Interpretation and in the Settings of the Early Christian Worship.* Downers Grove, 1997. P. 290–291. Впервые опубликован в 1967 г. под названием “Carmen Christi”.
- ⁴³ *Hurtado L. Jesus as Lordly Example in Philippians 2:5–11 // Jesus to Paul: Studies in Honour of Francis Wright Beare.* Waterloo, 1984. P. 113–126; см. также: *Hawthorne G. The Imitation of Christ: Discipleship in Philippians // Patterns of Discipleship in the New Testament / ed. R. Longenecker.* Grand Rapids, 1996. P. 168–178.
- ⁴⁴ *Laurance J. The Eucharist as the Imitation of Christ // Theological Studies.* № 47. 1986. P. 286–296.
- ⁴⁵ *Kelly J.N.D. Commentary on the Epistle to Peter and Jude.* Grand Rapids, 1969. P. 118.
- ⁴⁶ *Best E. Following Jesus: Discipleship in the Gospel of Mark.* Sheffield, 1981. P. 10–15.
- ⁴⁷ *Davis Ph. Christology, Discipleship, and Self-Understanding in the Gospel of Mark // Self-Definition and Self-Discovery in Early Christianity: A Study in Changing Horizons-Essays in the Appreciation of Ben F. Meyer from Former Students.* N.Y., 1990. P. 101–109.
- ⁴⁸ *Ibid.* P. 106–109. Противоположной позиции придерживается Эрнест Бест (*Best E.* Op. cit. P. 127.), который сводит тему подражания к ученичеству, исключая самые очевидные отрывки, например, Мк. 10:43–45.

- ⁴⁹ *Achtemeier P.* Mark. Proclamation Commentaries. Philadelphia, 1975. P. 63–64.
- ⁵⁰⁰ *Davis Ph.* Op. cit. P. 109.
- ⁵¹ *Ibid.*
- ⁵² *Ibid.* P. 110–111. Дэвис считает Павла хорошей иллюстрацией концепции Марка. Он использует и дискурс подражания (1 Кор. 11:1), и дискурс сопричастности (Рим. 6:3–4). Более того, Павел сразу указывает на то, что внутреннее изменение человека зависит от внешнего уподобления его жизни – жизни Христа. См. также: *Soding T.* Die Nachfolgeforderung Jesu im Markusevangelium // *TTZ.* № 94. 1985. S. 306–309.
- ⁵³ *Schweizer E.* Lordship and Discipleship. Naperville, 1960. P. 15.
- ⁵⁴ *Hurtado L.* Following Jesus in the Gospel of Mark – and Beyond // *Patterns of Discipleship in the New Testament* / ed. R. Longenecker. Grand Rapids, 1996. P. 26–27.
- ⁵⁵ *Ibid.*
- ⁵⁶ См.: *Donahue J.R.* The Theology and Setting of Discipleship in the Gospel of Mark. Milwaukee, 1983. P. 31–51.
- ⁵⁷ *Hurtado L.* Op. cit. P. 25.
- ⁵⁸ Важные источники, такие как P⁷⁵, \aleph^1 , В, не содержат этого стиха. Поэтому можно предположить, что этот вариант текста не является оригинальным. Впрочем, наличие этого стиха в других ранних манускриптах, наряду с прочими источниками, процитированными выше, показывает, что по крайней мере ко II в. н.э. мученичество Иисуса уже стало служить гонимым образцом для подражания.
- ⁵⁹ Полный текст см.: *Игнатий Богоносец.* Послание к Ефессянам // *Ранние Отцы Церкви.* Брюссель, 1988. С. 101–110 (*примеч. переводчиков*).
- ⁶⁰ Полный текст см.: Там же. С. 122–127 (*примеч. переводчиков*).
- ⁶¹ Полный текст на русском языке см.: *Послание к филиппийцам Поликарпа Смирнского* / пер. П.А. Преображенского // *Писания мужей апостольских.* Рига, 1994. С. 359–365 (*примеч. переводчиков*).
- ⁶² Ср. Флп. 2:4 (*примеч. переводчиков*).
- ⁶³ См.: *Мученичество св. Поликарпа, епископа смирнского* / пер. П.А. Преображенского // *Писания мужей апостольских.* Рига, 1994. С. 379.
- ⁶⁴ *Droge A.J., Tabor J. D.* A Noble Death: Suicide and Martyrdom among Christians and Jews in Antiquity. New York, 1992. P. 129–158.
- ⁶⁵ *Мученичество св. Поликарпа, епископа смирнского.* С. 392 (*примеч. переводчиков*).
- ⁶⁶ *Capes D.* *Imitatio Christi* and the Early Worship of Jesus // *The Jewish Roots of Christological Monotheism: Papers from the St. Andrews Conference on the Historical Origins of the Worship of Jesus.* Leiden, 1999. P. 293–307.
- ⁶⁷ *Ratcliff E.C.* The Old Syrian Baptismal Tradition and Its Resettlement under the Influence of Jerusalem in the Fourth Century // *Liturgical Studies.* London, 1976. P. 135–54; *Gabriele W.* The Original Meaning of the Prebaptismal Anointing and Its Implications // *Worship.* 1978. № 52. P. 24–45.
- ⁶⁸ *Laurance J.D.* The Eucharist as the Imitation of Christ // *Theological Studies.* 1986. № 47. P. 286–296.
- ⁶⁹ *Capes D.* Op. cit. P. 301–304.
- ⁷⁰ *Koester H.* Op. cit. P. 36–43. Иустин также связывает Евангелия с “воспоминаниями” (см.: *1 Апология*, 66.3).
- ⁷¹ *Hurtado L.* Op. cit. P. 25.

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 облакает добродетель в слова и подает как волю Божью, 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 знаменами 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*) – проsvещают 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 “громadne 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 некоей 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 Ключийский и Руотгер: граф Геральд д'Аурилак у Одо тайно носит монашескую tonsuru 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 ввергнись 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 произносила 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 кованой 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 “разузнавать 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 соотносится. 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 считал 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 колумбано-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 Великого, 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*).

М.Р. Ненарокова

МОЛИТВА КАК ОДИН ИЗ СПОСОБОВ
IMITATIO CHRISTI ДЛЯ ЧАСТНОГО ЛИЦА
(ПРИМЕР МЕХТИЛЬДЫ ХАКЕБОРНСКОЙ)

УДК 94(4)“375/1492”

Статья посвящена молитве как одному из способов *Imitatio Christi* для частного лица, клирика или мирянина. Молитва как особый аскетический подвиг рассматривается в “Книге особой благодати” Мехтильды Хакеборнской (1241–1298). В видениях Мехтильды, записанных в ее книге, объясняется, как и какими словами необходимо молиться в различных жизненных обстоятельствах. Книга Мехтильды стала сводом правил для христиан, желавших вести особенно интенсивную духовную жизнь. Она была популярна в среде бегинок, а также представителей *Devotio moderna*. Интерес к личности Мехтильды Хакеборнской и к ее молитвенной практике сохранялся вплоть до первой половины XX в.

Ключевые слова: *Imitatio Christi*, христианская мистика, молитва, молитвенная практика, видение, Мехтильда Хакеборнская.

Key words: *Imitatio Christi*, Christian mysticism, prayer, practice of prayer, vision, Mechtild of Hakeborne.

Упоминание *imitationis Christi* – “подражания Христу” – встречается в сочинениях богословов Высокого Средневековья, и из этих упоминаний можно представить, что средневековый человек вкладывал в это понятие. Самое общее определение дается, пожалуй, бенедиктинцем Эрве из Бур-Дьё (ок. 1080–1150): “Подражание Христу обозначается чрез тень камня, ибо как тень отбрасывается по свойству тела, так и жизнь праведников выражается через образ подражания Христу¹. Один из выдающихся немецких богословов, августинец Герхох Райхерсбергский (1093–1169), считал, что подражанием Христу являются “добродетель или доброе дело”², “вера...[и] дело”³. Среди “дел” называются пост⁴, отсутствие страха перед физическими страданиями⁵ и способность идти на муки за свою веру, умерщвление страстей⁶; среди “добродетелей” – постоянное возрастание кроткой любви в сердце⁷. Подражание Христу приводило человека “к совершенству”⁸, когда он, *через пепел покаяния очищенный, через Причастие Преславного Тела и Крови Христовой одушевленный, через любовь и подражание Страданию Христову отчасти исправленный Христом, перестает быть тем, чем был, начинает быть тем, чем не был, перестает быть градом диавольским, начинает быть Градом*

*Божиим, перестает быть градом прегрешений, начинает быть Градом добродетелей*⁹.

Молитва как вид подражания Христу богословами Высокого Средневековья не упоминается, возможно, потому, что исполнение молитвенного правила является естественной обязанностью христианина, его повседневным, несколько обыденным занятием. Тем не менее, в Новом Завете находим свидетельства того, что Христос молился, обычно в пустынных местах, один или с учениками (например, Лк. 3:21; Мк. 1:35; Лк. 9:18; Лк. 9:29). Во время молитвы в Гефсиманском саду (Мф. 26:39–44), так называемого “Моления о Чаше”, Христос обратился к своим ученикам, которые находились там с ним: *бодрствуйте и молитесь* (Мф. 26:41). Этот же эпизод повторен в Евангелии от Марка (Мк. 14: 35, 38, 39). По просьбе учеников Христос научил их молиться, дав им молитву *Отче наш* (Лк. 11:1–4). Богословы поздней Античности и раннего Средневековья, в отличие от богословов Высокого Средневековья, обращаются к молитве как особому подвигу, однако и они говорят о молитве нечасто. Тем не менее, они отмечают, что “...Иисус Христос Господь наш, нам, ученикам Нового Завета, определил новый образ молитвы”¹⁰ (Тертуллиан), “Кто дал жизнь, Тот научил и молиться, с той щедростью, конечно, которой изволил и прочее даровать и содействовать; чтобы в то время как прощением и молитвой, которым Сын научил, мы говорим с Отцом, нас легче было услышать”¹¹ (св. Киприан Карфагенский). Тесная связь деятельной и молитвенной жизни подчеркивается св. Григорием Великим:

*Искупитель человеческого рода днем являет чудеса в городах, и из усердия к молитве на горе проводит ночь, чтобы, конечно, показать проповедникам, достигшим совершенства, чтобы они и не полностью оставляли деятельную жизнь из-за любви к умозрению, и не пренебрегали бы радостями созерцания всецело из-за чрезмерности дел; но вбирали бы в себя, созерцая в безмолвии, то, что, занятые ближними, в беседах изливают. Ибо созерцание возникает в любви к Богу, но проповедание ближнему возвращает [полученную свыше] пользу*¹².

Такие же мысли свойственны и восточной святоотеческой традиции:

Господь многое совершал, чтобы показать нам пример. С тем же намерением Он и молитвы совершал. <...> Но если надлежало научить молитве, то надлежало и Самому молиться. Скажешь, что это можно было сделать и словом одним? Но учение слова-

*ми не так сильно действует на обучаемых, как учение делами. Почему Он и учит их молитве не словами только, но и Сам делает то же, молится по целым ночам в уединенных местах, научая нас и внушая, когда намереваемся беседовать с Богом, избегать шума и молвы житейских, и удаляться в пусто место, приспособляя притом к молитве не место только, но и время*¹³.

Любой христианин знал, что “вера, если не имеет дел, мертва сама по себе” (Иак. 2:17). В раннесредневековом богословии соединение веры и дел часто передавалось образами Марфы и Марии: так, королева, духовное чадо св. Мартина Турского, “и то, и другое исполнила: и служила, как Марфа, и слушала, как Мария”¹⁴. И все же слова Христа, обращенные к Марфе: “Марфа! Марфа!... Мария же избрала благовую часть, которая не отнимется у неё” (Лк. 10:42), побуждали думать о молитве как о более значимом деянии: “Если бы Марфа не услышала Слово, она не приняла бы на себя служение, несение которого есть признак намерения; и Мария столько же благодати извлекла из исполнения обеих добродетелей; поскольку помазала ноги Иисуса и осушила волосами, и наполнила весь дом благоуханием своей веры (ср.: Ин. 12:3)”¹⁵. Однако, как говорилось выше, молитва, по сравнению с постом, умерщвлением страстей, деятельным состраданием, была не столь очевидным способом подражания Христу.

Это отношение к молитве как к “благой части”, к особому подвигу, в котором верующий следует Христу, подражает Ему, долго существовало, не выходя в богословии на первый план, как подземная река, которая вырвалась, наконец, на поверхность в творчестве мистика XIII в., монахини-бенедиктинки¹⁶ Мехтильды Хакеборнской (1241–1298).

Мехтильда происходила из знатной и состоятельной семьи баронов фон Хакеборн-Виппра, чье родовое имение было неподалеку от Хальберштадта (Саксония)¹⁷. Она и ее старшая сестра Гертруда принадлежали к общине монастыря Пресвятой Богородицы, который сначала находился в замке Мансфельд (основан в 1229 г.), потом был перемещен в Родерсдорф поблизости от замка Хакеборн, затем, когда братья Мехтильды и Гертруды подарили монастырю принадлежавшее Хакеборнам имение Хельфта, монастырь переехал туда (1258 г.)¹⁸. Мехтильда поступила в монастырь семи лет от роду, когда он еще находился в Родерсдорфе¹⁹. В 1251 г. Гертруда Хакеборнская была избрана настоятельницей монастыря. Мехтильда несла певческое послушание²⁰, а это означало, что она постоянно бывала за богослужением и принимала в

нем самое активное участие. Когда средневековые западные богословы говорят о совершении богослужения, в частности миссы, то используют глагол “cano” – “петь”: “*missa canetur*” – “мисса будет петься”²¹. Видения Мехтильды были записаны как книга “*Liber specialis gratiae*” – “Книга особой благодати” – ее ученицей, Гертрудой Великой, также мистиком, и еще одной монахиней, в последние годы жизни Мехтильды, когда та уже тяжело болела²².

Мистические писания Мехтильды Хакеборнской, одной из трех монахинь-мистиков Хельфты (две другие – св. Гертруда Великая и Мехтильда Магдебургская с ее “Струющимся светом Божества”²³), сегодня наименее известны, но это не значит, что книга Мехтильды не оставила никакого следа в духовной жизни Европы. Напротив, если речь идет о молитве как виде *imitationis Christi*, опыт Мехтильды Хакеборнской и св. Гертруды в течение долгого времени формировал традицию молитвенного делания в Германии.

Если обратиться к “Книге особой благодати”²⁴, находим в ней упоминания о том, что Мехтильда обращалась к Господу с просьбой научить ее молиться.

В гл. 15 первой части “О пяти способах восхвалить Бога” рассказывается, как Мехтильда, возможно, на Страстной (“когда [наступает] время Страдания”²⁵) “помолилась ко Господу, чтобы Он наставил ее, как она должна воздавать Ему хвалу в это время Страдания”²⁶. Полученный ответ не только ясен по смыслу, но и чрезвычайно удобен для запоминания: “Он явил ей пальцы руки Своей, посредством которых она была научен²⁷, как она должна Его восхвалять пятью способами”²⁸. И сама Мехтильда, и любой человек, живший после нее, как бы занят он ни был, мог легко пользоваться подобной подсказкой, вспоминая в молитве:

*Во-первых, Его безграничное всемогущество, благодаря которому Сам Всесильный Господь Ангелов и человек ради человека сделался бессильным. Во-вторых, Его неисповедимую Премудрость, благодаря которой Он был сочтен словно бы безумным. В-третьих, Его неизмеримую Любовь, из-за которой Он понес ненависть за тех, кого должен был спасти. В-четвертых, Его кротчайшее милосердие, благодаря которому за человека Он был осужден на столь жестокую смерть. В-пятых, Его приятнейшую сладость, благодаря которой за человека Он вкусил горечь горчайшей смерти*²⁹.

В гл. 18 первой части “О страдании Господа нашего Иисуса Христа” описывается беседа Души с Господом в день Пятидесятницы³⁰ о том, как прославляется Честное Страдание Господне, причем перечисляются все виды мук, которые перенес Христос. Наконец, обращаясь к Душе, Он объясняет, что тот, “кто по причине почитания Страстей Его будет проливать слезы, будет принят [Господом]” так, как если бы он пострадал за Него³¹. Душа хочет узнать, как же стяжать эти слезы. И Господь отвечает: “Я тебя научу”³². И предлагает вспомнить и осмыслить шесть эпизодов Страстной недели:

Во-первых, помысли, с каковой дружбой и любовью Я выступил навстречу Своим недругам, которые Меня с мечами и палками искали, [чтобы предать] смерти, словно разбойника и злодея; но Я, словно сыну своему мать, им навстречу вышел, чтобы из пасть волчьих их исторгнуть. Во-вторых, когда Меня пощечинами жестокими били, сколько пощечин Мне дали, столько сладких целований Я подал их душам, которые вплоть до последнего дня чрез Мое Страдание должны спастись. В-третьих, когда Меня жесточайше бичевали, столь действительную молитву за них излил Я Отцу Небесному, что многие из них обратились. В-четвертых, когда терновый венец на Главу Мою с силой надели, сколько терний в Меня вонзили, столько драгоценных камней в их венец Я поместил. В-пятых, когда Меня гвоздями ко Кресту пригвозждали и все члены Мои растянули, так что кости Мои и внутренности могли быть исчислены, всею Моей Божественной силой Я привлек к Себе их всех, которые к вечной жизни были предызбраны, как Я раньше и предсказал: “И когда Я вознесен буду от земли, всех привлеку к Себе” (Ин. 12:32). В-шестых, когда копие бок Мой отверзло, из Сердца Моего Я подал Чашу Жизни тем, кто чрез Адама почерпнул чашу смерти, чтобы они были все сынами Вечной Жизни и спасения во Мне, Который есть Жизнь³³.

В гл. 19 “О Воскресении Христовом и Его прославлении” первой части Мехтильда в видении созерцает Господа, словно бы сидящего на гробе³⁴, и спрашивает Его: “Ну, и что Ангелы, которые в [день] Рождества Твоего возвестили Слава в вышних, пропели Тебе в тот час?”³⁵. Ответ был: “Свят, Свят, Свят и Ну же, ну, ныне вместе ликующе воспоем Господа, хвала в вышних Высокопрестольному”³⁶.

В той же 19-й гл. первой части на примере объясняется, какова польза молитвы за ближних: “молилась ко Господу за одного человека, ей верного и близкого, чтобы все, что ей дал, словно ее

собственное, ему дал бы. Тотчас же видит, что этот же [человек] находится в присутствии Христовом, и Господь, приняв руку его, все дары эти ему уделил в собственность”³⁷.

Не остается без внимания и прославление Пресвятой Богородицы. О нем говорится в 46-й гл. первой части “Равным образом о приветствии Пресвятой Богородице”:

Каковую [душу] принимая с удивительной лаской, [Господь] уста ее приложил к Своему Божественному Сердцу, говоря: “Отсюда почерпай все, что бы ты ни желала посвящать Моей Матери”. И она почувствовала, что, словно капли, вливаются эти стихи, никогда прежде ею не слышанные: “Поклоняюсь Тебе, Дева весьма Превозвышенная, в сладчайшей капели, которая из Сердца Благословеннейшей Троицы от века излилась”³⁸ на Тебя по блаженнейшему предызбранию. Поклоняюсь Тебе, Дева Пресвятая, в сладчайшей капели, которая из Сердца Благословеннейшей Троицы от века излилась на Тебя по причине Твоего блаженнейшего жития. Поклоняюсь Тебе, Дева Преславная, в сладчайшей капели, которая от Благословеннейшей Троицы излилась на Тебя из учения и проповедания Твоего Сладчайшего Сына. Поклоняюсь Тебе, Дева Прелюбимая, в сладчайшей капели, которая от Святой Троицы излилась на Тебя в Страдании и горчайшей смерти Твоего Единственного [Сына]. Поклоняюсь Тебе, Дева Пресвятая, в сладчайшей капели, которая от Благословеннейшей Троицы излилась на Тебя, во всей славе и веселости, которой ныне Ты наслаждаешься, и в вечности будешь наслаждаться больше всех творений, на небе и на земле, предызбранная до сотворения мира. Аминь”³⁹.

В гл.3 третьей части “О пяти словах Божественной хвалы” Мехтильда получает молитву благодарения во время тяжелой болезни: “О сколь бедна сейчас духом я, которая не могу ни в хвалах Тебя превозносить, ни молиться!” Ей Господь милостиво ответил:

Восхваляй Меня такими словами: “Слава Тебе, Сладчайшая, Славнейшая, Блистающая и всегда Тихая и Несказанная Троица”. Тогда Я это слово, “Сладчайшая”, желаю отнести к Моей Божественной Сладости; и это слово, “Славнейшая”, к Моей весьма Высокой Славе; это слово, “Блистающая”, к Моему Непостижимому Свету; и это слово, “Тихая”, к Моему всегда живому Покою; и это слово, “Несказанная”, приложу к Моей Невыразимой Благости; и так прелюбезным образом Досточтимой Троицы чрез Самого Себя представлю”⁴⁰.

Иногда оказывается, что Христос первым обращается к Мехтильде с намерением научить ее молитве:

Также ее Наставник, лучший из всех наставников, сказал ей: “Я научу тебя трем вещам, ежедневно размышляя о которых, обдумывая их в душе, и вследствие этого для тебя произойдет много благого. Во-первых, следовательно, вспоминай в благодарении, сколь многие блага Я сделал тебе в Сотворении и Искуплении: а именно: что тебя, человека, Я создал по Своему образу и подобию, и, ради тебя сделавшись Человеком, после бесчисленных мучений, которые Я претерпел, из любви к тебе Я принял горчайшую смерть. Во-вторых, с благодарностью вспоминай, сколь многие благодеяния Я тебе оказал от часа рождения твоего вплоть до нынешнего [часа]; а именно: что особой любовью Я призвал тебя от мира и много раз склонялся к душе твоей, наполняя и напитывая ее сладостью Моей Божественной благодати, просвещая знанием и воспламеняя любовью; и что ежедневно во время миссы Я прихожу к тебе, готовый выполнить все желания твои и волю. В-третьих, принося хвалы в благодарении, вспоминай, сколь многое тебе на небе вечно Я дам, изобилие всех благ, когда в течение долгого времени всеми благами, в какие ты можешь верить или какие – ценить, Я одарю тебя”⁴¹.

Видение рая еще больше побуждает Мехтильду к молитве. Она обращается к Господу с просьбой научить ее, как ей молиться в разные часы дня, и получает следующий ответ:

Когда поднимешься утром, принеси Мне в жертву свое сердце, чтобы Я влил в него Свою Божественную любовь. Во время миссы ты должна пребывать со Мной, словно на пиру, куда все сходятся, и никто не исключается, но все свой вклад, то есть молитвы. Там Я, Господь, милостью Своей Божественной Святости исцеляю все раны, отпускаю грехи, восполняю [своим] богатством бедность [люди] добродетелей и облегчаю скорби всех⁴².

В гл. 32 третьей части “Каким образом человек восполняет свое нерадение” Христос учит Мехтильду молиться за некоего человека, “который ей жаловался, что произносил часы и другие [молитвы] без [должного] почтения, часто [испытывая нашествие] помыслов”⁴³. Помолившись, Мехтильда получила следующий ответ: «Пусть всегда по окончании часов он добавляет: “Боже, милостив буди мне, грешному” или это: “О Агнец Кротчайший, помилуй меня” до тех пор, пока его небрежения не

восполнятся»⁴⁴. Вероятно, хорошо зная своего подопечного, Мехтильда спросила снова: “И что если он по беспечности не станет этого делать, а именно: что не будет говорить этого [при чтении] всех часов?”⁴⁵ и получила необходимое разъяснение, уверившее ее в бесполезности предписанной молитвы: «Если он по окончании часов пренебрежет чтением, пусть, по крайней мере, говорит это в седьмой день в какие хочет часы в возмещение своей небрежности. Ибо если это речение – “Боже, милостив буди мне, грешному” (Лк. 18:13) – столь сильно подействовало на мытаря, что он удостоился оправдаться от всех своих грехов, почему и другой [человек] не вымолит милости о своем небрежении? Ибо Мое милосердие столь же милостиво сейчас, сколь было милостиво тогда»⁴⁶.

Каждое мгновение жизни сопровождается молитвой – с утра до того момента, когда человек засыпает. Как надо молиться, отходя ко сну, рассказывается в гл. 34 третьей части “О пяти воздыханиях, среди которых человек засыпает”. В видении Мехтильда увидела свою душу, которая “наподобие зайчика на груди у Господа спала с открытыми глазами”⁴⁷, и просила в молитве Господа, чтобы Он даровал ей способность бодрствовать умом даже во сне. Ответ был таков:

Как говорят, что заяц [непрестанно] двигает челюстями и спит с открытыми глазами, так и человек, когда он отправляется спать, пусть повторяет этот стих:

Пусть глаза засыпают,

Пусть сердце для Тебя всегда бодрствует и т.д.

*или другое что о Боге помышляет, или с Богом беседует, и так, [пусть он] засыпает, сердце его для Меня будет бодрствовать*⁴⁸.

Сила молитвы за ближнего и совет, как лучше молиться за человека в несчастьях (“за некого [человека], угнетаемого [бедами]”⁴⁹), излагаются в гл. 39 четвертой части “Как свое нерадение восполнишь хвалой”. Мехтильда видит Господа, говорящего ей:

“Вот, Я отпустил ему все грехи его; он же все прегрешения и небрежения свои восполнит хвалой. Ибо во время Возношения [Св.Даров] при речении Чрез какую Святость Твою восхваляют Ангелы пусть он восхвалит Меня в соединении с этой сверхнебесной хвалой, каковой Досточтимая Троица взаимно Себя восхваляет и восхваляется, и изливается на [Все]блаженную Деву и затем на всех Ангелов и святых; и пусть прочтет один раз [молитву] Отче наш, которую предложит в соединении хвалы,

которой небо, и земля, и все творение Меня восхваляет и благословляет, молясь ради Меня, Иисуса Христа Сына Божия, чтобы молитва была принята, чрез каковую все, что Отцу Богу приносится, восходит к Высшему Успокоению. И так все грехи его и небрежения Мною будут восполнены”⁵⁰.

Все приведенные примеры не несут в себе ничего непонятного или излишне таинственного. В тексте Мехтильды употребляется глагол *instruere* – “наставлять, обучать”, в первом своем значении не только “встраивать что-то куда-то”, но и “снабжать [необходимыми орудиями]”, откуда пошла “инструкция”, т.е. *instructio* – “указание, поучение” с оттенком подробности, ясности и практической применимости.

Текст Мехтильды Хакеборнской мог быть известен не только среди тех безымянных посетителей, которые навещали ее в монастыре с просьбой молиться о своих близких, но и распространяться в общинах бегиннок, благочестивых женщин и девушек, живших в миру, но посвятивших себя Богу, благодаря тому, что в Хельфте жила и окончила свою жизнь другая Мехтильда, о которой упоминалось выше, бегинка⁵¹ Мехтильда Магдебургская (ок. 1208–1210–1290-е годы), автор трактата “Струющийся свет Божества”. Видения Мехтильды Хакеборнской, ее мистические переживания должны были быть близки последовательницам ее тезки, ибо «классическая бегинка желает “быть распятой на кресте созерцания, погруженной в поток покаянных слез, сожженной в огне любви, погребенной в глубине смирения”»⁵². Косвенным свидетельством духовного единства двух подвижниц в восприятии последующих поколений благочестивых читателей может быть издание 1877 г., текст которого используется в этой статье: произведения обеих Мехтильд изданы под одним переплетом.

С течением времени текст “Книги особой благодати” Мехтильды Хакеборнской подвергся сокращению и в сокращенном варианте пользовался большой известностью по всей Европе, а в начале XV в. попал в Англию⁵³. Англичане читали ее и по-латыни, и по-английски, причем сохранилось два независимых друг от друга перевода – на лондонском диалекте и на одном из северных диалектов⁵⁴. В отличие от оригинала текст в переводе приобрел по большей части дидактический характер и обращен в первую очередь к монахам и монахиням различных религиозных орденов⁵⁵. Иными словами, в среднеанглийском переводе беседы Мехтильды, или Души, с Христом воспринимались как “инструкция” для тех, кто желает вести особенно интенсивную духовную

жизнь. Вероятно, возникновение такого перевода, с одной стороны, отвечало потребностям определенного круга читателей, в данном случае аскетически настроенного монашества, с другой стороны, отражало уже сложившуюся традицию использования латинского текста как практического руководства в молитвенных упражнениях.

На рубеже XIV–XV вв. книга Мехтильды Хакеборнской могла заинтересовать не только бегинок, но и представителей еще одного религиозного движения в рамках католичества – *Devotio moderna* – “Нового благочестия”, стремившихся к возрождению раннехристианской праведности и к подражанию Христу. Поскольку общины бегинок и последовательниц *Devotio moderna*, так называемых сестер общей жизни, имели много общих черт⁵⁶, зачастую располагались рядом⁵⁷, духовно окормлялись одними и теми же священниками⁵⁸, также принадлежавшими к этому движению, обмен литературой был неизбежен.

Участники *Devotio moderna* придавали необычайно важное значение личной молитве как способу богообщения, а также стяжанию терпения, смирения и послушания⁵⁹. Так, известно, что у “братий”, живших в общине Девентера (Нидерланды), были приняты ежедневное посещение миссы, непрерывная молитва, размышление о Страстях Христовых, почитание Святого Сердца Иисусова⁶⁰. Особые молитвы произносились при совершении простейших бытовых действий: при пробуждении, вставании с постели, одевании с тем, чтобы духовно подготовиться к утреннему богослужению и дневным трудам⁶¹. Использование молитвенного опыта Хельфты в подобных общинах легко представить и трудно переоценить.

Одним из четырех крупнейших центров *Devotio moderna* в Германии был Кёльн⁶², и именно там в 1573 г. Вильгельм Фрисс издал книгу под названием “Молитвы Гертрудины, или Истинная и искренняя суть сильнейших молитв, Самим Христом данных в откровении блаженным Гертруде и Мехтильде, девам Ордена св. Бенедикта”⁶³. При издании этой книги, сборника молитв, издатель по его словам, использовал некий “*exemplar*”, слово, которое можно перевести не только как “образец”, но и как “копия, список”. Иначе говоря, Фрисс не составлял молитвослов сам, а просто опубликовал некую рукопись, имевшую хождение ранее. Название этого сборника позволяет предположить, что в его состав входили фрагменты, взятые из упоминавшегося выше сочинения Мехтильды Хакеборнской “Книга особой благодати”, а также из

книги ее ученицы – св. Гертруды Великой “Памятный Возвеститель изобилия любви Божией”.

Почти через сто лет, в 1670 г., молитвослов был не только переиздан, но и до некоторой степени переработан монахом, подписавшимся “F[rater] M.C.” – “брат М.К.”, и посвятившим свой труд Бернарду, настоятелю “монастыря священного ордена Божественного Бенедикта у [городской] стены в Нойштадте”⁶⁴. Инициалы “М.К.” принадлежат монаху-капуцину Мартину из Кохема (1630–1712), известному богослову, проповеднику, автору сочинений по литургике, аскетике, церковной истории, происходившему из весьма благочестивой католической семьи⁶⁵. Обращение брата Мартина к молитвенной практике Мехтильды и ее ученицы вряд ли можно посчитать игрой случая. В Рейнской области, откуда был родом сам брат Мартин, движение *Devotio moderna* распространилось с XV в.⁶⁶, так что вполне возможно, что он переработал и издал текст, который был ему знаком с детства.

В “Предисловии” он особо подчеркивает, что молитвослов “содержит ... истинный и необходимый способ молитвы, который описал не какой-то из людей, но Сам Христос дал в откровении вышеназванным Своим невестам [то есть блаженным Гертруде и Мехтильде. – *М.Н.*]; научая их как из собственных уст, так и чрез Святого Духа”⁶⁷. “Молитвы Гертрудины” прошли церковную цензуру, заключение об их соответствии учению Католической Церкви было дано братом Иоганном Швайцером, доктором богословия, монахом-августинцем⁶⁸, после чего молитвослов, в основу которого братом Мартином из Кохема были положены тексты из “Книги Особой Благодати”, только до конца XVII в. был переиздан в общей сложности семь раз – дважды в Айнзидельне (1670, 1674), четырежды в Кельне (1673, 1684, 1689, 1694.) и один раз в Мюнхене (1691)⁶⁹. В XVIII в. популярность этого издания стала меньше: молитвослов издали в Кельне (1706), в неустановленном месте с более раннего Айнзидельнского издания (1707), а затем в Айнзидельне в 1748 г. Последний раз в Германии “Молитвы Гертрудины” издали во Фрайбурге в 1903 г.⁷⁰. В 1855 г. “Молитвы Гертрудины” были изданы в Генте, а в 1861 г. переведены на английский язык и напечатаны в Лондоне. Так второй раз за свою историю молитвенный опыт Мехтильды Хакеборнской был перенесен в Англию, правда, в измененном виде.

Сборник “Молитвы Гертрудины, или Истинная и искренняя суть сильнейших молитв, Самим Христом данных в откровении блаженным Гертруде и Мехтильде, девам Ордена св. Бенедикта”, изданный братом Мартином, состоит из десяти частей. Каждая

часть включает в себя молитвы, объединенные временем суток, например, молитвы в течение дня (утренние, вечерние, молитвы перед едой и работой); молитвы, читаемые во время миссы; молитвы к Св. Троице и Исповедание веры; молитвы ко Христу, Пресвятой Богородице, святым, на всякие нужды, приготовление к исповеди и Причастию. Состав утренних молитв, а именно: “Молитва на вставание с постели”, “Препоручение себя Христу”, “Вздых ко Христу”, “Утреннее стремление”⁷¹ и т.д. отсылает нас к практике *Devotio moderna*, о которой говорилось выше. Особенностью этого сборника молитв является включение в его текст небольших отрывков, пересказывающих эпизоды из мистических трактатов Мехтильды Хакеборнской (“Книга особой благодати”) и св. Гертруды Великой (“Памятный Возвеститель изобилия любви Божией”). Краткие пересказы сопровождаются отсылками к текстам трактатов, написанных подвижницами. Обычно в конце этих кратких вступлений к молитвам приводятся номер книги и главы, которые можно найти в упомянутых трактатах. В случае Мехтильды Хакеборнской эти указания не всегда совпадают с текстом “Книги особой благодати”, изданным в 1877 г. Вероятно, в рукописи, которой пользовался Фрисс, первым издавший “Молитвы Гертрудины”, было иное деление на главы. К тому же, издателю XVI в. был доступен всего один список. То же можно предположить и в отношении брата Мартина из Кохема. Издатели XIX в., напротив, имели в своем распоряжении четыре разных рукописи “Книги особой благодати”⁷² и, судя по составу глав, в некоторых случаях объединяли небольшие фрагменты текста, связанные общей темой, в главы большего размера.

Если обратиться к “Книге Особой Благодати” Мехтильды Хакеборнской, можно заметить, что в нем практически нет молитв, составление которых приписывалось бы лично ей. Видения, записанные с ее слов, содержат либо общецерковные молитвословия, либо подробные объяснения того, как достигнуть молитвенных состояний. Возможно, рукопись, изданная Фриссом, была похожа на сокращенные версии “Книги особой благодати” на латыни и английском языке, имевшие хождение в Англии, т.е. представляла собой изложение тех видений, которые были своеобразными руководствами по молитвенной практике. Однако читателей XVII в. такое положение дел не удовлетворяло, им нужны были не столько общецерковные молитвы, сколько те, которые могли подчеркнуть личностный характер обращения человека к Богу. Объясняя свою переработку текста 1573 г., Мартин из Кохема пишет: “Все же не отрицаю, что там и здесь одно или другое речение,

в самих Откровениях записанное, я опускал или прибавлял, или еще переставлял, и ни по какой другой причине, как чтобы угодить вкусу читателей⁷³ и ниже: “чтобы я угодил всякому сословию человеческому⁷⁴. Именно “вкус читателей” привел к тому, что Мартином были добавлены “многие молитвы, которые никак не упоминаются в вышесказанных Откровениях⁷⁵. Если до того, как Мартин из Кохема в 1670 г. предпринял переработку и издание “Гертрудиных молитв”, тексты, связанные с Хельфтской мистической традицией, были распространены среди монашества различных орденов (так, сам переработчик и издатель был капуцином, рецензент – августинцем), то новое издание молитвослова было рассчитано на всех верующих, желавших вести благочестивую жизнь. Переводя текст, изначально принадлежавший к кругу монашеского аскетического чтения, в библиотеку прихода, богословие, с одной стороны, отвечало на общее обмирщение христианской жизни, с другой же, наоборот, давало благочестивым людям возможность личного молитвенного подвига и, таким образом, подражания Христу.

Тем не менее, новый молитвослов был также связан с традицией Хельфтской мистики, в частности, с именем Мехтильды Хакеборнской. Как уже говорилось выше, перед многими молитвами находятся краткие пересказы видений Мехтильды с отсылками к номеру части и главы книги.

Присутствие Мехтильды в тексте молитвослова довольно своеобразно. Брат Мартин оставляет в молитвослове скорее ее тень, воспоминание о ней. Раздел сборника “Молитвы в течение дня” начинается утренней молитвой, которую предваряет краткий текст: “Когда утром поднимаешься, говорил Христос блаж. Мехтильде, сперва с благоговением почти Мое Сердце и принеси Мне в жертву свое сердце⁷⁶. Тут же поставлена отсылка к “Книге особой благодати”, а именно: к 16-й главе третьей книги. На первый взгляд кажется, что это цитата из текста Мехтильды. Однако сравнение отрывков показывает, что это весьма вольный и избирательный пересказ уже упоминавшегося выше начала речи Христа к Мехтильде-Душе: “Когда поднимаешься утром, принеси Мне в жертву свое сердце, чтобы Я влил в него Свою Божественную любовь⁷⁷. У Мехтильды общий смысл обращения Христа к ней заключается в том, что сердце христианина с начала его дневных трудов должно наполняться любовью к Богу и ближнему, которая освящает всю деятельность человека в течение дня. У брата Мартина акцент переносится на почитание Священного Сердца Иисуса, практиковавшееся среди его современников – приверженцев

“нового благочестия”. По-настоящему присутствие Мехтильды отражается именно в отсылке к ее книге. Молящийся может не только прочитать молитву, составленную братом Мартином, но и обратиться к “Книге особой благодати”, где он найдет полный текст наставления, преподанного Христом Душе (см. с. 000)⁷⁸.

Таким образом, благочестивый читатель получает два наставления: одно составлено братом Мартином и обусловлено церковной практикой современности, другое, о необходимости и смысле посещения церковной службы, возвращает его к мистической традиции Хельфты. Однако отсылка к книге Мехтильды связана не с отрывком, в котором описывается обращение Христа к Душе, а ко всей главе книги. Чтобы найти процитированный братом Мартином текст, нужно прежде прочесть необычайно поэтичный рассказ о Рае, который являет награду христианину за благочестивую жизнь. Описание Рая, прочитанное с утра, должно вдохновить христианина на усердие в добрых и полезных делах.

Иногда брат Мартин пересказывает слова Мехтильды близко к тексту, как это оказывается в случае предисловия к молитвам, которые предписывается читать во время миссы: “Христос говорил блаж. Мехтильде: Говорю тебе как не подлежащее сомнению: тем, кто благочестиво будет слушать миссу ради утешения и защиты, Мною будет послано [в помощь] столько славных лиц из Святых Моих, сколько мисс этот человек благочестиво прослушает”⁷⁹. В 19-й главе третьей книги эта цитата заключает собой наставление Господа Душе и выглядит следующим образом:

*Говорю тебе: кто благочестиво и усердно прослушает миссу, столько славных людей из Моих святых пошлю ему в последний день его земной жизни для его утешения и защиты, чтобы они с честью извели его душу [из тела], сколько мисс благочестиво прослушает этот человек*⁸⁰.

Как видно из сравнения двух текстов, пересказ брата Мартина во многом повторяет текст “Книги особой благодати”, однако смещение акцентов есть, и оно значимо. Если в первоначальном тексте христианину “для его утешения и защиты”⁸¹ посылаются святые, то у брата Мартина “ради утешения и защиты”⁸² необходимо слушать миссу, причем автор молитвослова снимает личностный аспект, убирая местоимение *ejus*. Несмотря на то, что молитвослов составлен католиком, очевидно, что под воздействием распространившегося в Германии протестантизма происходят перемены и в сознании брата Мартина. Почитание святых теряет значение в его глазах, и потому фраза из текста Мехтильды *ad*

animam ejus honore deducendam – “чтобы они с честью вывели его душу [из тела]”⁸³ оказывается ненужной. Конечно, если благочестивый читатель напрямую обратится к “Книге особой благодати”, он найдет цитату, переделанную братом Мартином, в ее первоизданном виде, но автора молитвослова, скорее всего, это не пугает. Для него, как кажется, важна мысль Мехтильды о том, что всегда нужно стремиться слушать миссу, но если это по каким-то причинам не удалось, не стоит отчаиваться, поскольку Господь всегда рядом⁸⁴.

Еще в одном случае имя Мехтильды и ссылка на ее книгу, упоминающиеся перед молитвой, оказываются единственной связью со средневековой мистической традицией. Брат Мартин помещает краткое вступление, где встречаем имя святой, вместе с молитвой об отпущении грехов в раздел молитв во время церковной службы, в ту его часть, которая называется *Praefatio missae* (букв.- –предисловие миссы – особая молитва перед анафорой) и читается до Канона миссы. Оно звучит следующим образом: “Когда блаж. Мехтильда молилась за некоего человека, Господь говорит: Вот, отпускаю ему все его грехи: в прощение каковых, когда в *Предисловии миссы* [*in Praefatione*] говорится: *Посредством Чьего величия восхвалит Меня в единении* и т.д, как следует [далее]; и скажет одну [молитву] *Отче наш*, которую принесет Богу как жертву за Меня; и так восполнятся Мною его небрежения. И если кто другой это сделает, пусть благочестиво верует, что и он может вымолить такую же благодать”⁸⁵. Как кажется, место и вступления, и молитвы в молитвенном правиле определяется не мистической традицией, а особенностями повседневного церковного обихода XVII в.⁸⁶ Хотя между вступлением брата Мартина и соответствующим текстом “Книги особой благодати” практически нет совпадений, чтение главы, упомянутой автором молитвослова, бесполезно, ибо смысл рассказа сводится к тому, как стяжать “чистое, смиренное, жаждущее, любящее и духовное сердце”⁸⁷, т.е. сердце, очищенное от грехов и страстей. Мехтильда узнает, что достигнуть этого можно только покаянием. Здесь читатель вынужден сам размышлять и над вступлением к молитве брата Мартина, и над соотнесенной с ним главой “Книги особой благодати”, в которой не дается конкретного совета, как выражать свое покаяние, но зато выражается уверенность в том, что искреннее покаяние обязательно будет услышано. В этом случае текст брата Мартина и текст Мехтильды дополняют друг друга.

Напротив, короткая молитва, которую Мехтильде предписал творить Господь, приводится дословно: “Слава Тебе, Сладчай-

шая, Славнейшая, Блισταющая, Тихая и Несказанная Троица”⁸⁸. Она сопровождается близким к тексту пересказом отрывка из “Книги особой благодати”: “И в другое время сказал ей: Если ты желаешь достойно восхвалить Меня, тогда произнеси эти пять слов”⁸⁹ (ср. в книге Мехтильды: “Восхваляй Меня этими словами”⁹⁰). Текст Мехтильды становится комментарием к молитве. В нем не только объясняется, почему выбраны эти пять слов, но и описывается ситуация, в которой подвижница получила откровение свыше об этой молитве. Если благочестивый читатель оказывается в сходном положении, т.е. желает восхвалить Бога, но не знает, как сделать это наилучшим образом, он с полным правом может воспользоваться опытом святой.

Цитата большего размера, приведенная, с одной стороны, в сокращении, с другой – достаточно близко к тексту, касается важной христианской добродетели – упования на Бога: “Блаж. Мехтильде говорил Христос: поистине говорю тебе, что мне весьма приятно, что люди во многом на Меня надеются с упованием. Ибо невозможно, чтобы человек не получил того, во что он верует и на что надеется. Потому хорошо человеку на Меня во многом надеяться и Мне искренне верить”⁹¹. Редактируя цитату, брат Мартин опускает отрывок о загробном воздаянии за веру⁹², что тоже, как кажется, свидетельствует об усиливающемся влиянии протестантизма с его нацеленностью в первую очередь на земной успех. За вступлением брата Мартина следует довольно продолжительная молитва, выражающая чувства человека, который остро сознает свою греховность и недостойность, но твердо надеется на милость Божию. Отсылка к тексту Мехтильды делает молитву брата Мартина частью обучения христианина, который у Мехтильды начинает Сам “Наставник ее, Лучший из всех учителей”⁹³. Читая молитву брата Мартина и книгу Мехтильды, христианин подготавливает себя к состоянию богообщения, а также узнает, какова бывает награда уповающему на Бога. Для пользы благочестивого читателя с комментарием его современника соединяются и средневековая мистическая традиция, и новосоставленная молитва.

Пример Мехтильды показывает, что молитва как форма *imitatio Christi* выдвигается на первый план и становится естественной тогда, когда этот способ духовного упражнения связывается с необыкновенной личностью, с текстом, записанным пусть не самой монахиней-мистиком, но под ее диктовку. Простота и доступность молитвенной практики, с одной стороны, и ее небесное происхождение, с другой, обеспечивают стойкий интерес и к самой Мехтильде, и следование ей как некому образцу, когда

молитва как способ богообщения под влиянием последователей *Devotionis modernae* перестает быть прерогативой аскетически настроенного монашества и входит в повседневную практику благочестивых мирян. Сохранение такого способа *imitationis Christi* в веках обусловлено еще и тем, что необходимость молиться, предписываемая каждому христианину, восходит к Священному Писанию, основе христианства, и не ограничена ни сословной, ни конфессиональной, ни какой-либо иной принадлежностью молящегося. Сама Мехтильда на протяжении многих столетий остается одним из символов подражания Христу.

¹ *Per umbram petrae imitatio Christi designatur, quia sicut umbra secundum qualitatem corporis ducitur; sic vita justorum de specie imitationis ejus exprimitur.* Patrologiae Latinae Cursus Completus (далее PL) / Ed. J.-P. Migne. Chadwick-Healey, 1993–1995. On CD-Rom. V. 181. Col. 303C.

² *virtus vel bonum opus.* Gerhohus Reicherspergensis. PL. V. 194. Col. 530B.

³ *fides... operatio.* Gerhohus Reicherspergensis. PL. V. 194. Col. 635B.

⁴ Petrus Comestor. PL. V. 198. Col. 1759C.

⁵ Auctor incertus (Bernardus Claraevallensis?). PL. V. 184. Col. 870B.

⁶ Adamus Scotus. PL. V. 198. Col. 555B; Robertus de Tumbalena. PL. V. 150. Col. 1367A.

⁷ Godefridus Admontensis. PL. V. 174. Col. 954D: *ad imitationem Christi ... placidam semper cordis sui charitatem extendat.*

⁸ Adamus Scotus. PL. V. 198. Col. 137B: *ad perfectionem.*

⁹ Godefridus Admontensis. PL. V. 174. Col. 1170A: *per cilicium poenitentiae purgatus, per gloriosam corporis et sanguinis Christi participationem vegetatus, per dilectionem et imitationem passionis Christi Christo ex parte conformatus, desinit esse quod erat incipit esse quod non erat, desinit esse civitas diaboli, incipit esse civitas Dei; desinit esse civitas peccatorum, incipit esse civitas virtutum.*

¹⁰ Tertullianus. De oratione. PL. V. 1. Col. 1150C–1151A: *Jesus Christus Dominus noster, nobis discipulis novi Testamenti novam orationis formam determinavit.*

¹¹ Cyprianus Carthaginensis. Liber de oratione Dominica: *Qui fecit vivere, docuit et orare, benignitate ea scilicet qua et caetera dare et [520D] conferre dignatus est; ut, dum prece et oratione quam Filius docuit apud Patrem loquimur, facilius audiamur.* PL. V. 4. Col. 520C–520D.

¹² Gregorius I. Moralia in Job: *humani generis Redemptor per diem miracula in urbibus exhibet, et ad orationis studium in monte pernoctat, ut perfectis videlicet praedicatoribus innuat quatenus nec activam vitam amore speculationis funditus deserant, nec contemplationis gaudia penitus operationis nimietate contemnant; sed quieti contemplantes sorbeant, quod occupati erga proximos loquentes refundant. Speculando quippe in Dei amorem surgitur, sed praedicando ad proximi utilitatem reditur.* PL. V. 75. Col. 760D–761A.

¹³ Св. Иоанна Златоуста Наставления о молитве и трезвении // Святые отцы о молитве и трезвении. М., 1997. С. 42.

¹⁴ Sulpicius Severus. Dialogi. *regina utrumque complevit: et ministravit ut Martha, et audivit ut Maria.* PL. V. 20. Col. 206D.

- ¹⁵ Ambrosius Mediolanensis. *Expositio evangelii secundum Lucam: Martha, nisi audisset Verbum, ministerium non subiisset, cujus actio intentionis indicium est: et Maria tantum gratiae de utriusque retulit perfectione virtutis; ut ungeret pedes Jesu, et tangeret capillis, et totam domum suae fidei odore compleret.* (Joan. XII, 3) PL. V. 15. Col. 1537B–1537C.
- ¹⁶ Известно, что монастырь Пресв. Богородицы был основан в 1229 г. монахинями-цистерцианками в замке Мансфельд (в Саксонии, в Магдебургском архиепископстве), но за год до этого, в 1228 г., Капитул Цистерцианского ордена запретил создание новых женских монастырей, хотя не возражал, если к уставу и обычаям цистерцианцев обращались монастыри, не входившие в орден (*Finnegan M.J.* О.Р. *The Women of Helfta: Scholars and Mystics.* Athens; London, 1991. P. 6).
- ¹⁷ *Ibid.* P. 11.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 2.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 26.
- ²⁰ *Ibid.* P. 27.
- ²¹ Например: Praepositini Cremonensis Tractatus de officiis / Ed. J.A. Corbett. Notre Dame; London, 1969. P. 18, 21, 23, 24, 25 etc.
- ²² *Finnegan M.J.* О.Р. *The Women of Helfta: Scholars and Mystics.* P. 44.
- ²³ См. работы Н.А. Ганиной, например: “Струящимся светом Божества” Мехтильды Магдебургской: новый перевод // Флорилегий. Чтения по истории христианской позднеантичной и средневековой литературы. М., 2011. Вып. 1. С. 193–196.
- ²⁴ *Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae.* Pictavii; Parisiis, 1877. P. 47.
- ²⁵ *Ibidem: cum sit tempus passionis.*
- ²⁶ *Ibidem: oravit Dominum ut se instrueret, quid sibi laudis facere deberet hoc tempore passionis.*
- ²⁷ Средневековье знало *ars memorativa* – “искусство памяти”, раздел риторики, посвященный правилам запоминания информации. Согласно Марциану Капелле, “достоинство [этого искусства] в том, что с его помощью слова и вещи схватываются разумением быстро и прочно” (Цит. по: *Йеумс Ф.* Искусство памяти. СПб, 1997. С. 69). Для запоминания текста удобно разделить его на части, а помогают при этом “образы” (*Йеумс Ф.* Указ. соч. С. 69), с которыми отдельные части текста ассоциируются. В анализируемом отрывке из “Книги особой благодати” в качестве такой наглядной подсказки предлагаются пальцы руки.
- ²⁸ *Sanctae Mechthildis virginis...* P. 47: *Qui ostendit ei digitos manus suae, per quos edocta est ipsum debere quinque modis laudare.*
- ²⁹ *Primo, suam incomprehensibilem omnipotentiam, qua ipse praepotens Dominus Angelorum et hominum, pro homine impotens est effectus. Secundo, suam inscrutabilem sapientiam, qua ipse tamquam fatuus est reputatus. Tertio, suam inaestimabilem chatitatem, qua gratis odio est habitus pro salvandis. Quarto, suam benignissimam misericordiam, qua pro homine tam crudeli morte est damnatus. Quinto, suam dulcedinem suavissimam, qua morte amarissima est pro homine amaricatus.* *Ibid.*
- ³⁰ *in Parasceve.* *Ibid.* P. 51.
- ³¹ *si quis ex devotone passionis meae lacrymas effuderit.* *Ibid.* P. 52.
- ³² *Ego te docebo.* *Ibid.* P. 52.

- ³³ *Primo, cogita quali amicitia et dilectione meis inimicis obviam processi, qui me gladiis et fustibus ad mortem quaerebant, tamquam ad latronem et maleficum; sed ego tamquam filio suo mater illis me obviam dedi, ut eos de faucibus luporum eruerem. Secundo, cum me alapis immitibus caederent, quot alapas mihi dederunt, tot dulcia oscula eorum animabus praebui, qui usque in diem novissimum per passionem meam debent salvari. Tertio, cum me ferocissime flagellarent, tam efficacem pro eis fudi orationem ad Patrem coelestem, ut multi ex eis converterentur. Quarto, cum spineam coronam capiti mei imprimerent, quot spinas mihi impresserunt, tot gemmas in eorum corona collocavi. Quinto, cum me cruci clavis affigerent, et omnia membra mea distenderent, ita ut ossa mea et viscera dinumerari possent, tota mea divina virtute attraxi animas eorum ad me omnium, qui ad vitam aeternam sunt praedestinati, sicut ante praedixi: "Cum exaltatus fuero, omnia traham ad me ipsum" (Johan 12:32). Sexto, cum lancea latus meum aperiret, ex Corde meo propinavi eis poculum vitae, qui per Adam hauserant poculum mortis, ut essent omnes Filii aeternae vitae et salutis in me qui sum vita. Ibid. P. 52–53.*
- ³⁴ *in sepulchrum. Ibid. P. 60.*
- ³⁵ *Eia, et quid Angeli tibi illa hora decantaverunt, qui in Nativitate tua "Gloria in excelsis" cecinerunt? Ibid.*
- ³⁶ *Ibid. P. 60–61. Sequentia de s. Trinitate // Mone F.J. Lateinische Hymnen des Mittelalters: aus Handschriften herausgegeben und erklärt. Freiburg, 1853; Sanctus, Sanctus, Sanctus, et Eia et eia nunc simul jubilemus Dominum, laus in excelsis altithrono. Ibid. P. 61.*
- ³⁷ *...orabat Dominum pro una persona sibi fideli et familiari, ut omnia quae sibi dederat quasi propria, illi daret. Continuo vidit eamdem in praesentia Christi stare; et Dominus accipiens manus illius, omnia dona illa tribuit ei in propria. Ibid. P. 69.*
- ³⁸ *букв.: "струилась" – "fluo". Ср. название трактата Мехтильды Магдебургской "Струющийся свет Божества".*
- ³⁹ *Quam Dominus mira blanditione suscipiens, os ejus Cordi suo divino applicuit, dicens: "Hinc inde hauries quidquid Matri meae impendere cupis". Sensitque illa quasi guttas sibi instillare hos versiculos nunquam antea sibi auditas: "Salve, Virgo excellentissima, in stillicidio dulcissimo, quod de corde beatissimae Trinitatis ab aeterno fluxit in te praedestinatione felicissima. Salve Virgo sanctissima, in stillicidio dulcissimo, quod de corde beatissimae Trinitatis fluxit in te, de tua felicissima conversatione. Salve Virgo nobilissima, in stillicidio dulcissimo, quod de beatissima Trinitate fluxit in te de Filii tui dulcissimi doctrina et praedicatione. Salve, Virgo amantissima, in stillicidio dulcissimo, quod de sacra Trinitate fluxit in te in tui Unici passione et amarissima morte. Salve, Virgo dignissima, in stillicidio dulcissimo, quod de Beatissima Trinitate fluxit in te? in omni gloria et jucunditate qua nunc gaudebis, et in aeternum gaudebis super omnes creaturas, in caelo et in terra, praelecta ante mundi constitutionem. Amen". Ibid. P. 132.*
- ⁴⁰ *O quam pauper modo sum spiritu, quae nec laudibus te extollere valeo, nec orare!" Cui Dominus dignanter respondit: "Lauda me his verbis: Gloria tibi, dulcissima, nobilissima, fulgida, semperque tranquilla et ineffabilis Trinitas. Tunc ego hoc verbum, dulcissima, unire volo meae divinae dulcedini; et hoc verbum, nobilissima, meae excellentissimae nobilitati; hoc verbum, fulgida, meae inaccessibili luci; et hoc verbum, tranquilla, meae inquietae requiei; et hoc verbum, ineffabilis, meae inedicibili apponam bonitati: sicque placitissimo modo venerandae Trinitati per memetipsum praesentabo. Ibid.*

- ⁴¹ *Item unstructor ejus, omnium optimus instructorum, dixit ei: "Tria te docebo, quae quotidie meditando animo revolvas, et multa tibi inde provenient bona. Primo, igitur, recole in gratiarum actione quanta tibi bona feci in creatione et redemptione: scilicet, quod te hominem ad imaginem et similitudinem meam creavi, et propter te homo factus, post immura quae sustinui tormenta, amarissimam pro amore tui subii mortem. Secundo, cum gratitudine recole quanta tibi beneficia exhibui, ab hora nativitatis tuae usque ad praesens; scilicet, quod speciali dilectione de mundo vocavi te et nultoties me animae tuae inclinavi, replens et inebrians eam dulcedine meae divinae gratiae, illuminans cognitione, et inflammans dilectione; et quod quotidie in Missa ad te venio, paratus omnia desideria tua et voluntatem adimplere. Tertio, in gratiarum actione laudans, recole quanta tibi in caelo aeternaliter daturus sum, affluentiam omnium bonorum, cum longe supra quam credere aut aestimare possis, omnibus te bonis cumulabo.* Ibid. P. 201–202.
- ⁴² *Mane cum surgis, cor tuum mihi offeras ad infundendum mean divinum amorem. In Missa, mecum esse debes quasi in convivio, ubi omnes convenient, et nullus excipitur, sed omnes suas expensas, id est orationes comportant; ibi ego Dominus liberalitate divinae meae majestatis omnia vulnera sano, peccata relaxo, omnium virtutum paupertatem ditto, et omnium afflictions relevo.* Ibid. P. 216–217.
- ⁴³ ... qui sibi conquestus fuerat quod Horas indevotae et alia cogitando frequentius diceret. Ibid. P. 236.
- ⁴⁴ *Semper post finem Horarum adjungat: "Deus, propitius esto mihi peccatori"; sive hoc: "O Agne mitissime, miserere mei; quatenus per hoc ejus negligentia suppleatur".* Ibid. P. 236–237.
- ⁴⁵ *Et quid si hoc facere neglexerit, ut scilicet hoc ad omnes Horas non dicat?* Ibid. P. 237.
- ⁴⁶ *Si post Horas legere neglexerit, dicat illud saltem in die septies, hora qua voluerit pro sua negligentia. Si enim hoc verbum, "Deus, propitius esto mihi peccatori" (Luc. XVIII, 13), in publicano tantum praevaluit, ut de omnibus peccatis suis justificari meruerit, cur non alius de negligentia sua veniam impetret? Nam misericordia mea modo tantae clementiae est quantae tunc fuit.* Ibid.
- ⁴⁷ *in similitudine lepusculi in sinu Domini, apertis oculis dormire.* Ibid. P. 238.
- ⁴⁸ *Sicut lepus ruminare et apertis oculis dicitur dormire, sic homo cum vadit dormitum, ruminet versum illum: "Oculi somnum capiant, Cor ad te semper vigilet", etc. aut aliud quid de Deo meditetur, vel cum Deo loquatur, et sic obdormiens, core jus ad me vigilabit.* Ibid.
- ⁴⁹ *pro quodam tribulato.* Ibid. P. 287.
- ⁵⁰ *Ecce huic omnia peccata sua dimitti; ipse vero omnia peccata et negligentias suas cum laude supplebit. Inter Praelationem enim ad hoc verbum: "Per quem majestatem tuam laudant Angeli", laudet me in unione illius supercaelestis laudis, qua veneranda Trinitas in invicem se laudat et laudatur, et effluit in beatam Virginem ac deinde in omnes Angelos et Sanctos; legat que unum Pater noster, quod offerat in unione laudis qua caelum et terra et omnis creatura me laudat et benedicit: orans pro me Jesum Christum Filium Dei, orationem acceptari, per quem omne quod Deo Patri offertur, in summa ascendit placencia. Sicque omnia peccata illius et negligentiae per me supplebuntur.* Ibid.
- ⁵¹ Движение бегинок зародилось в 1170-е годы в Бельгии, в XIII в. распространилось по Германии.
- ⁵² Цит. по: Ганина Н.А. "Струющийся свет Божества" Мехтильды Магдебургской в духовном и региональном контексте эпохи // Мехтильда Магдебургская. Струющийся свет Божества. М., 2014. С. 276.

- ⁵³ Finnegan M.J. O.P. The Women of Helfta. Scholars and Mystics. P. 55.
- ⁵⁴ Ibid.
- ⁵⁵ Ibid.
- ⁵⁶ Ibid. P. 29, 170 n1, 262, 265, 278.
- ⁵⁷ Post R.R. The Modern Devotion. Confrontation with Reformation and Humanism. Leiden, 1968. [el. resource] http://dbnl.org/tekst/post029mode01_01/post029mode01_01.pdf P. 69, 96.
- ⁵⁸ Ibid. P. 200, 266, 271.
- ⁵⁹ Ibid. P. 235.
- ⁶⁰ Ibid. P.186–187, 239, 241, 354.
- ⁶¹ Ibid. P. 400.
- ⁶² Ibid. P. 217.
- ⁶³ Preces Gertrudianaе sive Vera et sincera Medulla precum potissimum ab ipso Christo revelatarum BB. Gertrudi et Mechtildi Virginibus Ordinis s. Benedicti. Gandavi, 1885. – repr. 2012.
- ⁶⁴ Ibid. P. [3]. “Monasterii sacri Ordinis Divi Bemediti, Neostadii ad Moenum”.
- ⁶⁵ http://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_%281913%29/Martin_of_Cochem; <http://www.newadvent.org/cathen/04075c.htm>
- ⁶⁶ Post R.R. The Modern Devotion: Confrontation with Reformation and Humanism. [el. resource] http://dbnl.org/tekst/post029mode01_01/post029mode01_01.pdf P. 346.
- ⁶⁷ Preces Gertrudianaе...P. [5]. *continent... verum et essentialem orandi modum, quem non hominum quispiam effinxit, sed Christus ipse praefatis suis sponsabus [i.e. B.B. Gertrudi et Mechtildi] revelavit: tum oretenus, tum per Spiritum suum eas instruendo.*
- ⁶⁸ Ibid. P. [2].
- ⁶⁹ По данным Виртуальной Библиотеки Карлсруэ <http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/kvk.html>
- ⁷⁰ Ibid. <http://www.ubka.uni-karlsruhe.de/kvk.html>
- ⁷¹ Preces Gertrudianaе... P. 27–29.
- ⁷² Об этом говорят, например, Примечания на С. 50, 52, 65, 72, 77, 79, 84 и т.д. цитируемого здесь издания “Книги особой благодати”.
- ⁷³ *Attamen non inficior, quod hinc inde verbum unum aut alterum in ipsis Revelationibus expremat omiserim, vel addiderim, aut etiam transposuerim, at non alia de causa, quam ut legentium gustui deservirem.* Preces Gertrudianaе...Praefatio. P. [8–9].
- ⁷⁴ ... *ut omni hominum conditioni deservirem.* Ibid. P. [9].
- ⁷⁵ ... *plurim[ae] orationes, quarum nulla erat mention in praefatis Revelationes.* Ibid.
- ⁷⁶ Ibid. P. [27]: *Mane cum surgis, aiebat Christus ad B.Mechtildem, salute primo cor meum, et offer mihi cor tuum.* [L. 3, cap. 16].
- ⁷⁷ Sanctae Mechtildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae. P. 216: *Mane cum surgis, cor tuum mihi offeras ad infundendam meum divinum amorem.*
- ⁷⁸ См. примеч. 42.
- ⁷⁹ Preces Gertrudianaе...Praefatio. P. 43: *B. Mechtildi dicebat Christus: Pro certe dico tibi, me ei, qui devote Missam audierit in extremis suis pro consolatione et defensione, tot nobiles personas de Sanctis meis missurum, quot Missas devote audierit.* [L. 3, cap. 19].
- ⁸⁰ Sanctae Mechtildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae. P. 221: *Dico tibi: qui Missam devote et studiose audierit, in extremis ejus tot nobiles Sanctorum meorum personas in ejus consolationem et defensionem, ad animam ejus honore deducendam, sibi transmittam, quot Missas in terries audivit.*

- ⁸¹ Sanctae Mechthildis virginis ... P. 221: *in ejus consolationem et defensionem.*
- ⁸² Preces Gertrudianaе... Praefatio. P. 43: *pro consolatione et defensione.*
- ⁸³ Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae. P. 221: *ad animam ejus honore deducendam.*
- ⁸⁴ Ibid.
- ⁸⁵ Preces Gertrudianaе... Praefatio. P. 47–48: *Cum B. Mechthildis pro quodam oraret, ait Dominus: Ecce huic remitto omnia peccata sua: in quorum satisfactionem dum in Praefatione dicitur, Per quem Majestatem. Laudabit me in unione, etc. ut sequitur: et dicat unum Pater noster, quod Deo offerat per me: sicque supplebuntur per me ejus negligentiae. Et si quis alius hoc fecerit, pie credit se eandem gratiam inpetrare posse.* [L. 3, cap. 28].
- ⁸⁶ Например, в практике Православной Церкви исповедь и, следовательно, отпущение грехов проходят до начала Евхаристического канона.
- ⁸⁷ Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae. P. 286: *purum, humile, desiderans, amans et spirituale cor.*
- ⁸⁸ Sanctae Mechthildis virginis ... P. 199; Preces Gertrudianaе... Praefatio. P. 69. *Gloria tibi dulcissima, nobilissima, fulgida, tranquilla et ineffabilis Trinitas.* В молитвослове приводится и отсылка к главе из книги Мехтильды – [L. 3, cap. 3].
- ⁸⁹ *Et alias dixit ad eam: Si me digne vis laudare, tunc dic haec 5 verba.* Preces Gertrudianaе... Praefatio. P. 69.
- ⁹⁰ *Lauda me his verbis.* Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae. P. 199.
- ⁹¹ Preces Gertrudianaе... Praefatio. P. 74: *B. Mechthildis dicebat Christus: in veritate dico tibi, quod mihi valde placeat, quod homines fiducialiter magna de me sperent. Est enim impossibile quod homo non accipiat ea quae credit et speravit. Ideo bonum est homini de me magna sperare, mihiq̄ sincere fidere.* [L. 3, cap. 5].
- ⁹² Sanctae Mechthildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae. P. 202.
- ⁹³ *Instructor ejus, omnium optimus magistrorum.* Ibid. P. 201.

Мехтильда Хакеборнская

КНИГА ОСОБОЙ БЛАГОДАТИ*

Из первой книги

Глава 9

КАК ХРИСТОС ВОСПОЛНЯЕТ УЩЕРБ ДУШИ

Посреди миссы *На Высоком Престоле*¹ Мехтильда увидела Господа Иисуса в образе прекраснейшего Отрока лет двенадцати, сидящего подобно царю в алтаре и говорящего такие слова: “Вот, Я предстою со всею Моею Божественной силою, чтобы исцелить все печали ваши”. Она же про себя помышляла, говоря: “О если бы Он за тебя воздал полновзвучные хвалы Богу Отцу, то ты получила бы много более”. Ей Господь: “Что есть настроение Божественной хвалы, если не скорбь некой души, когда она совсем не может восхвалить Бога в соответствии со своим желанием? Равным образом желание, благоговение, молитва и всякое благое произволение суть некие сокрушения души; когда Я посредством их восполняю Самого Себя, то исцеляю все печали души”.

Глава 15

О ПЯТИ СПОСОБАХ ВОСХВАЛИТЬ БОГА

Однажды в другую ночь, когда Мехтильда не могла заснуть от печали, она услышала, как хоры ангельские громко воспевали: “Возложи на Господа заботы твои, и Он поддержит тебя” (Пс. 54: 23). И она увидела Господа, стоящего перед ней в зеленом одеянии. Она Ему: “О Прелюбезнейший Господи, хотя ныне время Страдания, почему Ты в зеленой одежде?”. Ей Господь: «Написано: “Если с зеленеющим деревом это делают, то с сухим что будет?” (Лк. 23:31)». Из этого речения Мехтильда поняла, что если Иисуса, Зеленую Поросль всех добродетелей поразили столь различными мучениями, что тогда, кроме вечных мук, уготовано тем, кто не приносит ничего благого? Тогда она помолилась ко Господу, чтобы Он наставил ее, как она должна воздавать Ему

* Перевод сделан по изд.: *Revelationes Gertrudianae ac Mechtildiana. Sanctae Mechtildis, virginis ordinis sancti Benedicti Liber Specialis Gratiae, Pictavii; Parisiis: aud N. Oudin fratres. 1877. P. 29, 47–51, 129–132, 137–139, 165–166, 199–203, 214–217, 221–222, 238–239, 280, 286.*

хвалу в это время Страдания. Он явил ей пальцы руки Своей, при помощи которых она была научена, как она должна Его восхвалять пятью способами.

Во-первых, Его безграничное всемогущество, благодаря которому Сам Всесильный Господь Ангелов и человек ради человека сделался бессильным. Во-вторых, Его неисповедимую Премудрость, благодаря которой Он был сочтен словно бы безумным. В-третьих, Его неизмеримую Любовь, из-за которой Он понес ненависть за тех, кого должен был спасти. В-четвертых, Его кротчайшее милосердие, благодаря которому за человека Он был осужден на столь жестокую смерть. В-пятых, Его приятнейшую сладость, благодаря которой за человека Он вкусил горечь горчайшей смерти.

Глава 16

1. ОБ ИМЕНИ ГОСПОДНЕМ И О ЕГО СВЯТЫХ РАНАХ

Однажды во время миссы, *Мы же*², Господь сказал Мехтильде: “Поразмысли об этих словах, а именно: “В Нем есть спасение, жизнь и воскресение наше” и т.д. Ибо в Кресте есть истинное спасение, и без Него не находится другого спасения, согласно этому [речению]:

Блага в доме не бывает,
Если крест не начертает
Над порогом человек...³.

Если в какой-то душе нет Креста, то есть мучения, нет и никакого терпения; а где нет никакого терпения, нет и никакого спасения. Истинно также жизнь человека на Кресте дарована, когда Я, Жизнь души, смертью любви умирая на Кресте, душу, мертвую во грехах, оживотворил и даровал ей во Мне вечно жить. Через Крест также человеку даровано, сколько раз он посредством греха падает, столько раз, принося покаяние, воскреснет. Сверх того, воскресение плоти и вечное спасение.

И когда в Послании читаем: *Дал Ему Имя выше всякого имени* (Флп. 2:9), она сказала Господу: “Мой Господине, каково это Предостойное Имя, которое Тебе дано Отцом?”. Ей Господь: “Имя это есть Спаситель всех веков. Ибо Я есмь Спаситель и Искупитель всех, кто есть, были и будут в грядущем. Я Спаситель всех, кто жил до того, как Я стал Человеком; Я Спаситель тех, кто жил в то время, когда Я как Человек жил с людьми; Я Спаситель всех,

кто последовал Моему учению и кто хочет идти по Моим стопам до конца веков. И сие есть Мое Предостойное Имя, которое Мне Одному от начала времен предназначено Отцом, которое выше всякого имени”.

А когда Мехтильда возносила благодарение Богу за Его Пресвятые Раны, молясь, чтобы столько ран любви Он нанес ее душе, сколько Сам стойко претерпел на Теле Своем, Господь сказал ей: “Сколько раз человек, вспоминая Страдание Мое, от любви восплачет, столько раз словно бы весенней розой кротко коснется Ран Моих, отчего копьё любви ответно вонзится в его душу, и потому она спасительно уязвится”.

2. О ЖЕЛАНИИ ДУШИ

В среду, когда пелась мисса *Да преклонится всякое колено во Имя Господне*⁴ и т.д., она сказала Господу: “О если бы ныне я имела власть, чтобы небо, и землю, и преисподнюю со всем творением с почтением преклонить Тебе, Пресладкому и Вернейшему Возлюбленному!” Господь ласково ответил ей: “Препоручи Мне, чтобы Я это Сам по Себе исполнил; ибо Я содержу в Себе все сотворенное, и когда Я являю Себя Богу Отцу посредством хвалы или благодарения, надлежит, чтобы ущерб всего творения достойнейшим образом восполнялся Мною и во Мне. Также Моя милость не выносит, чтобы нечто из того, что пожелала бы верная душа и сама не была бы в состоянии [сделать], оставалось бы несовершенным”.

Глава 17

О ДРЕВЕ КРЕСТНОМ

Также во время миссы *Мы же*⁵ она увидела посреди церкви прекраснейшее Древо, вышиною и шириною [кроны] наполняющее всю землю. Оно поднималось из земли тремя ветвями одинакового возраста, [покрытыми] зеленью; и ветви были изогнуты и склонены к земле. Под одной из ветвей были звери, которые питались от плода, падающего с Древа; они обозначали грешников и людей, живущих подобно животным; они наслаждаются благами Божиими без благодарения, как дикие звери, никогда не оглядываясь с выражением благодарности на Того, от Кого исходят все блага. Под другой ветвью находились люди, вкушавшие от плода Древа; они подразумевали всех благих и праведных в Церкви.

На третьей ветви пресладко пели птицы, посредством которых изображались души святых, беспрестанно восхваляющих Бога. Также и души тех, кто должен очиститься от грехов, образом подобные людям, подкреплялись запахом Древа. И некие черные птицы летали вокруг Древа; но великий дым, исходящий от Него, их отгонял далеко. Мехтильда поняла, что черные птицы символизировали демонов и какую-либо человеческую вражду, которых человек ничем не сможет победить вернее, чем воспоминанием о Страдании Господнем, обозначающимся посредством едкого дыма.

Священник, который совершал миссу, также был облачен и снаряжен листьями этого Древа. И ветки, полные плодов, окружали его; этим показывалось, что добродетели всякого, кто признает и с любовью почитает Страдание Христово, становятся более славными. Также на ветвях Древа висели все сердца верных, привязанные наподобие горящих светильников, и жидкость, которая горела в этих самых светильниках, изливалась в них от Древа; этим дается знак, что никто не может с любовью почитать Страдание Господне, если Господь не изольет на него благодать. А тем, что светильники явлены горящими, показывалось, что всякий, кто хочет с любовью почитать Бога, пусть обращается к Его Страданию, часто вспоминая и почитая его; ибо в Страдании Господнем он найдет достаточную причину для почитания и любви, и ничто так не воздействует на дух и не заставляет его пылать, как воспоминание о Страдании Христовом.

Глава 45

КАК ВСЕМУ ТВОРЕНИЮ СЛЕДУЕТ ПРИВЕТСТВОВАТЬ ПРЕБЛАЖЕННУЮ ДЕВУ

Однажды, когда во время миссы *Радуйся, Святая Родительница*⁶, Мехтильда пожелала приветствовать Преблаженную Деву, Господь сказал ей: “Приветствуй Мою Матерь вместе со всем творением”. И в то время как она размышляла, как она может это сделать, она увидела, что с южной стороны появились серафимы, и каждый из них нес зажженную свечу. Тогда она, по Божественному вдохновению, поняла, что эти духи пришли ей на служение и помощь, чтобы она вместе с ними приветствовала Преблаженную Деву. И возгоревшись такой же любовью, как и серафимы, Мехтильда приветствовала Сладчайшую Деву с той же любовью, с какой Пресвятая Дева любила Господа более всего

творения: сия любовь к Страданию Ее Единородного Сына в Ней возобладала настолько, что совершенно победила и устранила почти все человеческие чувства; ибо, когда все творение скорбело о смерти Сына Божия, Она одна с Божеством, неколебимая и радостная, пожелала, чтобы Сын Ее был принесен в Жертву за спасение мира. Далее приблизились херувимы с зеркалами; через это Мехтильда узнала, как с ними она должна приветствовать Блаженную Деву в яснейшем и очевиднейшем знании, которым Она более всего творения наслаждалась на земле и благодаря которому [знанию] Непостижимый Свет Божества ныне открывается всем более понятно. После этого Престолы спустили с неба престол из слоновой кости; через что она осознала безмятежнейший и тишайший покой, в который Господь вселил Свою Пречистую Матерь, Каковая ни в каком человеческом деянии, ни убегая с Сыном в Египет, ни возвращаясь, не могла быть когда-либо на мгновение встревожена.

Господства несли весьма прекрасный венец, в котором были человеческие лица удивительной белизны и привлекательности; в чем Мехтильда узрела, что спасение совершенно верно пришло к человеческому роду через Деву. Начала несли перед собой цветоносные жезлы; посредством этого ей открылось, что она должна превозносить с ними в Преславной Деве то, что более прочего творения Та в высшей степени подобающе являет в Себе неискаженный Образ Божий. Власти имели мечи, посредством чего означалось, что Бог передал Преблаженной Деве наивеличайшую власть на небе и на земле над всем творением, особенно над демонами, которые перед Ней настолько трепещут, что даже Самого Имени Ее не могут вынести. Силы несли с небес золотые чаши, из которых Господь пил Самого Себя⁷ в веселии; через это Мехтильда поняла, что Человек Себя посредством сил сделал [сосудом], вмещающим Божество, чтобы излить Себя в Человеческую природу и иметь возможность действовать посредством Своей благодати в Человеке. Конечно, Мехтильда должна была с этими духами приветствовать Преславную Деву, ибо более всех Она исполнена благодати и добродетелей.

Архангелы вынесли прекраснейшее покрывало, каковым одновременно окутали Господа и Матерь Его, посредством чего избражалось сердечное единение между Богом и душой, каковым еще Святейшая Дева особенно была одарена на земле. Ангелы же, стоящие рядом, прислуживали своему Царю; посредством этого Мехтильда поняла, что она должна с ними благословлять Матерь

Божью и превозносить Ее всяческим служением, которым Она служила на земле Богу Сыну, как вернейшая и преданнейшая раба.

После этого патриархи и пророки принесли запертые золотые ларцы⁸, посредством чего изображались тайные⁹ и загадочные пророчества, которые через Деву и Христа исполнены и открыты¹⁰ нам посредством Духа Святого. Апостолы имели сияющие и украшенные книги, посредством чего обозначалось их неложное учение, которое прозвучало по всем концам земли; Пречистая Дева, конечно, далеко превзошла их учением Своих примеров и добродетелей. А мученики несли золотые щиты в правой руке и розы в левой, что означало победу над страстями и стойкость терпения, с которыми они пролили кровь за любовь ко Христу и за Имя Его; Блаженная Дева превосходила их Своей стойкостью и терпением. Исповедники еще предложили курильницы и фиалы, исполненные чудного благоухания, посредством чего обозначалось усердие благоговения и молитвы; Мехтильде было открыто, что, конечно, Пречистая Дева является первой среди них по благочестию и возвышенности. Также девы приносили золотые лилии, чтобы почтить Девственную Матерь; ибо через Нее на земле распространилось¹¹ славное украшение девства. После того все святые, и само небо, и земля и всякое творение, созванные вместе, поклонились этой блаженной душе, отдавая себя ей на служение и в помощь, чтобы она достойнейшим образом приветствовала вместе с ними Пресладкую и Достохвальную девственную Матерь Божию.

Глава 46

ТАКЖЕ О ПРИВЕТСТВИИ ПРЕСВЯТОЙ БОГОРОДИЦЕ

Однажды подумалось Мехтильде, что она во все дни своей жизни служила Госпоже нашей менее благоговейно, чем должна была. Скорбя об этом, она молилась Господу, чтобы впредь Он позволил ей усердно служить Преславной Своей Матери с пылким прилежанием и ревностным благоговением; так, однако, чтобы от этого никакой помехи она не ощущала в единении своей любви [к Господу]. Тотчас же она увидела Господа Иисуса, сидящего вместе с Матерью на высоком царском Престоле и говорящего Матери: “Поднимись, Ближняя Моя, и уступи ей место”. Услышав это, душа, объятая страхом, начала помышлять, а не ложное ли это видение. Бог ей: “Истинно, истинно говорю тебе, ты не обманулась и никогда в таком не будешь обманута”. Тогда Блаженная Дева, приняв душу на Свои руки, соединила ее в объятиях с Возлю-

бленным. Принимая душу с удивительной лаской, Господь приложил уста ее к Своему Божественному Сердцу, говоря: “Отсюда почерпай все, что бы ты ни желала посвящать Моей Матери”. И она почувствовала, что, словно капли, вливаются эти стихи, никогда прежде ею не слышанные: “Поклоняюсь Тебе, Дева весьма Превозвышенная, в сладчайшей капели, которая из Сердца Благословеннейшей Троицы от века излилась на Тебя по блаженнейшему предызбранию. Поклоняюсь Тебе, Дева Пресвятая, в сладчайшей капели, которая из Сердца Благословеннейшей Троицы от века излилась на Тебя по причине Твоего блаженнейшего жития. Поклоняюсь Тебе, Дева Преславная, в сладчайшей капели, которая от Благословеннейшей Троицы излилась на Тебя из учения и проповедания Твоего Сладчайшего Сына. Поклоняюсь Тебе, Дева Прелюбимая, в сладчайшей капели, которая от Святой Троицы излилась на Тебя в Страдании и горчайшей смерти Твоего Единственного Сына. Поклоняюсь Тебе, Дева Пресвятая, в сладчайшей капели, которая от Благословеннейшей Троицы излилась на Тебя, во всей славе и веселости, которой ныне Ты наслаждаешься, и в вечности будешь наслаждаться больше всех творений, на небе и на земле, предызбранная до сотворения мира. Аминь”.

В другой раз, когда Мехтильда, сетуя, описала Преславной Деве Марии сходное небрежение другого лица, Та подала ей Сердце Христово наподобие горящего светильника, говоря: “Вот, даю тебе Сие Достойнейшее и Преславное Сердце Сына Моего, чтобы Оно со всей верностью и любовью, которую Христос Мне явил на Небесах и будет являть без конца, за тех, кто в служении Мне небрежен, было предложено Мне в Жертву, и Сердце Христово с благодарностью восполнит небрежение”.

Из второй книги

Глава 2

О ВИНОГРАДНИКЕ ГОСПОДНЕМ, КОТОРЫЙ ЕСТЬ ЦЕРКОВЬ, И О ЧЕТВЕРОЧАСТНОЙ МОЛИТВЕ

Однажды в воскресенье, когда пели *Окропи меня*¹², она сказала Господу: “Мой Господи, в чем ныне Ты желаешь омыть и очистить мое сердце?” И тотчас же Господь, склонившись с неосценимой любовью, словно бы мать к сыну, устремился ей навстречу и обнял ее всю, говоря: “Я омою тебя в любви Божественного

Моего Сердца”. И Господь отворил Дверь Своего Сердца, сокровищницу медоточного Божества, в которую она вошла, словно бы в виноградник. И видит там реку Воды Живой, текущую с востока на запад, около реки двенадцать деревьев, приносящих двенадцать плодов¹³, то есть добродетелей, которые перечисляет блаженный Павел в своем Послании (Гал. 5:22–23), а именно – любовь, мир, радость и т.д. Эта река называется Река Любви. И вот душа вошла в нее и там омывалась ото всех загрязнений. В этой реке было множество рыб, имевших золотую чешую; рыбы эти означали любящие души, которые, отдалившись от всех земных услаждений, погрузили сами себя в Источник всяческих благ, то есть в Иисуса. В винограднике были посажены пальмы, некоторые росли прямо, а некоторые склонились к земле. Растущие прямо пальмы суть те, кто презрел мир с его цветами и дух свой вознесли к небесному; склоненные же пальмы суть те несчастные, которые лежат на земле во прахе грехов своих. Еще она увидела Господа, Который в образе садовника вскапывал землю. Она Ему: “О Господи, что есть Твой заступ?” И Господь: “Страх Мой”. В некоторых же местах земля была твердая, а в некоторых мягкая; твердая земля означала сердца тех, кто, закоренев в грехах, не могут быть исправлены ни увещанием, ни порицанием; а мягкая земля – сердца тех, которые смягчились слезами и истинным сокрушением сердца.

И сказал Господь: “Этот мой Виноградник есть Всеобщая Церковь, в Которой тридцать три года Я усердно работал в великих трудах. В этом Винограднике и ты трудись со Мною”. И она: “Как?” Ей Господь: “Поливая его”. Тотчас же душа, быстро побежав к реке, приняла на свои плечи кувшин, полный воды; и, поскольку она несла слишком тяжелую ношу, Господь пошел рядом, неся тяжесть вместе с ней, и ноша сделалась для нее легкой. И сказал Господь: “Так, когда Я уделяю людям благодать, легким и приятным кажется все, что ради Меня они делают или переносят; но когда отниму благодать, все им кажется тяжким”. А около пальм она увидела множество ангелов, словно бы стену; ибо они бегают среди нас и вокруг нас, защищая Церковь Божию.

После того Наилучший из наставников научил ее псалму *Помилуй меня, Боже*¹⁴, в котором двадцать стихов, который она должна разделить на четыре части, а именно: пятерицами с антифоном *О Блаженная, и Благословенная, и Славная Троица, Отец и Сын и Дух Святой* и стихом *Помилуй, помилуй, помилуй нас*. Первые пять стихов за всех грешников, которые, зачерствав в грехах, не хотят обратиться к Богу, чтобы Бог через Свою полную любви Смерть,

через истинное покаяние изволил их призвать [к Себе]. Вторые пять стихов за кающихся, чтобы они обрели желанное прощение и никогда впредь не возвращались ко греху. Третьи пять стихов за праведников, которые уже преуспевают в добрых деяниях и добродетелях, чтобы они были в них постоянны. Четвертые пять строк за все души, которые должны очиститься, которые пребывают в уверенности, что скоро в Небесном Царстве будут пить чашу Источника Живого и в вечности со Христом царствовать, чтобы тут же, получив отпущение грехов, они пировали с Господом.

Во время Тайных молитв, когда возносится Жертва, сказал ей Господь: “Се, Я отдаю во власть твоей душе Всего Себя со всем благом, какое есть во Мне, чтобы ты делала со Мной все, что ни захочешь. Да будет это все в твоей власти”. Она отказалась принять это, но избрала во всем Его волю. И Господь: “Не что Я хочу, но что ты, да будет это в твоей власти”. И она, признав волю Господню, сказала Ему: “Никакого блага своего не ищу, ничего не прошу, ничего другого не желаю, только чтобы сегодня Ты восхвалялся от Себя Самого, и в Себе Самом, и через Себя Самого так, как никогда возвышеннее или совершеннее Ты не мог бы восхваляться”.

Тогда она увидела, что из Сердца Божия изошла кифара; а кифара эта была Господь Иисус, струнами же были все избранные, которые в Господе едины посредством любви. Затем Высший Песнопевец всех песнопевцев Иисус ударил по струнам кифары, и сладкозвучным гласом воспели все ангелы, говоря: “Хвала вечная Трем Лицам, ибо Господь избрал тебя как невесту и дочь”.

Вслед за тем все святые пели в Господе приятным напевом, говоря: “Ныне все воздадим благодарение Богу Отцу за эту душу, каковую Он одарил Своей благодатью. Благословен Бог”.

Глава 23

О ПОВАРНЕ ГОСПОДНЕЙ

Однажды, когда Мехтильда приняла от Господня Божественного милосердия некий превеликий дар, вспоминая свое собственное недостойнство, она сказала Ему со смиренной покорностью: “О Царь Прещедрый, никоим образом этот дар Твоего Столь Великого Превосходства не подобает принять мне, считающей себя недостойной даже, чтобы быть посланной на Твою поварню мыть Твои мисочки”. Господь ей ласково ответил: “Какова Моя поварня и каковы Мои мисочки, которые ты желаешь мыть?” На что она, уличенная в том, что не знает ответа, промолчала. Тогда Господь,

Который подчас имеет обыкновение задать вопрос не для того, чтобы на него был дан ответ, а чтобы он принес пользу вопрошающему, порадовал ее таким ответом, а вместе и видением. Ибо Он сказал: “Поварня Моя есть Божественное Сердце Мое, Которое подобно поварне, ибо поварня есть общий дом и доступна всем, – как рабам, так и свободным, всегда открыта для всех и готова для услаждения любого человека. Повар на этой Поварне есть Дух Святой, неоценимая сладость Которого непрерывно изливает в нее преизобильную милость и наполняет ее, и, наполняя, делает ее благодатной. Мисочки мои суть сердца всех святых и избранных моих, которые постоянно наполняются удивительной сладостью от сверхизобилия Божественного Сердца Моего”.

И, вот, она увидела Блаженную Деву, стоящую близ Господа, со всем множеством ангелов и святых. Эти ангелы сердца свои наподобие золотых блюд, словно из груди своей, представляли для наполнения Господу Царю. Сия отдельная струя Божественного наслаждения, отходящая от истечения Божественного Сердца, казалось, протекала с пребогатым сверхизобилием, которое, втекая обратно с чудной благодарностью через истечение из сердец святых, возвращалось в Сердце Господне. Тогда сказал ей Господь: “Приблизься ныне сперва к Чистейшему Сердцу Девственной Моей Матери, откуда научишься мыть, конечно, посредством благодарения, в нем превознося Ту достойнейшую Верность, Которая больше всего сотворенного во всех делах своих была связана со Мною весьма крепко, более того, нераздельно. И саму воду омовения вбери в себя через желание и усердие в подражании. Подобным же образом поступишь и с сердцами каждого из святых, всегда благоговейно превознося их добродетели, чтобы ты могла им смиренно подражать; так сможешь блаженно войти в их сообщество в славе”.

Из третьей книги

Глава 3

О ПЯТИ СЛОВАХ БОЖЕСТВЕННОЙ ХВАЛЫ

В другой раз, когда она страдала от тяжелой болезни, она сказала Господу: “О сколь бедна духом ныне я, которая не в состоянии ни в хвалах Тебя возносить, ни молиться!” Ей Господь милостиво ответил: “Восхваляй Меня такими словами: “Слава Тебе, Сладчайшая, Славнейшая, Блистающая и всегда Тихая и Несказан-

ная Троица”. Тогда Я это слово, “Сладчайшая”, желаю отнести к Моей Божественной Сладости; и это слово, “Славнейшая”, к Моей весьма Высокой Славе; это слово, “Блิสтаящая”, к Моему Непостижимому Свету; и это слово, “Тихая”, к Моему всегда живому Покою; и это слово, “Несказанная”, приложу к Моей Невыразимой Благости; и так прелюбезным образом Досточтимой Троицы через Самого Себя представлю”.

Глава 4

КАКИМИ ТРЕМЯ СПОСОБАМИ ДОЛЖНО ВОСХВАЛЯТЬ ГОСПОДА

Также Мехтильда увидела Господа, окруженного несказанным сиянием, имеющего на груди лист из светозрачного серебра, который по окружности был бесценно украшен отдельными изображениями страданий святых, которые они претерпели за Господа. Ибо там в Господе были видимы все их заслуги и достоинства, так как сколь бы мало они когда-либо ради Его любви ни сделали, или ни перенесли помышлением, словом или делом, за все это они снискали вечную милость; и сами они теперь без конца славят Господа за все Его дары. И она сказала Господу: “О Сладчайший и Прелюбезнейший, в чем угодно Тебе, чтобы я упражнялась больше всего?”. Он ответил: “В хвале”. И она: “Ну, так научи меня, чтобы я могла достойно восхвалять тебя”. Тогда Господь обучил ее трем способам, словно бы трем ударам, говоря: “Во-первых, ты восхвалишь всемогущество Отца, которым в Сыне и Святом Духе Он вершит деяния по Своей воле, которую не постигает неизмеримость (*immensitas*) никакого творения на небе и на земле. Далее Сына неисследимую премудрость, которую в полноте с Отцом и Святым Духом сообщает по воле Своей, которую ни одно творение в полноте не может постичь. После того милость Святого Духа, которую изобильно с Отцом и Сыном сообщает по общей воле своей, к которой еще ни одно творение полностью не приобщает”.

И когда душа стучалась таким способом в Сердце своего Возлюбленного и так Его восхваляла, вдруг одновременно с самым ударом отозвалось звуком все небо, и говорит Господь: “Второй способ, или удар, состоит в том, что ты должна восхвалять Меня за всякую благодать и дар, излившийся от изобилия Моей благости на Мою Деву Матерь, Которая была исполнена всякой благодати и благ более изобильно, чем

когда-либо какое-либо творение; и еще за всю благодать, данную всем святым, которые уже в веселии предстоят Моему Божеству и с радостной песнью взирают на Меня, Источник всяких благ.

Третий [удар таков], что ты должна восхвалять Меня за всякую благодать и дар, которые изливаются от Меня на всех людей: на добрых, которых Я освящаю и укрепляю Своей благодатью; на грешников, которых Я призываю к покаянию и с милосердием ожидаю [их обращения] к добру; и еще на все души, которые Я ежедневно Своей благодатью освобождаю из чистилища и провозвожаю к радостям Неба”.

Явлено было ей, что на первый удар она должна читать “Тебе честь и владычество, Тебе слава и господство, Тебе хвала и ликование в вечные веки, о Блаженная Троица”; на второй удар – “Тебя по праву восхваляют, Тебя почитают, Тебя прославляют все творения Твои, о Блаженная Троица, Тебе хвала, Тебе слава, Тебе благодарение”; на третий – “Из Кого все, через Кого все, В Ком все, Тому слава в веках. Слава Тебе”. После этого, по желанию души, то украшение, которое было на груди Возлюбленного ее Иисуса, разделилось, и душа вступила в медоточное Сердце Христово, и там, соединившись в едином духе с Возлюбленным, без сомнения, вкусила и увидела то, о чем не подобает говорить человеку.

Глава 5

О ТРЕХ ВЕЩАХ, КОТОРЫЕ ЧЕЛОВЕК ДОЛЖЕН ПОСТОЯННО ПЕРЕБИРАТЬ В УМЕ

Также Наставник Мехтильды, лучший из всех наставников, сказал ей: “Я научу тебя трем вещам, ежедневно размышляя о которых, обдумывай их в душе, и вследствие этого для тебя произойдет много благого. Во-первых, следовательно, вспоминай в благодарении, сколь многие блага Я сделал тебе в Сотворении и Искуплении: а именно: что тебя, человека, Я создал по Своему образу и подобию, и, ради тебя сделавшись Человеком, после бесчисленных мучений, которые Я претерпел, из любви к тебе Я принял горчайшую смерть. Во-вторых, с благодарностью вспоминай, сколь многие благодеяния Я тебе оказал от часа рождения твоего вплоть до нынешнего [часа]; а именно: что особой любовью Я призвал тебя от мира и много раз склонялся к душе твоей, наполняя и напитывая ее сладостью Моей Божествен-

ной благодати, просвещая знанием и воспламеняя любовью; и что ежедневно во время миссы Я прихожу к тебе, готовый выполнить все желания твои и волю. В-третьих, принося хвалы в благодарении, вспоминай, сколь многое тебе на небе вечно Я дам, изобилие всех благ, когда в течение долгого времени всеми благами, в какие ты можешь верить или какие – ценить, Я одарю тебя.

И это скажу тебе по правде: весьма приятно Мне, что люди во многом дерзновенно надеются на Меня; ибо всякий, кто Мне поверит, что после сей жизни Я его облагодетельствую сверх его заслуг, и потому, восхваляя Меня, воздает благодарение в сей жизни, настолько Мне будет приятен, что сколь бы мало он бы смог поверить или надеяться, настолько изобильнее и в бесконечности Я вознагражу его сверх всякой его заслуги; ведь невозможно человеку не получить того, во что он верил и на что надеялся. И по этой причине полезно человеку, что он, надеясь [получить] от Меня многое, весьма верует в Меня”. И душа: “О Сладчайший, если Тебе так приятно, что люди в Тебя весьма веруют, скажи, прошу, как я должна веровать Твоей невыразимой благодати”. Он отвечает: “Ты должна веровать, твердо надеясь, что Я приму тебя после смерти, как отец своего самого любимого сына, и что никогда никакой отец столь честно со своим единственным сыном не разделял наследства, как Я сообщу тебе все блага Свои и Самого Себя. Во-вторых, Я приму тебя, как друг — дражайшего друга, и таковую тебе явлю дружбу, какую никто не смог испытать от своего друга. Ибо никогда не был найден столь верный друг, который бы не делал или не мог бы сделать против друга своего какую-либо хитрость; Я же, Который верен, и есмь сама Верность, никогда не могу обмануть Своих друзей. В-третьих, Я приму тебя, как Жених Невесту, Свою единственную возлюбленную, с таковой роскошью наслаждений и со всем множеством удовольствий, что никогда жених столь приятно невесту свою к себе не привлекает, сколь Я тебя услажу сладчайшей лаской и опьяню изобилием Моей Божественности”.

И душа говорит: “Что Ты дашь тем, кто Тебе касательно этого поверят?” Он отвечает: “Я дам им благодарящее сердце, которым все дары Мои с благодарностью примут. И дам им любящее сердце, которым они Меня верно любят, и, в-третьих, дам им сердце, которым они Меня в любви всегда будут восхвалять по обычаю небесных [граждан], которые Меня, восхваляя в любви, всегда благословляют”.

*Глава 15*КАК ЧЛЕНЫ ХРИСТОВЫ СИЯЮТ
ДЛЯ НАС, СЛОВНО ЗЕРЦАЛА

Сия служанка Божия однажды принуждена была пожаловаться Блаженной Деве на помеху, которая, как ей казалось, была у нее в служении Богу. Блаженная Дева говорит ей: “Иди и стань с благоговением пред Сыном Моим”. Из этого речении Мехтильда познала, что человек все помехи, которые могут приключаться у него в служении Богу: или через обычаи людские, или от самого себя, или через зрение, или слух, или желание, или через воспоминание деяний, – все это должен принимать, словно бы гонцов Господа своего, и с благоговением выходить им навстречу, и обращаться ко Господу, восполняя в Нем Самом [свою ущербность] через хвалу и благодарение.

Тогда она пала к ногам Господа и, когда поднялась, дано было ей увидеть два зеркала пред коленями Божиими, и что одеяние Его полно зеркал, и на груди зеркало весьма ясное, от какового, как она видела, исходили все зеркала, которые она видела сначала. через это она узнала, что все Члены Христовы в Своих деяниях нам, словно зеркала, сияют, и все действия Его из Сердца Его исходят по причине любви. Ибо стопы Его сияют нам, то есть Его желания, в каковых мы должны познать, сколь теплохладны желания наши по сравнению с Божественными, сколь бесполезны для людей. Колени Христовы суть для нас зеркала смирения, которые столь много раз преклонялись в молитве за нас и в омоении ног Апостолов. В этом зеркале мы можем увидеть свою гордыню, не позволяющую смиряться нам, которые суть прах и пепел. Сердце Христово есть для нас зеркало весьма горячей любви, в котором мы можем постигнуть теплохладность своего сердца по отношению к Богу и ближнему. Уста Христовы суть для нас зеркало сладкоречивой хвалы и благодарения; в каковом мы видим бесполезность наших речений и опущение Божественной хвалы и молитвы. Очи Господни суть для нас зеркала Божественной истины: в этом зеркале мы можем распознать потемки нашего неверия, которое мешает нам познать истину. Уши Господни суть для нас зеркала послушания; как Он был всегда готов на послушание Богу Отцу, так Он всегда склоняется к нашим молитвам.

*Глава 16*КАК ЧЕЛОВЕК ЖИВЕТ
ПО ПРЕДПИСАНИЮ БОЖИЮ

Однажды после Святого Причастия, когда Мехтильда пожелала узнать, чего от нее хочет Господь, она получила от Него такой ответ: “Выйдем в поле”. И тут же привиделось ей, как если бы она оказалась на большом поле, где были различные виды роз, лилий, фиалок и других цветов. Посредством роз обозначались мученики, посредством лилий – девы, посредством фиалок и других цветов – вдовы и другие святые. Там была еще явлена ей нива прекраснейших хлебов, на которой сидел Господь, словно бы с четырех сторон огражденный хлебами, и было показано ей, словно бы эта нива означала плод, который происходил для Церкви от Человеческой природы Христа. Соловьи и жаворонки также порхали вокруг Господа, воспевая вместе приятнейшими голосами; соловьи означали любящие души, а жаворонки – тех, кто делают добрые дела с веселостью и удовольствием. Привиделось еще ей, что на лоне Господнем сидел голубь; он означал простецов, которые принимают дары Божии в простоте сердца и не обсуждают ни дел Божиих, ни людских; таковым людям Господь радуется больше всего. А Мехтильда, желая узнать, что обозначают четыре стороны нивы, которые наподобие стен домика ограждали Господа, в духе поняла, что они значили пребывание Христа на земле, которая была разделена на четыре части, согласно которым она должна была направлять свое сердце. Во-первых, у Христа всегда было горящее Сердце; так и она сама, когда бывает одна, всегда должна стремиться к Одному лишь Богу, или посредством размышления о Его Божественной природе или деяний Его Человеческой природы, или обдумывая то, что Бог сделал в святых Своих, или что ей самой излил посредством Своего Божественного милосердия. Во-вторых, Христос был со всеми дружелюбен и кроток; так она сама должна быть дружелюбна и кротка, не вредя никому язвительным словом; но слова ее должны рассказывать о деяниях Христа, или о примерах святых, или о пользе ближних. А, в-третьих, Христос желал блага во всех трудах Своих, как в исцелении тел, так и душ; так и она сама должна стремиться к тому, чтобы все труды свои усердно делать с довольным и радостным сердцем. В-четвертых, Христос был в высшей степени терпелив во всех Своих гонениях и страданиях; так и она сама во всех муках и обидах должна была быть, перенося [их] благодушно, как овца, которая часто блеет, когда бывает на пастбище; когда же ее

ведут на заклатие – безгласна перед своим убийцей; так верная душа должна страшиться, когда не ощущает никакой тяготы, но когда она угнетаема в сердце или в духе, бывает весьма спокойна.

Тогда Мехтильда попросила Господа, чтобы Он научил ее, как она могла бы по Его благоусмотрению жить в каждый отдельный час. Ей Господь: “Когда поднимешься утром, принеси Мне в жертву свое сердце, чтобы Я влил в него Свою Божественную любовь. Во время миссы ты должна пребывать со Мной, словно на пиру, куда все сходятся, и никто не исключается, но все свои затраты, то есть молитвы, туда приносят; там Я, Господь, милостью Своей Божественной Святости исцеляю все раны, отпускаю прегрешения, обогащаю скудость всех добродетелей и облегчаю скорби всех”. И душа: “Господи, что Ты делаешь, когда я молюсь или читаю псалмы?” Ей Господь: “Я внимательно слушаю; когда же ты поешь, Я подстраиваю Свою струну к твоей; когда ты трудишься, Я нахожу успокоение; и чем ты более тщательно и усердно работаешь, тем Я приятнее в тебе отдыхаю. Когда же ты вкушаешь пищу, Я тружусь; ибо ты питаешь Меня, а Я – тебя; когда же ты спишь, Я бодрствую и охраняю тебя”.

Глава 19

В ЧЕМ ПОЛЬЗА ПОСЕЩЕНИЯ МИССЫ

Однажды, когда из-за слабости она не могла идти дальше и слушала миссу в крытой галерее снаружи храма¹⁵, она сокрушалась, сетуя, что она далека от Бога. Ей Господь тотчас же ответил: “Где бы ты ни была, там и Я”. Тогда она стала расспрашивать, нарушение ли это, если люди слушают миссу издалека. Ей Господь: «Хорошо, если человек присутствует в храме; ибо когда никоим образом не может, так все же пусть будет поблизости, чтобы он мог слышать слова, так как, согласно тому, что сказал Апостол: “Слово Божие живо и действенно” (Евр. 4:12). Ведь слово Божие животворит душу, изливая ей духовную радость, как это также проявляется в людях мирских и необразованных, которые пусть и не понимают, что читается, ощущают, однако, радость Духа и оттого побуждаются к покаянию. Еще слово Божие возвращает душе неутомимость в добродетелях и во всем, что благо, и проникает в нее, освещая всю ее внутренность. Но когда немощь, или послушание, или другая разумная причина препятствует человеку, где бы тогда он ни был, там и Я присутствую и нахожусь с ним».

Тогда она: “Ну, мой Господине, даруй мне лишь что-нибудь из слов этой вот миссы, отчего душа моя духовно утешилась бы”. Ей Господь: «Вот, уже Мне трижды поют “Агнец Божий”»: во время первого пения Я приношу Себя за вас в Жертву Богу Отцу со всем смирением Моим и терпением; во время второго приношу Себя в Жертву со всей горечью Моего Страдания в знак полного примирения. Во время третьего – со всей любовью Божественного Сердца в восполнение всех благ, которых недостает людям». Господь сказал еще: “Говорю тебе: кто благочестиво и усердно прослушает миссу, в последний день его земной жизни столько славных людей из Моих святых пошлю ему для его утешения и защиты, чтобы они с честью извели его душу [из тела], сколько мисс благочестиво прослушает этот человек”.

Также, когда однажды она пошла к миссе, она увидела, что Господь сходит с неба в белоснежном одеянии и говорит: “Когда люди спешат в церковь, они должны прежде приготовить себя покаянием, биением себя в грудь и исповедью; так они смогут идти навстречу Моей Божественной Славе и принять Ее в себя, что показывает белизна этого одеяния”.

Глава 34

О ПЯТИ ВОЗДЫХАНИЯХ, С КОТОРЫМИ ЧЕЛОВЕК ЗАСЫПАЕТ

Однажды Мехтильда увидела, что душа ее наподобие зайчика спала с открытыми глазами на груди у Господа, и говорит Ему: “Мой Господи Боже, даруй, чтобы по обычаю этого животного я бодрствовала близ Тебя духом, когда я сплю плотью”. Ей Господь отвечает: “Как говорят, что заяц непрерывно двигает челюстями и спит с открытыми глазами, так и пусть человек повторяет этот стих, когда он отправляется спать:

Пусть глаза засыпают,
Пусть сердце для Тебя всегда бодрствует
и т.д.,

или другое что о Боге помышляет, или с Богом беседует, и так, когда он засыпает, сердце его будет бодрствовать для Меня. И если что дурное случится с этим человеком во время сна, если он почувствует, что ему тяжело и неприятно, это знак, что он никогда со Мной не разлучается. Равным образом, когда человек хочет

спать, он глубоко вздыхает, словно бы из глубины Моего Божественного Сердца, присоединяясь к той хвале, которая изливается от Меня на всех святых, в восполнение хвалы, которой, как известно, меня превозносит все сотворенное. Во-вторых, снова вздыхает, присоединяясь к тому благодарению, которое святые мне приносят за издержанные на них дары, принимая их из Моего Сердца. В-третьих, вздыхает о грехах своих и о грехах всех людей, присоединяясь к тому состраданию, с которым Я отпустил всем прегрешения. В четвертый же раз он вздыхает из любви ко всему благому и от желания блага, которого не имеют люди для восхваления Бога и своей пользы, и тем присоединяется к Моему Божественному желанию, которое имел Я на земле ради спасения человек. В-пятых, испускает горький вздох, присоединяясь ко всей молитве, которая излилась из Божественного Сердца Моего и из сердец моих святых о спасении всех, как усопших, так и живых, желая, чтобы Я принял каждый вздох, который он сделает во сне этой ночью, как если бы он непрестанно ко Мне стонал с таким намерением; тогда Я, Который никак не может отказать молениям любящей души, исполню это все в Моей Божественной истине”.

Из четвертой книги

Глава 23

КАК ХРИСТОС САМИМ СОБОЮ
ВОСПОЛНЯЕТ РАДИ ЧЕЛОВЕКА ТО,
ЧЕГО ЕМУ НЕДОСТАЕТ

Эта раба Божия молилась за некоего человека, излившего ей в жалобах скорбь сердца, которую он имел потому, что мало любил Бога и менее благоговейно Ему служил. Оттого и она сама пришла в великую печаль, размышляя, что и она, которая за столь великие оказанные ей благодеяния никоим образом не любила Бога так, как это подобало, во всем бесполезна. Ей Господь ответил: “Ну же, возлюбленная моя, не горюй; ибо все Мое – твое”. На что она: «Если и вправду все Твое – мое, следовательно, и любовь Твоя – моя. Она, любовь, Ты и есть, как говорит Иоанн “Бог есть любовь” (1 Ин. 4:16). Следовательно, эту Любовь я приношу Тебе в Жертву, чтобы через Нее Саму восполнялось все, чего мне недостает». Господь, принимая это с удовольствием, говорит: «Ты поступаешь наилучшим образом, и когда ты желаешь меня

восхвалить или возблагодарить и не можешь это исполнить это непрерывным прошением, то говори так: “Иисусе Благой, восхваляю Тебя, и чего бы ни было меньше во мне, прошу, чтобы Ты ради меня это восполнил”. Когда же тебе угодно возблагодарить Меня, скажи: “Иисусе Благой, благодарю Тебя, и чего бы ни было меньше во мне, прошу, чтобы Ты Отцу принес в Жертву за меня любовь Своего Сердца”. И скажи это человеку, за которого молишься, чтобы и он подобным образом делал, и если он так попросит Меня, тысячу раз в день повторяя эту молитву, Я столько же раз за него принесу Жертву Отцу; ибо Я не могу ни утомиться, ни соскучиться».

Глава 28

ПОЧЕМУ ДУША НАХОДИТ ВСЕ, ЧТО НИ ПОЖЕЛАЕТ, В СЕРДЦЕ БОЖИЕМ

Мехтильду попросили молиться ко Господу за одного человека, чтобы Он даровал ему чистое, смиренное, жаждущее, любящее и духовное сердце. [Молясь] за него, она услышала такой ответ: “Все, что он хочет и чего не имеет, пусть ищет в Моем Сердце, и настойчиво просит, чтобы Я дал ему, по обычаю отрока, который просит у отца всего, что желает. Ибо когда он пожелает чистоты, пусть прибегнет к Моей невинности; когда захочет смирения, пусть примет его из Моего Сердца. Пусть еще он даже желание свое от Моего восполнит и любовь Мою с благочестивым и всем Моим Божественным образом жизни дерзновенно себе присвоит”.

Тогда она: “Мой Господине, прошу, чтобы Ты милостиво поступил с ним в последний день его жизни, давая ему уверенность, что он будет пребывать с Тобой”. На что Господь: “Какой мудрец выбросит и потеряет с трудом добытое и для себя дорогое сокровище? Я освятил все человеческое его в Моем Человечестве и оживотворил все духовное его в Духе Моем посредством Крещения. Итак, он со Мною связан двояко, все свое человеческое, а именно: искушения и какие-либо несчастья, объединенные с Моими Человеческими, – со Мной уменьшит, и духовное свое, а именно: надежду, радость и свою любовь ко Мне Одному, – распространит; и так Я не оставлю его в вечности”.

пер. с лат. М.Р. Ненароковой.

- ¹ Воскресенье в неделю Богоявления.
- ² Вторник Страстной недели.
- ³ Адам Сен-Викторский. Обретение Св. Креста: пер. с лат. М.Р. Ненароковой // *Arbor Mundi*. Международный журнал по теории и истории мировой культуры. 2010. № 17. С. 216.
- ⁴ Входной антифон начальной части миссы.
- ⁵ Вторник Страстной недели.
- ⁶ Поется на праздник Встречи Пресв. Богородицы и прав. Елисаветы (31 мая/2 июня). Праздник отмечался до 1263 г., когда он был рекомендован письменно богословом-францисканцем Бонавентурой, генералом францисканского ордена. Всецерковное празднование началось с 1389 г., по повелению папы Урбана VI.
- ⁷ Аллюзия на Тайную Вечерю: “И, взяв чашу и благодарив, подал им и сказал: пейте из нее все, ибо сие есть Кровь Моя Нового Завета, за многих изливаемая во оставление грехов”. (Мф. 26: 27–28; ср.: Мк. 14:23–24, также Ин. 6:53–57).
- ⁸ В латинском тексте *scrinia*: *scrinium* – круглый ящик для хранения свитков.
- ⁹ В латинском тексте *clausa* – букв. запертые, закрытые.
- ¹⁰ В латинском тексте *reserata* – букв. отпертые.
- ¹¹ Букв. *pullulavit* – проросло, подобно зеленым росткам.
- ¹² Строка из 50-го псалма, который обычно поется весь год, кроме периода от Пасхи до Пятидесятницы: “Окропи меня иссопом, и буду чист; омой меня, и буду белее снега.” (Пс. 50:9).
- ¹³ Ср.: Откр. 22:1–2.
- ¹⁴ Пс. 50.
- ¹⁵ В латинском тексте *ambitus* – крытая галерея, гульбище.

М.Г. Логотова

КНИГА “О ПОДРАЖАНИИ ХРИСТУ
ФОТЫ КЕМПИЙСКОГО*

УДК 94(4)“1492/1914”

В статье исследуется вопрос об авторстве книги *О подражании Христу*, которая по числу изданий уступает одной Библии. Полемика длится более половины тысячелетия, в ее ходе выдвинуты 40 претендентов, от Василия Великого (ум. 379 г.) до монаха Джованни Микеле (ум. 1629 г.) Свидетельства монастырских хроник, произведения современников, рубрики в рукописных списках XV в. дают основание полагать, что книга могла быть создана только в среде “Нового благочестия”, и ее автором был Фома Кемпийский (1379/80–1471). В конце приводятся краткие описания пяти списков книги *О подражании Христу*, хранящихся в Российской национальной библиотеке (Санкт-Петербург).

Ключевые слова: Фома Кемпийский, *Imitatio Christi*, Новое благочестие, рукописи

Keywords: Thomas à Kempis, *Imitatio Christi*, *Devotio moderna*, manuscripts

I. АВТОРСТВО КНИГИ

Книга *О подражании Христу (De imitatione Christi)*¹ по числу изданий в христианском мире уступает одной Библии². Она выдержала около четырех тысяч публикаций и переведена на 90 языков мира³. Впервые *О подражании Христу* было напечатано в 1471 или 1472 г.⁴, всего известно 80 инкунабульных изданий⁵. Что касается рукописной традиции, то начиная с 1424 г. сохранилось около 700 списков XV в., что вкупе с печатными изданиями позволяет называть *Подражание Христу* бестселлером XV столетия⁶. Как ни парадоксально, больше всего эту книгу читали в века просвещения и приоритета точных наук – в XVIII и в XX вв.⁷

Подражание Христу состоит из четырех трактатов, которые принято называть книгами – I, II, III, IV – созданных в первой четверти XV в. Самый ранний список I книги датирован 1424 г.⁸, все четыре впервые были переписаны в 1427 г.⁹ В рукописных сборниках встречаются одна, две или три книги, причем последовательность книг могла быть самой разной, часто безо всякой

* Работа выполнена при финансовой поддержке РФНФ, проект № 13-04-00375.

связи между собой. Все четыре вместе стали чаще переписывать после 1450 г.¹⁰

1.1. История полемики

Историография произведения распадается на две неравные части. Первая касается вопроса об авторе. Дискуссии делятся пополам тысячелетия. В ходе споров были выдвинуты 40 претендентов, от Василия Великого (ум. 379 г.) до картузианского монаха Джованни Микеле (ум. 1629 г.)¹¹. В предисловии к одному из изданий XIX в. было высказано мнение, что бесполезно искать автора книги, творцом которой мог быть только Дух Святой¹².

В рукописных кодексах XV в. *Подражание Христу* чаще всего переписывали под именами Фомы Кемпийского и Жана Жерсона. Фома Кемпийский (Thomas Kempensis, 1379/80–1491) был переписчиком книг и наставником новичиев в монастыре горы св. Агнессы близ северонидерландского города Зволле, а также автором религиозно-дидактических трактатов, проповедей, молитв, гимнов и исторических сочинений. Предпринятое в начале XX в. полное издание сочинений Фомы Кемпийского насчитывает семь томов¹³. Жан Жерсон (Jean Gerson, 1363–1429) – канцлер Парижского университета, видный теолог и церковный деятель начала XV в.

Начало полемике положил Жан Момбер (Johannes Mombaer, Mauburnus, 1460–1501), знаток книг и библиограф, каноник монастыря горы св. Агнессы (в котором прошли 70 лет монашеского служения Фомы Кемпийского), позднее приор монастыря Ливри во Франции. Агнитенберг входил в состав Виндесгеймской конгрегации монастырей августинских уставных каноников, возглавившей религиозное движение “Новое благочестие” (“*Devotio moderna*”). Движение ставило целью возрождение норм жизни апостольской церкви на основе сознательной веры и интенсивной внутренней работы по самосовершенствованию индивида. “Новое благочестие” включало в себя две организационные структуры: дома братьев и сестер “общей жизни”, живших подобно монахам, но без принесения обетов, и монастырей Виндесгеймской конгрегации. Виндесгеймские монастыри получили широкое распространение в Нидерландах, северной и прирейнской Германии.

Во Франции движение связано с именем Момбера. Момбер реформировал в духе “Нового благочестия” французские аббатства Сен-Виктор, Шатоландон и Ливри и умер настоятелем последне-

го. Он знал нидерландскую (Фома Кемпийский) и французскую (Жан Жерсон) версии авторства книги. Почитая своим долгом восстановить истину, в одном из своих сочинений он сообщил, что “брат Фома Кемпийский в числе прочих написал книжку *Кто следует мне* (начальные слова первой книги *Подражания Христу*), каковую часто приписывают Жерсону”¹⁴.

Имя “Gerson” имело в рукописях различные варианты написания: “Gessen”, “Jessen”, “Anagersen” вплоть до соединения уменьшительного от немецкого имени Johannes с фамилией: “Nannergersen” – всего насчитывается 22 транскрипции имени знаменитого канцлера¹⁵.

На основании одной из них, “Gersen”, в начале XVII в. был выдвинут еще один претендент, бенедиктинский аббат Джованни Джерсен, вроде бы живший в Верчелли в XIII в. Нет никаких исторических свидетельств о личности Джерсена, как нет и списков *Подражания*, датируемых XIII–XIV вв. Поводом послужила приписка на рукописном кодексе, ныне хранящемся в Национальной библиотеке в Турине: “Автором этой книги был Иоанн Гессен аббат св. Стефана в Верчелли, родом из Канабако; но ошибочно считался Фома Кемпийский”¹⁶. Интересно, что в инципите рукописи автором книги назван парижский канцлер магистр Жан Жерсон¹⁷. Эти обстоятельства не помешали, однако, теологу Константино Каэтани (Gaetani, Cajetan, 1560–1650) назвать Джерсена автором *Подражания Христу* в противовес “гальской” и “тевтонской” версиям с убедительной мотивировкой: “Я, итальянец и бенедиктинец, разрешаю спор в пользу итальянца и бенедиктинца”¹⁸.

В середине XVII в. ученые разделились на кемпистов и джерсенистов. К первым примыкали августинцы и иезуиты, ко вторым – бенедиктинцы. Среди этих последних не последнее место занимали основоположники палеографии и дипломатики мавристы Дом Дельфо и Дом Мабильон. Накал научной полемики ожесточался до такой степени, что порой требовалось вмешательство властей – постановлением Парижского парламента от 2 февраля 1652 г. бенедиктинцу Вальдграву было запрещено печатать *Подражание* под именем Джерсена¹⁹.

Благодаря совместным усилиям историков, филологов и философов в конце XIX – начале XX в. был накоплен солидный материал, касающийся многих аспектов имитационистики. В 1874 г. Карл Хирш опубликовал текст *Подражания* по автографу Фомы Кемпийского 1441 г. с указаниями на разночтения в других спи-

сках²⁰. В 1922 г. М. Поль завершил издание полного собрания сочинений Фомы Кемпийского в семи томах²¹.

Большинство исследователей сходились во мнении, что *Подражание* могло появиться только в среде “Нового благочестия” и притом в начальный период движения. После I мировой войны суперкритический подход к источникам побудил Альберта Гиму и Якоба ван Гиннекена искать автора помимо Фомы Кемпийского. Исходной посылкой служил тезис о том, что книга показывает такое знание тончайших движений человеческой души, какое дается только опытному в житейских делах и много повидавшему человеку. Фома же по окончании школы ушел в монастырь и не знал жизни в миру. Следовательно, в основании первых трех книг *Подражания* лежат более ранние тексты. Гиннекен считал, что это дневник основателя движения Герта Гроуте (Groote, 1340–1384)²², Альберт Гима – какие-то из не дошедших до нас работ ученика Гроуте Герарда Зербольта²³. Оба полагали, что окончательная литературная обработка и редакция текстов принадлежала перу Фомы Кемпийского.

Появившаяся в середине XX столетия новая историческая дисциплина, кодикология, изучает рукописную книгу в контексте всех явлений культуры своего времени, как материальных, так и духовных²⁴. Такой подход оказался чрезвычайно плодотворным для имитационистики. В Бельгии вышли в свет две работы, авторы которых свели воедино исторические, лингвистические, текстологические и кодикологические аспекты проблемы. Знарок рукописной книги Леон Делессе опубликовал комплексное исследование датированного 1441 г. автографа Фомы с приложением дипломатического издания рукописи²⁵. Итоги многолетних трудов Жака Хейбена и Пьера Дебони нашли завершение в книге *Автор или авторы “Подражания Христу”*²⁶. Бельгийские ученые пришли к однозначному выводу: автором *Подражания* мог быть только Фома Кемпийский. В настоящее время сходной точки зрения придерживается большинство исследователей, что отчетливо проявилось в юбилейных сборниках, приуроченных к празднованию 500-летней годовщины смерти Фомы²⁷ и выставке, посвященной этой дате в Королевской библиотеке в Брюсселе в 1971 г.²⁸ Однако и по сей день есть защитники джерсенистской версии²⁹, а также ученые, для которых вопрос об авторе книги остается открытым. Они призывают продолжать поиски в архивах и библиотеках. Один из них, Альбер Ампе, советовал вспомнить прозвучавший более ста лет назад призыв Генриха Денифле: “ad codices!”³⁰

1.2. Рукописная традиция

Возможность следовать этому призыву предоставляет *Перечень* рукописных списков книги *О подражании Христу*, составленный Стефаном Акстерсом к пятисотлетней годовщине со дня смерти Фомы Кемпийского. В *Перечне* приведены около 700 кодексов XV в. в разном объеме: одна, две, три или все четыре книги вместе, в разной последовательности книг и на различных языках³¹. Несмотря на отдельные неточности – цитировались порой очень старые справочники – *Перечень* служит своего рода точкой отсчета, основанной на самых надежных исторических источниках – рукописных книгах.

Согласно *Перечню*, писцовые записи с указанием имени автора имеются в 107 рукописях XV в., в том числе: Фома Кемпийский (ум. 1471 г.) – 47; Жан Жерсон (ум. 1429 г.) – 41; Бернард Клервосский (ум. 1153 г.) – 7; Августин (ум. 430 г.) – 3; Джованни Джерсен (XIII ?) – 3; Бонавентура (ум. 1274 г.) – 2; Генрик Эгер ван Калькар (ум. 1380 г.) – 2; Ансельм Кентерберийский (ум. 1109 г.) – 1; Лудольф Саксонский (ум. 1109 г.) – 1.

В нескольких рукописях писцы колебались: “Жерсон или Фома Кемпийский”³². Случалось, переписчик давал библиографическую справку: “Начинается спасительнейшее сочинение блаженного Бернарда о подражании Христу и презрении мира, которое приписывалось Иоанну Герсону парижскому канцлеру”³³.

Помимо 107 списков с упоминанием имени автора, еще девять указывают на орденскую принадлежность: августинский уставной каноник – 4; благочестивый картузианец – 2; некий благочестивый монах – 3.

Анализ писцовых записей выявляет четыре устойчивые традиции. Августинская нидерландская приписывала *Подражание* августинскому уставному канонику Фоме Кемпийскому (47) или некоему уставному канонику ордена св. Августина (4). Французская традиция – канцлеру парижского университета Жану Жерсону (41). Картузианская называла имена Лудольфа Саксонского (1), Генрика Эгера ван Калькара (2) и некоего картузианского монаха (2). Наконец итальянская бенедиктинская традиция считала автором книги аббата-бенедиктинца Джованни Джерсена (3). К ней же относится и сделанная в XVII в. приписка в туринской рукописи (1). Таким образом, из ста с лишним кодексов XV в. только четыре свидетельствуют в пользу итальянской версии; все остальные указывают на северное происхождение книги, точнее,

на “Новое благочестие” и на круги и лица, связанные с этим движением.

Среди них наибольшей известностью пользовался Жан Жерсон. Вряд ли можно говорить о каких-либо устойчивых связях движения со знаменитым канцлером Парижского университета. Тем не менее, когда Жерсон ставил писцовую работу братьев “общей жизни”³⁴ в пример целестинцам и картузианцам³⁵, он, очевидно, обладал достаточно полной информацией об их деятельности, с которой имел возможность ознакомиться во время пребывания во Фландрии в 1397–1401 гг. Сочувственное отношение Жерсона к “Новому благочестию” в полной мере выявилось в 1415 г. на Констанцском соборе, когда приор Виндесгейма при поддержке Жерсона сумел добиться осуждения деятельности доминиканца Матвея Грабова, стремившегося дискредитировать движение как еретическое, вслед за чем последовало официальное признание существования светских общин братьев и сестер “общей жизни” высшим органом католической церкви – Собором.

Ученые находят черты сходства в мистике Жерсона и “Нового благочестия” и считают, что стиль *Подражания* близок манере *Духовных писем* Жерсона³⁶. Однако помимо рукописной традиции (первый список с именем Жерсона датируется 1460 г.) его авторство не подтверждено никакими другими свидетельствами. Жерсон никогда не упоминал *Подражание* и не цитировал его текст, хотя имел обыкновение ссылаться на собственные сочинения³⁷. Ни в первом списке трудов парижского канцлера, составленных его братом целестинцем Жаном в 1423 г., ни во втором, составленном в 1434 г., нет книги *О подражании Христу*, как нет ее и в списке сочинений Жерсона, сделанном его секретарем Жаком де Серизи в 1429 г.³⁸ Все сказанное позволяет исключить имя Жана Жерсона из списка претендентов на авторство книги *О подражании Христу*.

Если Жерсон был благожелательным, но все же сторонним наблюдателем, то связи “Нового благочестия” с картузианцами были давними и устойчивыми. Поэтому далеко не случайно некоторые рукописи XV в. приписывали книгу представителям этого ордена.

Основатель движения Герт Гроте провел три решающих, поворотных года своей жизни у приора картузианского монастыря Моникхейзен Гендрика Эгера ван Калькара (Kalkar, 1328–1408) и покинул монастырь только благодаря настоятельным увещаниям Калькара проповедовать благочестие в миру. Последователи Гроте поддерживали самые тесные связи с картузианцами и пере-

няли у них практику проповеди не словом устным, но письменным³⁹. Среди излюбленных авторов виндесгеймцев числились Лудольф Саксонский и Дионисий Картузианец. В свою очередь, картузианцы переписывали писателей “Нового благочестия”. Сочинения тех и других соседствуют в сборниках XV в. Так, одна созданная в катузианском монастыре рукопись, ныне хранящаяся в Российской национальной библиотеке в Петербурге, содержит сочинения Фомы Кемпийского и картузианца Иоганна де Индагине⁴⁰. Неудивительно, что писцы-картузианцы приписывали *Подражание* приору одного из своих монастырей Генрику Эгеру ван Калькару, равно как и картузианскому монаху Лудольфу Саксонскому, чья написанная в 1324–1328 гг. книга *Жизнь Христа* пользовалась широкой известностью. Сходные названия (*Жизнь Христа – О подражании Христу*) и близость духовных позиций виндесгеймцев и картузианцев вполне удовлетворительно объясняют подобную атрибуцию. Кроме писцовых записей, никаких других данных в пользу авторства Лудольфа Саксонского, Генриха Эгера ван Калькара, впрочем, как и Джованни Джерсена, не существует.

Иначе обстоит дело с Фомой Кемпийским. Не только рукописная традиция, но и другие исторические источники – хроники и библиографические сочинения XV в. указывают на него как на автора *Подражания Христу*.

Первое по времени свидетельство дает *Виндесгеймская хроника*. В 1464 г. историограф “Нового благочестия” Иоганн Бусх писал: “...брат Фома Кемпийский, муж испытанной жизни, сочинивший многие благочестивые трактаты, в том числе книгу Кто следует мне⁴¹ о подражании Христу и другие.”⁴² В 1490-е годы авторство Фомы трижды подтвердил библиограф Виндесгеймской конгрегации Жан Момбер⁴³. Сторонники других версий предпочитают забывать, что Фома – единственный, чье имя, помимо писцовых записей, засвидетельствовано также нарративными источниками своего времени.

1.3. Автограф Фомы Кемпийского

В качестве главного аргумента как противники, так и сторонники выдвигают автограф Фомы Кемпийского из Королевской библиотеки в Брюсселе. В этом сборнике записаны четыре книги *Подражания* и еще девять бесспорных сочинений Фомы⁴⁴. Колофон в конце книги сообщает, что она “завершена и закончена в

1441 г. рукой брата Фомы Кемпийского в монастыре горы св. Агнессы близ Зволле⁷⁴⁵.

Противники Фомы говорят, что это обычная писцовая запись. Ведь никому не придет в голову на основании точно таких же помет в пятитомной Библии, ныне хранящейся в Дармштадте⁴⁶, утверждать, что Фома – автор Библии⁴⁷. Действительно, писцовая помета в рукописи ms. 5855–61 Королевской библиотеки в Брюсселе ничем не отличается от сотен писцовых записей, которыми так богаты рукописные книги XV в., где писцы сообщают свое имя и время окончания их нелегкого труда. В таком плане колофон указывает только на то, что в 1441 г. брат Фома закончил переписывать очередную книгу.

Тем не менее, брюссельский автограф имеет огромное значение для установления автора *Подражания*. Выше уже упоминались две работы, авторы которых свели воедино итоги своих многолетних трудов во всех сферах имитационистики. Особый вес мнению этих ученых придает исчерпывающее, насколько это представляется возможным, знание рукописной традиции книги в целом и автографа Фомы Кемпийского, в частности. Леон Делесе на основании всестороннего кодикологического и текстологического анализа рукописи пришел к однозначному выводу: автор *Подражания* – Фома Кемпийский. Хранящийся в Брюсселе автограф является последней редакцией четырех трактатов, сравнение его с более ранними списками книги показывает исправления такого рода, какие можно объяснить только авторской правкой текста⁴⁸.

Объяснение их небрежностью или усталостью писца не выдерживают критики: виндесгеймцы возвели точность переписываемых ими текстов в принцип. Сам Фома пользовался славой прекрасного копииста. Наконец, существовала система сверки переписанных текстов руководителями писцовых мастерских. Виндесгеймские скриптории были профессиональны в той мере, какая только представлялась возможной накануне изобретения книгопечатания, в их среде произвольное обращение с текстом представлялось немыслимым. Остается полагать, что Фома считал себя вправе обращаться с четырьмя трактатами как со своими собственными и вносить в них изменения и поправки. На основании исследования автографа к сходному выводу пришли в своей совместной работе Жак Хюйбен и Пьер Дебони⁴⁹.

Проблема авторской собственности в Средние века – предмет отдельного исследования. В данном случае можно сделать только некоторые предварительные замечания относительно того,

как представляли ее в Виндесгейме. Отсутствие оригинальности расценивалось как особый талант смирения. Писатели позднего Средневековья полагали, что Дух Святой не нисходит более на творцов духовных трактатов и поэтому надлежит возможно более полно пользоваться текстами Священного Писания и святых отцов⁵⁰. Виндесгеймцы переняли у Гроте глубокое уважение к отцам церкви, собирали и копировали их труды⁵¹. Свою основную задачу они видели в распространении книг Священного Писания и учителей церкви. В жизнеописаниях славных мужей своей конгрегации Иоганн Бусх уделял равное внимание писцовой и писательской деятельности своих героев – та и другая вызывали у него равное чувство гордости. Но *Виндесгеймской хронике* свойствен приподнято-горделивый тон, мало соотносимый с идеей христианского смирения, которая красной нитью проходит в книгах Яна ван Схонховена (1337–1410), Герлаха Петерса (1378–1411) и Фомы Кемпийского. Главные добродетели Схонховена – уничтожение и смирение⁵². Герлах Петерс завещал после своей кончины уничтожить все свои сочинения и записи, что не было исполнено только благодаря личному вмешательству приора Виндесгейма⁵³. Фома неоднократно подчеркивал, что важна не форма, а дух, и потому следует ценить содержание книги, а не славу сочинителя. “Не соблазняйся именем писавшего, великую ли, малую ли славу оно имеет между писателями: пусть одна любовь к истине ведет тебя к чтению. Не спрашивай: кто написал, внимай тому, что сказано”⁵⁴. В *Малом алфавите монаха в школе Бога* эта мысль повернута личностной стороной и служит эпиграфом ко всей жизни Фомы: “Люби, чтобы тебя не знали и ни во что не ставили. Это для тебя спасительнее и полезнее, чем быть восхваляемым людьми”⁵⁵. При такой системе основополагающих моральных ценностей указывать свое авторство – самонадеянно и сродни греху гордыни, замалчивать – похвально. “Истинно велик, кто сам в себе мал и ни во что не вменяет самый верх почести”⁵⁶.

Помимо вопроса об авторстве, которую подавляющее большинство ученых считает уже решенной, автограф Фомы Кемпийского ставит еще один вопрос, вопрос о последовательности четырех книг *Подражания*. Дело в том, что рукописная и инкунабульная традиции XV в. придерживались следующего порядка:

книга I – *Наставления полезные для духовной жизни* (*Admonitiones ad spiritualem vitam utiles*);

книга II – *Наставления ко внутренней жизни* (*Admonitiones ad interna trahentes*);

книга III – *О внутреннем утешении (Liber internae consolationis)*;

книга IV – *О таинстве тела Христова (Devota exhortatio ad sacram communionem)*.

В такой последовательности книги *О подражании Христу* публиковались вплоть до начала XX в., когда Михаэль Поль в полном собрании сочинений Фомы Кемпийского в семи томах впервые опубликовал четыре книги *Подражания* в том порядке, в каком они идут в брюссельском списке: книга *О таинстве причастия* записана третьей, а книга *О внутреннем утешении* – последней (т.е. I, II, IV, III).

Но и после этого *Подражание Христу* издавалось в той последовательности книг, в какой оно бытовало в течение более чем пяти столетий. Логика такого порядка проста и понятна. В трех первых речь идет исключительно о внутренней жизни души, в последней в действие вступает новый фактор, таинство принятия тела Христова.

1.4. Четыре трактата или одна книга в четырех частях?

В XX столетии преимущественное внимание ученых было обращено к полемике об авторе. Исследования, касающиеся языка, стилистики, содержания “Подражания Христу” были сравнительно редки. Исторический подход к изучению книги был затруднен неопределенностью, связанной с ее созданием – богословское или философское произведение должно быть фиксировано во времени и в пространстве, только тогда его можно рассматривать в свете поступательного духовного процесса. На этом фоне выделяется блестящая работа Пьера Дебони, к которой мы будем не раз обращаться в ходе дальнейшего изложения⁵⁷. Лишь когда вопрос был разрешен в пользу Фомы Кемпийского и был четко очерчен духовный и прагматический ареал создания книги – Нидерланды, монастырь Агнитенберг – появился ряд исследований по различным аспектам содержания книги⁵⁸. Не в последнюю очередь это было связано с отмечавшимся в 1971 г. пятисотлетием со дня смерти Фомы Кемпийского⁵⁹. На рубеже тысячелетий появился ряд работ Пола ван Гееста, исследовавшего теологическую основу *Подражания Христу* в контексте других произведений Фомы Кемпийского⁶⁰. Всесторонний анализ различных аспектов *Подражания* представлен в трудах Рудольфа ван Дейка, Кеса Ваймана и их коллег из института Титуса Брандсмэ в Неймегене⁶¹.

Рудольф ван Дейк безоговорочно принимает последовательность, в которой четыре трактата записаны в автографе Фомы: I–II–IV–III⁶². Его исходный тезис – мистическая составляющая служит стержнем, объединяющим все четыре книги одного произведения, вектором, дающим направление ко все более высоким степеням духовного сознания. Подобная интерпретация согласуется с порядком книг в автографе, поскольку при таком раскладе самая мистическая из книг, *О внутреннем утешении*, завершает все произведение в целом.

Вопрос о последовательности книг в автографе являются частью более общей проблемы имитационистики. Была ли книга, известная под названием *О подражании Христу*, изначально задумана как произведение в четырех частях, или же она составлена из четырех отдельных трактатов? Подавляющее большинство исследователей рассматривает книгу как единое произведение, не задаваясь вопросами, когда и как она появилась и как бытовала в рукописный период своей истории. В лучшем случае вскользь сообщают, что общепризнанное название для четырех книг является, собственно, частью заголовка первой главы I книги: *О подражании Христу и о презрении мира и всей суеты его (De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatum mundi)*. Хотя тот факт, что заглавие не авторское, а дано переписчиками, вызывает вопросы. И только ученые, постоянно работающие с рукописями, рукописники *par excellence*, задают себе эти вопросы и ищут на них ответы.

Как уже говорилось, самый ранний список I книги датирован 1424 г., все вместе были переписаны в 1427 г. Стефан Акстерс полагает, что переписчики считали их разными книгами, а не одним сочинением в четырех частях⁶³. Фома Кемпийский еще раз вернулся к работе над ними, результатом которой стала окончательная, датированная 1441 г. редакция текстов в брюссельском автографе⁶⁴. Изучение рукописной традиции показывает, что четыре книги редко переписывались вместе до 1450 г.⁶⁵

Даты в рукописях сообщают лишь год переписки того или иного сочинения. Произведение, известное как книга *О подражании Христу*, было первой авторской работой переписчика книг Фомы Кемпийского⁶⁶. Ван Дейк считает, что около 1420 г. Фома стал приводить в порядок и литературно обрабатывать собранный ранее материал для задуманного им большого произведения в четырех частях⁶⁷. Пьер Дебони также относит начало работы над *Подражанием* к заре литературной деятельности Фомы Кемпийского в 1416–1420-х гг.⁶⁸ В отличие от ван Дейка, Жак Хюйбен

и Пьер Дебони полагали, что *Подражание* составлено из четырех отдельных трактатов, которые писались без заранее составленного общего плана⁶⁹. Годом раньше с таким же тезисом выступил Леон Делессе. В своем исследовании автографа Фомы Кемпийского он неоднократно подчеркивал, что в нем записаны четыре созданных с промежутками во времени трактата⁷⁰.

II. АВТОР И ЕГО КНИГА

II. 1. Биография Фомы Кемпийского

Пьер Дебони полагал, что в *Подражании Христу* мы видим реального человека, автора этой книги: “Пренебрежение свидетельствами и указаниями исторических источников ведет к тому, что отсекается реальная психология, недооценивается богатство личности, неустанного творца различных произведений. (...) Мы перечитываем текст *Подражания*, который нам предлагает автограф. Если мы обнаружим изменения, эволюцию, мы приходим к выводу, что автор есть человек, а не категория. Он воспринимает, он растет, он развивается, он живет, и Бог живет в нем.”⁷¹

Фома Кемпийский родился между 29 сентября 1379 г. и 24 июля 1380 г. в городке Кемпен, неподалеку от Кельна, в семье кузнеца (или золотых дел мастера) Иоганна (Johan Nemerken, Namerlein – молоточек). У него был брат Иоганн, старше его на 15 лет. Мать происходила из уважаемой в Кемпене семьи Кют (Kuht, Kuit).

Брат Фомы Иоганн Кемпийский (1365–1432) был одним из зачинателей “Нового благочестия”. Это движение составилось в конце XIV в. из трех тесно связанных между собой структур: полусветских общин братьев и сестер “общей жизни”, монастырей Виндесгеймского капитула и монастырей 3-го ордена св. Франциска. Иоганн был переписчиком книг в первой общине братьев “общей жизни”, которая сложилась в Девентере вокруг патриция Герта Гроте и священника Флоренса Радевейнса (ок. 1350–1400). В 1386–1387 гг. Иоганн вместе с пятью другими писцами своими руками построили небольшой монастырь Виндесгейм близ Зволле. Монастырь принял устав августинских уставных каноников и был освящен 17 октября 1387 г. В 1392 г. виндесгеймские каноники основали еще два монастыря, в 1395 г. эти три монастыря объединились в капитул под началом Виндесгейма. Расширение капитула шло в двух направлениях: основывались новые монастыри и присоединялись реформированные старые. Реформы за-

ключались в строгом следовании уставу и духовному обновлению каноников путем воспитания осознанно-личностного отношения к христианской вере. В 1398 г. к Виндесгеймскому капитулу присоединился только что основанный монастырь Агнитенберг близ Зволле, первым приором которого стал Иоганн Кемпийский⁷².

В 1392 или 1393 г. его двенадцатилетний брат Фома пришел для учебы из родного Кемпена в Девентер. Флоренс Радевейнс устроил мальчика в знаменитую латинскую школу при церкви св. Лебвина, а по завершении обучения направил в 1399 г. в монастырь горы св. Агнессы, где прошли более 70 лет иноческого служения Фомы Кемпийского. В 1406 г. Фома был облачен в монашеское одеяние, в 1407 г. произнес торжественные обеты, в 1413 или в 1414 г. принял сан священника. Дважды назначался субприором монастыря и один раз – прокуратором. Умер в 1471 г. Переписывал книги и писал собственные произведения: мистико-назидательные трактаты, проповеди, молитвы, гимны. Его перу принадлежат также исторические сочинения: *Жизнеописание св. Лидевиги*, *Диалоги новицьев* и *Хроника Агнитенберга*. В двух последних книгах (в случае с переписчиком Фомой Кемпийским следует различать его собственные произведения и переписанные им чужие) изредка проскальзывают кое-какие сведения о себе.

II. 2. Автобиографические свидетельства в Диалогах новицьев и в Хронике Агнитенберга

Немногочисленные автобиографические фрагменты заслуживают особого внимания. Они приоткрывают внутренний мир этого человека и вносят теплый и личный оттенок в клишированные житийные описания. При этом следует помнить, что самовосприятие Фомы основывалось на заложенной еще в подростковые годы идее христианского смирения, которой он подчинил свои действия, мысли и чувства. Сквозь все произведения Фомы красной нитью проходит мысль о том, что должно "... не своим заслугам или способностям, но одному Богу все приписывать"⁷³. Слова "Люби, чтобы тебя не знали и ни во что не ставили"⁷⁴ служат эпиграфом к его жизни. Фома дважды записал их в контексте фраз об истинном знании и об истинной пользе. В книге *О подражании Христу* они завершают пассаж о том, что нельзя использовать свои знания для возвеличения над другими людьми: "Зачем желаешь быть поставленным выше другого, когда найдутся многие более ученые, чем ты, и более сведущие в законе? Если желаешь знать и научиться чему-либо полезному, люби, чтобы тебя

не знали и ни во что не ставили”⁷⁵. Этой же фразой начинается *Малый алфавит монаха* – ряд кратких, расположенных в порядке алфавита, наставлений молодому иноку. Здесь “*Ama nesciri*” становится первой и главной монашеской заповедью: “Люби, чтобы тебя не знали и ни во что не ставили. Это для тебя спасительнее и полезнее, чем быть восхваляемым людьми”⁷⁶. В “*Хронике монастыря горы св. Агнессы*” эти слова приведены в главе о трудах первых каноников, возводивших монастырь⁷⁷.

Фома Кемпийский был самым плодовитым автором “Нового благочестия”, но его активная писательская деятельность не вступала в противоречие с заповедью монашеского смирения. Написанный текст имел для Фомы самодовлеющее, безотносительно к личности автора, значение: “Не старайся узнать, кто это сказал: но обращай внимание на то, что сказано”⁷⁸. Если человек писал не для суетной славы, то имел право высказывать свои мысли, особенно когда дело касалось воспитания в христианском духе подрастающего поколения. Именно воспитательный аспект в первую очередь усматривали в сочинениях Фомы его современники. В некрологе продолжатель *Хроники Агнитенберга* сообщил, что брат Фома Хемеркен “... для образования молодежи сочинил различные книжки, и хотя стиль этих книг прост и ясен, но содержание – величественно, и воздействие – эффективно”⁷⁹.

Каждый из немногочисленных автобиографических эпизодов выверен и точно встроены в канву повествования, усиливая эффект воздействия. В прологе к трактату *Soliloquium animae* Фома следующим образом описал свой творческий метод: “Я разнообразил свою речь, представляя ее то в виде разговора, то спора, то молитвы, то собеседования, и разворачивал повествование то от своего, то от другого лица”⁸⁰. Чаше, однако, Фома писал от “своего лица”, полагая, что конфиденциально-личное обращение легче доносит информацию до ума и сердца читателя. В большинстве эпизодов от первого лица говорится о людях, которых он знал лично, и память о которых хотел сохранить. В этих рассказах нет автобиографических данных в привычном смысле слова, но они высвечивают личность автора с его благодарностью, сочувствием etc.

В написанных для наставления послушников *Диалогах новичков* Фома использовал великолепный прием – воспитывать молодых монахов на примере жизни выдающихся людей своего круга. Отвечая на вопросы новicia, Фома-наставник рассказывал о чистоте нравов Герта Гроте, Герарда Зербольта, Флоренса Радевейнса и их последователей (всех их, кроме Гроте, он знал

лично), об их неустанной работе над совершенствованием своего внутреннего мира, их преданности общему делу, любви к книгам и особенно к чтению Св. Писания, т.е. повествует обо всем, что составляло духовную основу “Нового Благочестия”. В некоторых эпизодах умудренный опытом Фома-воспитатель вспоминает Фому-подростка или Фому-юношу, свидетеля или участника событий. Выстроенные в хронологической последовательности, эти рассказы и некоторые отрывки из *Хроники Агнитенберга* дают возможность смоделировать *curriculum vitae* Фомы Кемпийского. Событийная канва этой биографии бедна, поскольку при описании каждого эпизода акцент сделан на мыслях и чувствах, вызванных словами и действиями людей, с которыми довелось общаться Фоме. В целом эта гипотетическая автобиография отражает напряженную внутреннюю жизнь сначала подростка, затем юноши и зрелого человека, наставника новичиев.

Во временной последовательности жизненного пути Фомы первое сообщение о себе содержится в *Диалогах новичиев*. Когда в двенадцатилетнем возрасте он пришел к старшему брату в Девентер, то там его не застал – Иоганн уже несколько лет был каноником в Виндесгейме:

“Когда в отроческие годы пришел я учения ради в Девентер, то выяснил, что должен идти далее к каноникам в Виндесгейм. Там нашел я братьев уставных каноников вместе с единокровным братом моим, и с их одобрения был направлен к высокочтимому мужу магистру Флоренсу Радевейнсу, благочестивому викарию и священнику девентерской церкви, чья слава уже вышла за пределы города и в своей любви привлекала мой ум”⁸¹.

Фома оказался в чужом городе в том возрасте, когда подростку необходимы внимание и чуткое руководство. Радевейнс принял заботу о мальчике. Он определил его в школу при церкви св. Лебвина, снабдил книгами, которые, как он полагал, будут полезны в его занятиях, и устроил жить в доме одной благочестивой женщины⁸². Обаяние личности Радевейнса оказало определяющее влияние на духовное становление юноши. Спустя много лет Фома писал в *Жизнеописании господина Флоренса*: “И если все будут хранить молчание, я не стану безмолствовать, но буду петь милосердие господина Флоренса в вечности”⁸³. Очень проникновенно, с точной интонацией, передающей всю глубину его любви и уважения к этому человеку, описан случай, произошедший во время церковной службы:

“В то время я посещал хор вместе с другими учениками, как мне было предписано магистром Иоганном Беме, строго руково-

дившим школой и хором. И сколько раз видел на хорах господина Флоренса. {...} Случилось как-то, что я стоял в хоре недалеко от него. Он повернулся к книге, чтобы петь вместе с нами и, стоя позади меня, положил руку мне на плечо. Я замер, едва смея пошевелиться, пораженный таким знаком благосклонности”⁸⁴.

Воспоминания об отроческих и юношеских годах, проведенных с Радевейнсом и его окружением, проникнуты теплом и признательностью. У братьев “общей жизни” Фома приобрел полезные для своей будущей жизни знания. Он научился слушать (воспринимать на слух и понимать) тексты благочестивых книг, самостоятельно читать Св. Писание и писать, т.е. переписывать книги⁸⁵. Переписка книг была основным занятием братьев, уделявших ему по семь-восемь часов в день. Книги изготавливались для своих библиотек и для продажи (*pro pretio*). Часть заработанных денег шла на содержание общежития для школьников, где мальчикам прививали сознательное отношение к христианской вере и к чтению. Активная писцовая деятельность братьев диктовалась спросом на доступную пониманию среднего клира и грамотных горожан религиозную литературу, потребность в которой они сами в значительной мере воспитывали своей просветительной работой. Библиотеки братьев “общей жизни” были открыты для мирян и в некоторых из них книги выдавались на дом.

По воскресным и праздничным дням братья приглашали мирян в свои дома на собеседования (*collationes*), во время которых читали с ними отрывки из Св. Писания и благочестивых книг. Благочестивые собеседования стали действенным методом распространения идей внутреннего религиозного обновления. Они зародились в доме Флоренса Радевейнса как вечерние чтения и беседы братьев между собой о прочитанных книгах, о духовном становлении личности etc. Когда в доме появились школьники, их также стали привлекать к участию в коллациях. На них Фома научился читать Библию и слушать книги, служащие воспитанию внутренней природы человека⁸⁶. Отголоски этих доверительных бесед слышны во многих книгах Фомы.

Не вызывает сомнений, что начальные главы книги *О подражании Христу*, в которых говорится об истинном знании, были навеяны общим для братьев “общей жизни” и виндестгеймских каноников отмежеванием от схоластического университетского богословия. Возможно, однако, что задуматься впервые об этих предметах Фому заставил один разговор, случившийся у школьников со “смирненным поваром” в доме мастера Флоренса Иоганном Кесселем. Состоятельный купец, Кессель хотел стать священ-

ником и начал изучать латынь, однако после бесед с Радевейнсом оставил учебники и упросил мастера Флоренса взять его в свой дом поваром⁸⁷. Кессель был образцом смирения, во время приготовления еды распевал молитвы. Свою кухню он превратил в молельню, поскольку знал, что Бог есть везде, и из огня материального сумел возжечь жар духовный⁸⁸.

“Однажды в праздничный день, – пишет Фома, – когда к нему [Кесселю] пришли из школы некие клирики, он завел с ними беседу о благих вещах. И среди прочего сказал следующее. Находим записанным в Евангелии: блаженны нищие духом, ибо их есть царствие Небесное. Нигде, однако, не читаем, что блаженны магистры искусств. Клирики же, которые с большим почтением его слушали, были поражены необычностью этих слов. Далее он разъяснил свою мысль: без смирения наука не приносит пользы, но нищетою духа, т.е. смирением, воистину достигается Царство Божие”⁸⁹.

Ни одна школа не может существовать без соревнования учеников друг с другом и без размышлений учащихся о последующем приложении своих знаний. Представляется вероятным, что в школе при церкви св. Лебвина воспитанников ориентировали на дальнейшее обучение в университетах и на получение ученых степеней. Столь чтимые Фомой Гроте и Радевейнс были магистрами искусств. Поэтому мысль о том, что надо стремиться к смирению себя перед Богом, а не к университетским званиям, показалась такой необычной для школяра Фомы. Возможно, слова Кесселя заставили его задуматься о будущем – идти в университет или в монастырь. В своих сочинениях Фома не раз возвращался к этой теме и всесторонне рассмотрел ее в I книге *О подражании Христу*⁹⁰.

Последний школьный год Фома прожил в доме мастера Флоренса, где делил комнату и постель с другим юношей, Арнольдом ван Схонховеном⁹¹.

Постоянное общение с клириками-писцами побуждало Фому учиться профессиональному письму. Начальный импульс, однако, он получил от своего товарища по комнате Арнольда Схонховена, к советам которого о презрении мира внимательно прислушивался⁹². Этот юноша из состоятельной семьи страстно хотел остаться в доме мастера Флоренса и стать полноправным членом общины. Радевейнс объяснил ему, что для этого требовалось научиться переписывать книги. Совет послужил Арнольду руководством к действию:

“Учитесь хорошо писать, и тогда надежда будет с вами. Услышав это, он [Арнольд] приложил все старание к тому, чтобы научиться хорошо писать, постоянно навещая одного из лучших писцов с просьбой как можно более полно себя проинструктировать. И говорил мне: о если бы я овладел мастерством письма, то мог бы скорее жить с господином Флоренсом. Надеюсь с божьей помощью успешно победить свои страсти, чтобы благодаря этому научиться писать. Когда я это услышал, удивлен был его скромностью и жаром: потому что он со всем напряжением исполнял то, что советовал господин Флоренс. А я рассудил наоборот, говоря себе: если бы я знал, что это сделает меня лучше, то захотел бы выучиться хорошо писать”.⁹³

Последняя фраза показывает, как тонко Фома, со свойственной ему высокой степенью интроспекции, уловил различие между собой и своим товарищем. Два юноши делили комнату и постель, равно впитывали в себя атмосферу дома мейстера Флоренса и ревностно стремились к благочестию. Но одному из них цель жизни виделась в получении места писца, все прочее, в том числе победа над собой, служило средством к ее достижению. Для Фомы уже в юные годы борьба за совершенствование своей духовной природы стала главной задачей, которой он подчинил всю свою жизнь. Впоследствии в книге *О подражании Христу* он писал: “Не тому ли всего труднее борьба, кто старается победить себя самого? И вот какое должно быть наше дело: себя самого побеждать и каждый день оттого становиться сильнее и восходить на лучшее.”⁹⁴

Что касается мастерства переписчика, то убедившись на собственном опыте, что писцовая работа дисциплинирует и способствует самоконтролю, Фома попросил одного из клириков сделать для него прописи. В этом эпизоде из *Жизнеописания господина Люберта Бернери* Фома говорит о себе в третьем лице (*quodam iuvene*). Отдавая юноше готовые прописи, Люберт сказал, что с такими длинными и мягкими пальцами тот научится хорошо писать. Фома добавляет: “И, с божьей помощью, правильно предсказал”.⁹⁵ Впоследствии писцовый труд стал одним из главных дел его жизни, но уже в этот свой последний год в Девентере Фома наравне с благочестивыми клириками переписывал книги на продажу. Заработанные деньги отдавал в общую кассу, но поскольку их не хватало на его содержание, остальное доплачивал за него Радевейнс, помогавший юноше во всем с отеческой заботой⁹⁶. Фома отвечал ему самой высокой мерой любви и уважения

и всей душой сопереживал страданиям, происходившим от слабого здоровья мастера Флоренса⁹⁷.

Отличительной чертой Радевейнса была приветливость в общении с людьми, проистекавшая из глубокой и деятельной веры в Бога: “Во внешнем облике и в речах был мягким, и в глазах всех приятным, ведь был он истинным возделывателем [пашни] Бога, и преданнейшим почитателем матери святой церкви”⁹⁸. Общение с этим неординарным человеком пробуждало в юноше стремление следовать его примеру. Постепенно это еще детское желание подражать старшим перешло в осознанную работу над собой – то, что в своих воспоминаниях Фома назвал обучением в школе Христа:

“[Радевейнс] показывал себя веселым и утешительным людям опечаленным и искушаемым, так что если кто был раздражен и разгневан, после того как его видел и с ним некоторое время беседовал, в скором времени возвращался к себе с Богом, вполне успокоенный и утешенный. Что я сам очень часто испытал на себе, равно как и товарищи мои благочестивые. Благодаря его советам и беседам мы были обучены и в школе Христа наилучшим образом просвещены”⁹⁹. Возможно, именно от Радевейнса идет та особая, идущая от сердца, искренняя и убеждающая интонация доверительного разговора старшего, мудрого и опытного, с юным и желающим знать, которая свойственна всем произведениям Фомы и прежде всего четырьмя книгам *О подражании Христу*.

В доме мастера Флоренса юноша получил не только навыки и умения. Неизгладимый след в его душе оставил весь строй жизненного уклада братьев, их повседневное общение между собой и с другими людьми. Фома понимал, что каждый из них нашел себя и свое место в этом мире: “Приближенный таким образом к благочестивому мужу [Радевейнсу] и его братьям, – вспоминал Фома, – я ежедневно наблюдал и внимательно следил за их благочестивым образом жизни, и находил радость и удовольствие в добрых нравах их и в дружеских словах, которые исходили из их смиренных уст; потому что не помню, чтобы когда-либо раньше видел людей, столь благочестивых и ревностных в любви к Богу и к ближним – людей, которые, живя среди мирян, ничего общего с мирской жизнью не имели”¹⁰⁰. Он отдавал себе также отчет, скольким обязан братьям “общей жизни” и прежде всего Радевейнсу. Во вступлении к *Жизнеописанию господина Флоренса* он кратко и точно перечислил ступени, по которым девентерский священник провел его самого и его школьных товарищей. Фома отметил благодеяния мастера Флоренса, т.е. каждодневную за-

боту об их существовании, далее попечение о духовном становлении юношей, благодаря которому они приняли сознательное решение посвятить себя Богу. Финальной нотой в отношении молодых людей с Радевейнсом стала помощь при поступлении в монастырь: “... мне, недостойному, кажется бесстыдным и неблагодарным хранить молчание о достоинствах столь любимого отца, который меня и многих других в жизни облагодетельствовал, сначала привел к служению Богу, затем направил к вратам монастыря”¹⁰¹.

В доме Радевейнса сложилась практика, распространившаяся затем в XV в. по всей территории Нидерландов. По завершении учебы юноши некоторое время жили в опекавших их в школьные годы домах братьев “общей жизни”. Они участвовали в занятиях священников и клириков, живших как монахи, но без принесения обетов. Некоторые, как товарищ Фомы Арнольд Схонховен, оставались в доме братьев до конца жизни¹⁰², другие, в том числе сам Фома, ожидали места в монастыре. Пребывание в домах братьев “общей жизни” служило молодым людям промежуточной ступенью к монашеской стезе, давало им возможность оценить свои силы и понять, способны ли они к отречению от мира. “Не всем дано, отказавшись от всего, принять жизнь монашескую”¹⁰³, – писал позднее Фома. Можно полагать, что в доме мастера Флоренса он примерял себя к иноческому служению, которому позднее воздал восторженную хвалу: “О какое священное состояние службы иноческой: оно делает человека равным ангелам, Богу приятным, злым духам страшным, и у всех верных достохвальным! Как не приятно, как не желать всячески этого служения, когда им приобретается верховное благо, через него достигается радость, без конца пребывающая!”¹⁰⁴

Покидая в 1399 г. Девентер, Фома оставил там свои детство и юность. Читая между скупых строк *Диалогов новицеев*, можно проследить напряженные нравственные и духовные искания юноши, приведшие его к вратам монастыря. К концу пребывания в Девентере двадцатилетний Фома был вполне сложившимся человеком. Он имел четкие представления о цели своей жизни и обладал нравственными и духовными средствами к ее достижению.

Со вступлением в монастырь началась взрослая жизнь, о некоторых эпизодах которой он поведал в *Хронике Агнитенберга*.

Фома вступил в Агнитенберг в 1399 г. В тот год по распоряжению папы Бонифация IX в Зволле, по случаю освящения капеллы Богоматери¹⁰⁵, отпускаясь грехи:

“В 1399 г. в Зволле давались апостольские отпущения грехов ⟨...⟩ В тот же год я, Фома Кемпийский, девентерский школяр, рожденный в кельнской епархии, пришел в Зволле за индульгенцией. Затем проследовал, радостный, в монастырь горы св. Агнессы, где попросил пристанища и был милосердно принят. Позднее ⟨...⟩ туда же пришел Вильгельм Хенрик, уроженец Амстердама, который также некоторое время пребывал в Девентере с благочестивыми клириками”¹⁰⁶.

В монастыре Фома был принят сначала на положении доната¹⁰⁷, затем конверса¹⁰⁸. Донаты приносили только один обет, обет послушания приору своего монастыря¹⁰⁹. Статус доната позволил Фоме продолжить свое образование в знаменитой городской школе в Зволле, которую возглавлял реформатор школьного образования и друг основателя “Нового благочестия” Герта Грооте Иоганн Целе. В старших классах изучались дисциплины факультета искусств – логика и начатки философии. Когда Фома посещал школу, то жил в общежитии для бедных школьников, которое содержали при своем доме братья “общей жизни” в Зволле¹¹⁰.

Обычно испытательный срок не превышал одного – полутора лет. Товарищ Фомы по дому мастера Флоренса Вильгельм Хенрик пришел в монастырь в один год с Фомой и уже через год, в 1401 г., был облачен, Фома же только в 1406 г.¹¹¹ В 1407 г. Фома принес монашеские обеты¹¹². Причина, по которой его испытательный срок длился более шести лет кроется, скорее всего, в его высокой требовательности к себе. “Наружный обычай и пострижение немного значит; но изменение нравов и внутреннее умерщвление страстей – вот что совершает истинного монаха”, – писал он позднее¹¹³.

Такое значительное событие, как рукоположение в сан священника, которому в *Подражании Христу* дана самая высокая оценка¹¹⁴, также обойдено молчанием. Дату принятия сана священника в 1413 г. или 1414 г. мы узнаем из его некролога в *Хронике Агнитенберга*¹¹⁵. Не сообщает Фома и о своем назначении в 1424 г. субприором. Между тем эта должность много значила в его жизни – в виндесгеймских монастырях субприоры были наставниками молодых монахов. Наставнические обязанности давали выход потребности и, что еще важнее, умению Фомы передавать свои знания и опыт. Не случайно в *Диалогах новичиев* он уделял особое внимание искусству мастера Флоренса общаться с молодежью, которую воспитывал словом и примером. Должность наставника новичиев развила и обогатила педагогические способности Фомы.

В 1431 г. Фома оставил обязанности субприора – он был отозван к своему брату Иоганну, ректору и исповеднику сестер в только что основанном монастыре Бетания близ Арнема. Иоганн был болен, Фома помогал ему при исполнении пастырских обязанностей и принял его последний вздох. В посвященном брату некрологе Фома писал:

“В 1432 г. ⟨...⟩ в возрасте 67 лет почил брат Иоганн Кемпийский, первый ректор и исповедник монахинь в монастыре Бетания близ Арнема. Он был ректором и приором во многих вновь основанных домах. ⟨...⟩ Наконец в послушании и доброй старости счастливо завершил свою жизнь в Бетании. ⟨...⟩ Я при этом присутствовал и закрыл ему глаза, поскольку был призван ему в помощь, и оставался при нем год и два месяца...”¹¹⁶

Между 1432 и 1448 гг. он занимал пост прокуратора – лица, ведавшего общими хозяйственными делами монастыря¹¹⁷, но об этом в *Хронике* нет ни слова. В 1448 г. Фома опять был назначен на должность субприора. Если о первом своем избрании он умолчал, то эпизод со вторым назначением описал довольно подробно. Этот последний рассказ Фомы о себе в *Хронике Агнитенберга* исполнен крайнего смирения:

“... [субприором] был избран и назначен брат Фома Кемпийский, один из старейших [каноников], в возрасте 67 лет, который в прежние времена уже занимал эту должность. И сколь бы ни признавал себя непригодным и извинялся за это, однако когда ему было предписано послушание, смиренно подчинился совету братьев, не отказываясь от работы ради них, и подчиняясь любви Иисуса Христа. Просил братьев молиться за себя, и более доверял благодати Божией, чем себе”¹¹⁸.

Фома Кемпийский умер 25 июля 1471 г. Оставшийся неизвестным продолжатель *Хроники Агнитенберга* написал в некрологе, что брат Фома Кемпийский в монастыре “терпел великие искушения, лишения и нужду”. Как и положено духовно зрелому мужу, ни в одном из своих сочинений Фома не посетовал на какие-либо обстоятельства. Его нравственная позиция выражена в книге *О подражании Христу*: “Не малое это дело – живя в монастырях или в общинах, обходиться без жалобы и до самой смерти пребывать в верности. Блажен, кто хорошо тут прожил и завершил счастливо!”¹¹⁹

Фома Кемпийский завершил счастливо. Продолжатель *Хроники* писал: “В день св. Иакова старшего на 92 году жизни представился возлюбленнейший брат наш Фома Хемеркен из города Кемпен кельнской епархии, на 73 году монашеского и 58 году священнического служения. В юные годы был воспитанником

господина Флоренса в Девентере и по достижении 20 лет был направлен им к его брату, тогда приору монастыря горы св. Агнессы, которым и был по истечении 6 лет испытания облачен. В монастыре терпел великие искушения, лишения и нужду. Переписал всю нашу Библию и многие другие книги для монастыря и на продажу. Сверх того для образования молодежи сочинил различные книжки, и хотя стиль этих книг прост и ясен, но содержание – величественно, и воздействие – эффективно”¹²⁰.

II. 3. Переписчик книг

Раньше, чем сочинять собственные книги, Фома выучился переписывать чужие. В истории “Нового благочестия” книга занимает особое место. Первая община братьев “общей жизни” составила из писцов, переписывавших книги для основателя движения Герта Грооте, а первой совместной собственностью этой общины стала библиотека. Для того, чтобы книгу можно было прочитать, она должна быть создана в качестве материального объекта – носителя информации. Важнейшим связующим звеном в этой цепи письменной традиции в средние века служил труд переписчика (здесь и далее курсив наш): “Кто же будет читать или проповедовать, если прежде не узнает писания святых, которые еще прежде писец для него *не переписывает*? Благословенна рука *пишущего*, и благословенны пальцы, занятые этим трудом”¹²¹. Флоренс Радевейнс считал переписку книг лучшим занятием для клириков. Не обладая хорошим почерком, он выполнял подготовительные работы: очищал и линовал пергамен, складывал тетради, проверял и исправлял переписанное другими¹²², поскольку, говорил он, плохо переписанные и неверные по тексту книги хуже выполняют свою воспитательную роль¹²³.

Помимо общественно значимой функции писцовый труд имел свое, личное значение для каждого отдельного переписчика в самом важном для средневекового человека деле – деле спасения души. Во вполне средневековом духе Фома утешал переписчиков. Их труд будет вменен им в заслугу в последнем пределе человеческой жизни: “Когда будешь умирать, не отчаивайся: ведь за тебя будут молиться те, кто читали тома, некогда тобой *хорошо переписанные*”¹²⁴. С самого начала западного монашества переписка книг рассматривалась как ручной труд, необходимый для отражения дьявольских козней и скуки. Не отрицая момент монашеской аскезы (“не бывай никогда совсем в праздности, или читай или *пиши*, или молись или размышляй: чем-нибудь работой для пользы общей”)¹²⁵, Фома приравнял переписку книг к главным

занятиям монахов – к чтению, пению во время церковной службы в хоре, молитве¹²⁶. Особая “писцовая” ментальность Фомы проявилась и в его молитвах, когда он просил: “*Запиши, Господи Иисусе Христе, раны твои в сердце моем драгоценнейшей твоей кровью.*”¹²⁷ Одну из своих проповедей он посвятил истолкованию стиха Евангелия от Иоанна (8, 6): “Но Христос, наклонившись низко, писал перстом на земле”.

“Ведь нравится тебе, – говорит Фома, – подражать Христу в чтении и письме {...} очень благое это дело – *переписывать* книги, которые любит Христос, в каких он познается, в которых мы о нем читаем и благодаря которым о нем проповедуем.”¹²⁸

Труд переписчика имел также денежное выражение. Фома выучился писцовой работе в доме мастера Флоренса, где переписывал книги на продажу. Поскольку община монастыря горы св. Агнессы была очень бедна, приор монастыря Иоганн Кемпийский “побуждал некоторых братьев переписывать книги на продажу, как это было в обычае с прежних времен”.¹²⁹ Фома стал одним из таких писцов. Некролог в *Хронике Агнитенберга* сообщает, что он “переписал всю нашу Библию и многие другие книги для монастыря и на продажу”¹³⁰. Упомянутая в некрологе переписанная для своего монастыря Библия утрачена. В Дармштадте находится другая, очень красивая пятитомная пергаменная Библия¹³¹. На трех из ее пяти томов есть сделанные рукой Фомы писцовые записи, в которых он в обычной для средневековых писцов манере сообщал, где и когда переписал эти книги. Сначала был переписан Новый Завет (1427 г.)¹³², затем ветхозаветные книги (1435 г. и 1439 г.)¹³³. В Королевской библиотеке в Брюсселе хранятся два небольших пергаменных кодекса с собственными произведениями Фомы, переписанные один в 1441 г.¹³⁴, другой в 1457 г.¹³⁵

Жизненный уклад Фомы требовал постоянной работы с кровями христианской мысли – чтением и перепиской книг. У писцовой работы есть психофизиологический аспект, который следует учитывать, рассматривая писцовый труд средневековых монахов. Записывая текст, человек мысленно проговаривает его про себя, поэтому такая информация более прочно оседает в памяти, нежели прочитанная или услышанная. Почерпнутая из книг эрудиция выстраивалась в стройную систему во время доверительных бесед Фомы-наставника с новичьями, а окончательную шлифовку многовековая христианская мудрость получила в его литературно обработанных трактатах. Это стадия, на которой типическое переосмыслилось и перерабатывалось творчески одаренной личностью.

II. 4. Автор книг

Фома Кемпийский обладал талантом передавать свои знания и свой духовный опыт другим людям. Естественным следствием этого стали написанные им книги – с особой, доверительной и ненавязчивой интонацией, создающей ощущение беседы с глазу на глаз со старшим, опытным и чутким товарищем. Он ясно и просто объяснял сложные и трудные для понимания темы и предметы. С другой стороны, в его изложении занимали свое истинное место и обретали значение обыденные, но чрезвычайно важные вещи, такие, как необходимость трудиться, умение обходиться с людьми и т.д. Для своих мыслей он умел находить точные вербальные эквиваленты, виртуозно владел литературными приемами, знал, как устранить монотонность и сделать повествование текучим и легким для восприятия.

Еще в одном автобиографическом пассаже Фома приоткрыл завесу над своим творческим процессом. Пролог к написанному около 1438 г. трактату *Soliloquium animae ad Deum* начинается с рассказа о милой его сердцу книге, о рапиарии. Рапиариями или, иначе, флорилегиями, назывались тетрадки, в которые записывались фрагменты Св. Писания, высказывания отцов церкви, отрывки из благочестивых книг. В кругах “Нового благочестия” рапиарий был обязательной принадлежностью каждого брата “общей жизни” и грамотного обитателя виндесгеймского монастыря, одним из основных инструментов личного самосовершенствования¹³⁶. Подбор текстов, запись их в книжку и перечитывание (*ruminatio*) требовали серьезной внутренней работы. Эта очень личная по содержанию тетрадь с любимыми цитатами была всегда под рукой и предоставляла верующему духовную пищу, когда он оставался один на один со своей совестью и с Богом. Своему рапиарию Фома посвятил задушевные строки:

“Для своего утешения собрал я в одну книжечку некоторые благочестивые высказывания, которые желал предоставить своему сердцу. И располагал их как бы на приятном лугу, с посаженными на нем различными деревьями и прекрасными цветами, куда бы я мог прийти всякий раз и выбрать или рассмотреть нужные мне темы, дабы поддержать мой дух в моменты пресыщения и отвращения или же защитить его от печали. И для того, чтобы я четко и быстро находил, под каким бы деревом я отдохнул или какой цветок для чтения более подошел, я сделал так, чтобы некоторые места в текстах были выделены красными заглавиями. Также разнообразил свою речь, представляя ее то в виде разговора, то

спора, то молитвы, то собеседования, и разворачивал повествование простым стилем то от своего, то от другого лица.”¹³⁷

Две последние фразы дают основание полагать, что рапиарий служил Фоме не только для духовного утешения. Тетрадка представляла ему также необходимые для творчества темы и точные цитаты (“... чтобы я четко и быстро находил [нужные отрывки] (...) я сделал так, чтобы некоторые места в текстах были выделены красными заглавиями”). Возможно, что некоторые темы для *Солилоквия* Фома почерпнул из рапиария, и потому счел уместным рассказать об этой книжке в прологе. Далее он ведет речь о профессиональных приемах, позволявших устранить монотонность повествования и тем самым сохранить заинтересованное читательское внимание: “... я разнообразил свою речь, представляя ее то в виде разговора, то спора, то молитвы, то собеседования, и разворачивал повествование простым стилем то от своего, то от другого лица.”

II. 5. О подражании Христу

В *Солилоквию*, в *Диалогах новицьев* и в *Хронике Агнитенберга* Фома Кемпийский предстает сложившимся писателем, четко представлявшим план задуманного сочинения и подходящий для него стиль изложения. Но его первым авторским произведением было *Подражание Христу*¹³⁸. Вопрос, на который, вероятно, никогда не будет дан удовлетворительный ответ, звучит следующим образом – почему именно эта книга Фомы Кемпийского приобрела мировую известность, тогда как более поздние, написанные опытным мастером произведения, остались достоянием Средневековья?

Возможно, один из вариантов ответа кроется в личности автора. В воспоминаниях из *Диалогов новицьев* Фома предстает чутким, наблюдательным и благодарным подростком. Рано развившаяся саморефлексия позволяла ему фиксировать свои мысли и чувства, давать им оценку и извлекать уроки из поведения окружающих его людей. Это – рассказы о том, как сначала ребенок, затем юноша упорно трудился над формированием своего сознания, своего “я”. Не вызывает сомнений, что интенсивная работа над собой продолжилась в монастыре. Высокая требовательность к себе была причиной того, что Фома поздно, в возрасте 27 лет, принес торжественные монашеские обеты, и лишь в 35 лет принял сан священника.

По мнению Пьера Дебони, в основании четырех книг *Подражания* лежат созданные в 1416–1420 гг. записи и заметки, своего

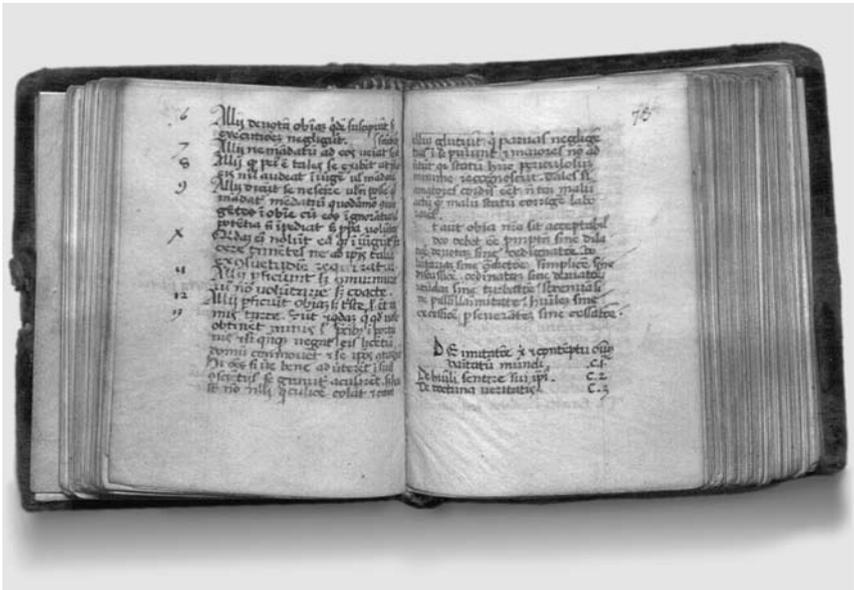
рода рапиарий, духовный журнал, в котором Фома описывал начальные вехи своего внутреннего пути, что особенно характерно для I книги¹³⁹. В совместной работе Жак Хьюбен и Пьер Дебони полагали, что в созданных без общего плана четырех трактатах нашла отражение последовательность этапов духовного прогресса и интеллектуального опыта их автора¹⁴⁰. Логика духовного становления личности, которая на путях следования Христу преодолевает свое обыденное сознание (I книга) и через интенсивную внутреннюю жизнь (II книга) ведет к присутствию Бога в своей душе (книги III и IV), составляет стержень произведения и придает внутреннее единство четырем книгам *Подражания Христу*, делая четыре отдельных трактата одной книгой. Поскольку эти трактаты были первыми произведениями Фомы Кемпийского, представляется психологически оправданным, что он счел нужным вернуться к ним в 1441 г. и еще раз пройти по текстам рукой зрелого мастера, результатом чего стала окончательная редакция книги *О подражании Христу* в брюссельском автографе.

Религиозность “Нового благочестия” носила ярко выраженную личностную окраску. Требование индивидуального подхода к чтению Св. Писания, медитации, молитве вело к индивидуализации и других видов духовной деятельности и прежде всего творческих. При всем старании смирить себя (“Люби, чтобы тебя не знали и ни во что не ставили”), индивидуальное, глубоко личное отношение Фомы Кемпийского к Богу и к истинам христианского вероучения создали синтез мыслей и чувств, составивших *Подражание Христу*.

III. СПИСКИ КНИГИ *О ПОДРАЖАНИИ ХРИСТУ* В РОССИЙСКОЙ НАЦИОНАЛЬНОЙ БИБЛИОТЕКЕ, САНКТ-ПЕТЕРБУРГ

Российская Национальная библиотека хранит пять списков книги “О подражании Христу”. Только один из них учтен в “Перечне сохранившихся рукописей книги *О подражании Христу*”, подготовленном Стефаном Акстерсом к 500-летней годовщине смерти Фомы Кемпийского¹⁴¹.

Благодаря счастливому стечению обстоятельств, кодексы РНБ достаточно полно представляют рукописную традицию книги. Они написаны в разных регионах Европы, в разных монашеских орденах и на разных языках. Их объединяет только то, что все они были созданы во второй половине XV в.

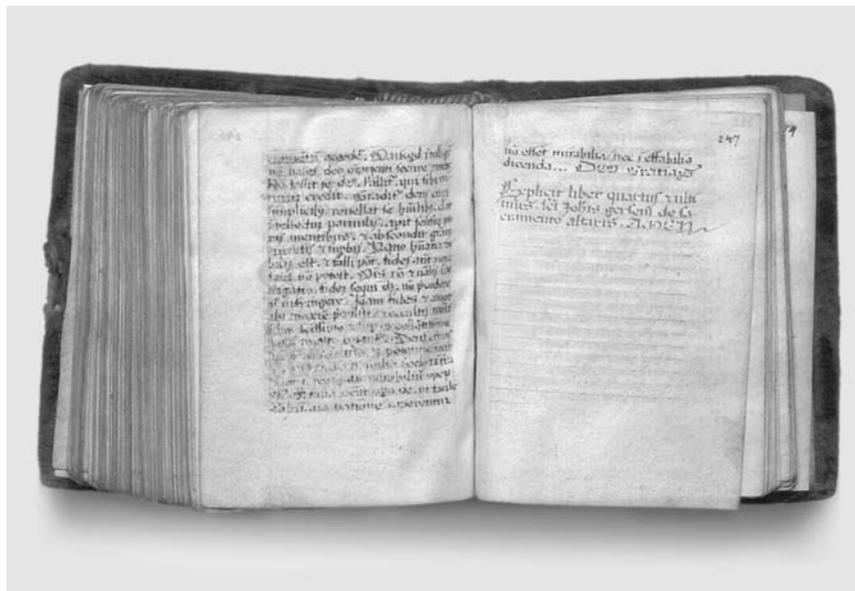


Илл. 1. РНБ. Ms. Lat.O.v.1.121. F. 72v–73r

Окончание устава ордена св. Бенедикта и начало оглавления I книги
 “О подражании Христу”. Первая глава озаглавлена:
 “О подражании Христу и презрении всей суеты мира”

Первый по времени создания – крохотная пергаменная книжечка размером 5,5 × 7,2 см., созданная в Италии¹⁴². Она начинается уставом ордена св. Бенедикта, затем следуют четыре книги “О подражании Христу” и завершают сборник два сочинения Псевдо-Бернарда о монашеской жизни. Писцовая запись свидетельствует, что устав был переписан в 1466 г.¹⁴³ Сделанная непосредственно под ней другим почерком XV в. помета сообщает, что книга принадлежала одному из монастырей конгрегации св. Юстины, но название монастыря тщательно зачеркнуто¹⁴⁴.

Конгрегация св. Юстины входила в бенедиктинский орден и действовала на территории Италии. О дальнейшей судьбе рукописи говорит еще одна владельческая помета: “Принадлежит церкви св. Иоанна Евангелиста в Парме. 1655”¹⁴⁵. Затем рукопись оказалась в библиотеке монастыря конгрегации св. Мавра бенедиктинского ордена Сен-Жермен де Пре в Париже (“№ 1587”). В конце XVIII в. книга была куплена во Франции секретарем русского посольства П.П. Дубровским и в 1805 г. в составе его



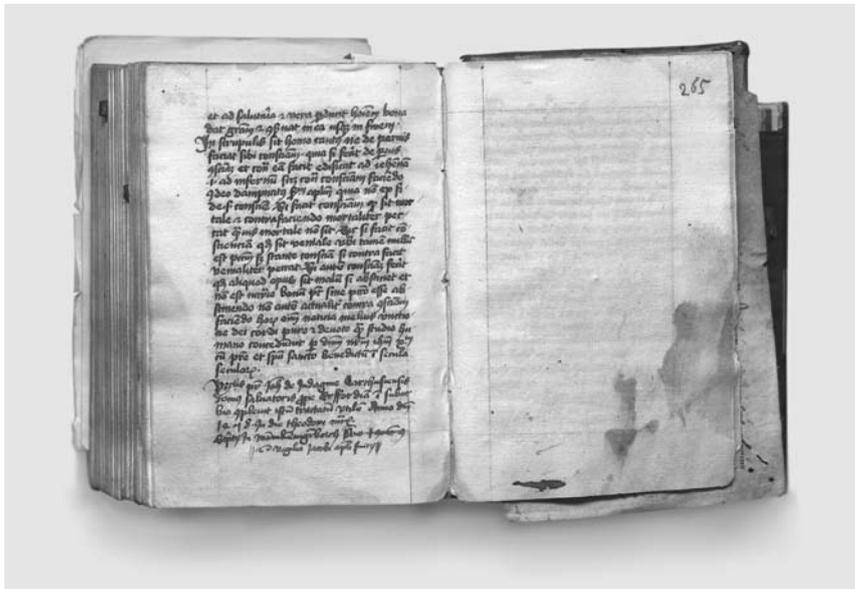
Илл. 2. РНБ. Ms. Lat.O.v.1.121. F. 246v–247r

Эксплицит IV книги “О подражании Христу”: “Заканчивается книга четвертая и последняя св. Иоанна Герсена о таинстве алтаря”

собрания поступила в Императорскую Публичную библиотеку в Санкт-Петербурге.

Рукопись содержит четыре книги *Подражания* в принятой в настоящее время последовательности: I–II–III–IV (f. 73r–247r). На л. 247 имеется писцовая запись: “Заканчивается книга четвертая и последняя святого (!) Иоанна Герсена о таинстве алтаря. Аминь”¹⁴⁶. Кого имел в виду переписчик – Жерсона или Джерсена? Жан Жерсон – знаменитый теолог с реальной биографией, недаром половина писцовых записей прибавляет к его имени “парижский канцлер”. Назвать его святым – немислимо. Зато итальянский писец-бенедиктинец, к вящей славе своего ордена, вполне мог приписать к имени мифического Джованни Джерсена слово “святой”. Эта рукопись вместе с тремя другими рукописями, в рубриках которых значатся “*abbatis Johannis gesen*”¹⁴⁷, “*Joannes Gessen abbas s. Stephani Vercellarum*”¹⁴⁸ и “*Johannis de canabaco*”¹⁴⁹, составляет один из краеугольных камней джерсенистской версии.

Следующая по времени создания рукопись датирована 1469 г. и переписана в картузианском монастыре в Германии¹⁵⁰. В состав

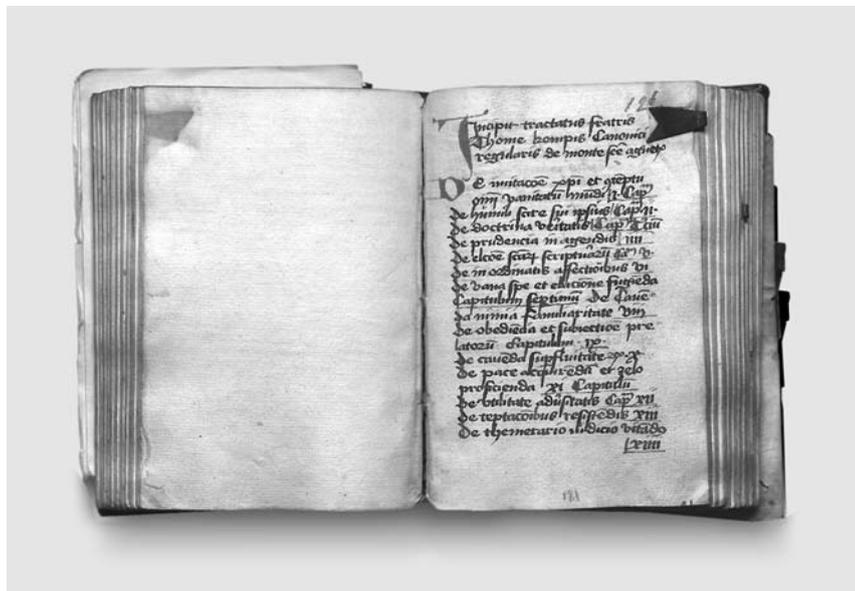


Илл. 3. РНБ. Ms. Lat.O.I. № 30. F. 264v

Писцовая запись (две последние строчки): “Закончена в Моникингенборхе в 1469 году 24 июля (in vigilia apostoli Jacobi)”

сборника входят *Комментарии на Песнь песней* Григория Великого, I книга *Подражания*, анонимный трактат о монашеской жизни, II книга *Подражания* и два сочинения картезианца Иоганна де Индагине. Как и итальянская рукопись, этот сборник создан в монастыре и содержит сугубо монашескую литературу. Но если в бенедиктинской рукописи все четыре книги *Подражания* идут как одно сочинение, то в картезианской I и II книги переписаны как два разных произведения и отделены одна от другой анонимным трактатом.

Первая книга записана на л. 121–161: “Начинается трактат брата Фомы Кемпийского уставного каноника монастыря горы св. Агнессы о подражании Христу и презрении всей суеты мира” – “Заканчивается благочестивая книжка о подражании Христу”¹⁵¹. Вторая книга занимает листы 195–215об.: “Начинаются увещевания ко внутренней жизни” – “Заканчиваются увещевания ко внутренней жизни”¹⁵². Первая книга снабжена библиографическими сведениями с указанием имени автора, вторая – нет. Следовательно, и в последней трети XV в. книги “О подражании Христу”

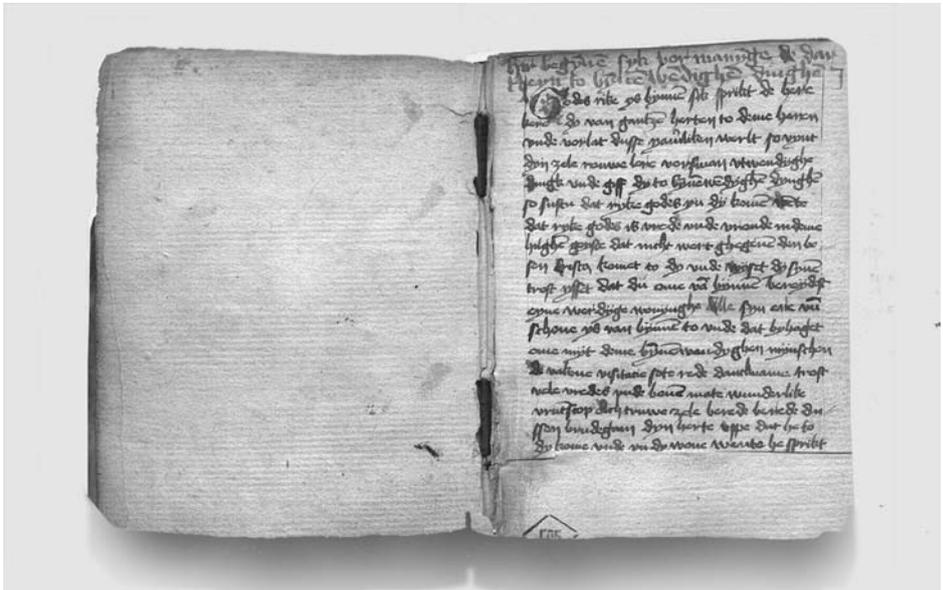


Илл. 4. РНБ. Ms. Lat.O.I. № 30. F. 12 r

Инципит I книги “О подражании Христу”: “Начинается трактат брата Фомы Кемпийского уставного каноника монастыря горы св. Агнессы”

могли вести отдельное друг от друга существование и переписываться в одном кодексе как авторские и как анонимные. В Императорскую Публичную библиотеку рукопись поступила в 1836 г. в составе собрания гр. П.К. Сухтелена.

Третий кодекс Российской национальной библиотеки с текстом *Подражания* представляет молитвенник, созданный в конце 1480-х годов в Кёльне¹⁵³. Он начинается несколькими фразами из первой главы, отрывком из второй главы и двумя предложениями из третьей главы I книги *О подражании Христу*. Взятые из трех глав фразы скомпонованы так, что получилось небольшое поучительное введение, за которым следуют молитвы и литания. Молитвенник открывается текстом *Подражания*. В выполненном в технике гризайли историзованном инициале “Q” (заглавная буква начальных слов “*Qui sequitur me non ambulat in tenebris*” (Joh. VIII 12) изображен августинский каноник на молитве. Прекрасная живопись – тонко выписанное лицо, келья с раскрытым окном и поупитр с Евангелием – служит созданию атмосферы благоговейного молчания и сосредоточенности. Инициал предваряет текст *Подражания*; отрывки из книги, в свою очередь, служат вступлением



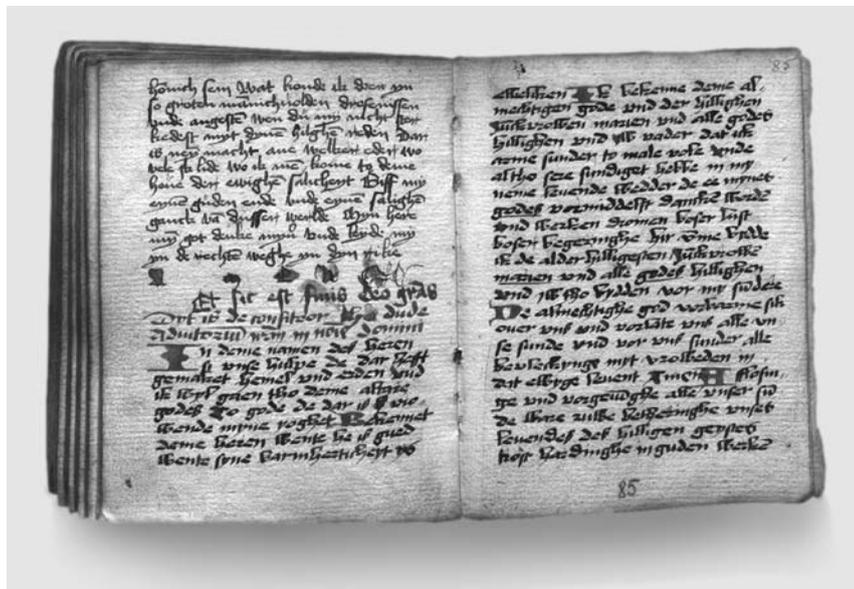
Илл. 5. РНБ. Ms. Goll.O.I. № 19. F. 1r

Заглавие III книги “О подражании Христу”: “Увещания, ведущие
 ко внутренне обращенным вещам”

к молитвеннику. Кодекс содержит 41 миниатюру в размер листа, представляющих цикл *Жизнь Христа*, один из самых полных циклов такого рода в миниатюре и гравюре XV в. Использование текста *Подражания* как пролога к молитвам представляет еще одну грань бытования этой книги.

Помимо трех латинских кодексов, Российская национальная библиотека хранит два списка *Подражания Христу* с переводами на народные языки.

В середине XV столетия в северной Германии (Саксония) во многих бенедиктинских, цистерцианских и августинских монастырях, преимущественно женских, прошли реформы в духе “Нового благочестия”. В реформировании женских монастырей самое непосредственное участие принимал историограф движения Иоганн Бусх. В РНБ хранится перевод III книги *О подражании Христу* на средненижнегерманский язык, сделанный во второй половине XV в.: *Vormanunge de dar theyn to bynen wendighen dinghen*. (*Увещания, ведущие к внутренне обращенным вещам*)¹⁵⁴. Книга переписана не в составе сборника, а на 84 листах одного кодекса в



Илл. 6. РНБ. Ms. Goll.O.I. № 19. F. 84v–85r
Окончание III книги “О подражании Христу” и молитва “Confiteor”

желтой кожаной обложке с клапаном. На последнем листе запись на латыни: “*Et sic est finis deo gratias*”. На оставшейся половине страницы другим почерком записана молитва. Рубрика сообщает: “*Dyt is de confiteor tho dude*” (“Это покаянная молитва на немецком). На обороте последнего листа имеется владельческая помета почерком конца XV в.: “*dyt bock hort Katherine wytttenborges*”. Возможно, на рубеже. XV–XVI вв. книга принадлежала монахине Катерине Виттенборгес. Поступила в РНБ в 1983 г. от наследников В.Ф. Груздева.

Пергаменный кодекс небольшого формата, созданный в конце XV в. в северных Нидерландах, содержит перевод на средни-дерландский язык IV книги *Подражания Христу*, озаглавленной *Mit hoe groter waerdichz Kristus tontfangen is* (*Со сколь великим благоговением следует принимать [тело] Христа*)¹⁵⁵. Этот текст записан после другого благочестивого произведения на средни-дерландском языке, *Eens devoten boexkijn ghehieten die rosegaert Ihesu Christi ende Maria* (*Благочестивая книжка, называемая розовый сад Иисуса Христа и Марии*)¹⁵⁶. *Розовый сад Христа и Марии* принадлежит к распространенным в позднее Средневеко-



Илл. 7. РНБ. Ms. Goll.O.v. № 11. F. 208v–209r

Заглавие IV книги “О подражании Христу”: “Со сколь великим благоговением следует принимать [тело] Христово”

вье сочинениям так называемого “народного благочестия”, писавшихся на народном языке для мирян. Переписка IV книги в одном кодексе с *Розовым садом* имеет свои основания. После чтения, где акцент сделан на чувстве любви, связывающем Марию и Христа между собой, с Богом и людьми, читатель переходил к сочинению, подводящему его к осознанному, исполненному благоговения и любви, принятию церковного таинства.

Небольшая подборка из пяти списков книги О подражании Христу, хранящихся в Российской национальной библиотеки в Санкт-Петербурге, весьма полно представляет версии авторства книги, ее переводы, варианты компоновки составляющих ее книг, равно как и различные цели, для которых использовался текст книги О подражании Христу в рукописных кодексах XV в.

¹ Русский текст приводится по изданию: *Фома Кемпийский. О подражании Христу* / Пер. К.П. Победоносцева. Брюссель, 1983. В тех случаях, когда переводчик в стремлении сохранить мелодическое звучание латинской фразы не совсем

- точно передавал смысл, дается наш перевод с отсылкой на издание: *Thomae Hemerken a Kempis*. Opera omnia / Ed. M.J. Pohl. Friburgi Brisigavorum, 1904. V. 2.
- ² *Sudbrack J.* Existentiellen Christentum: Gedanken über die Frömmigkeit der "Nachfolge Christi" // Geist und Leben: Zeitschrift für Äsese und Mystik. Würzburg, 1964. N 37. S. 38; *Waaajiman K.* Inleiding // Nuchtere mystiek: Navolging van Christus. Kampen, 2006. P. 9.
- ³ *Dijk A.H.C. van.* Inleiding // Thomas a Kempis. De navolging van Christus. Kampen, 1995. Blz. 7.
- ⁴ De imitatione Christi [Augsburg]: Günther Zainer, 1471–1472.
- ⁵ *Rix H.* Luther's Debt to the Imitatio Christi / Augustiniana. 1978. Jaargang 28 année. P. 91.
- ⁶ *Axters S.G.* De imitatione Christi. Een handschriften-inventaris bij het vijfhonderste verjaren van Thomas Hemerken van Kempen + 1471. Kempen, 1971. (Schriftenreihe des Kreises Kempen-Krefeld; 27).
- ⁷ *Deblaere A.S.J.* Volgen en navolgen in de Imitatio Christi // Ons Geestlijk leven. 1965. № 1. Blz. 214.
- ⁸ *Kock Th.* Die Buchkultur der Devotio Moderna. Handschriftproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels. Frankfurt am Main, Berlin, 2002.
- ⁹ *Axters St.G.* Die imitatione Christi. P. 17, 95.
- ¹⁰ *Engen J. van.* Devotio Moderna: basic writhings. New York, 1988. P. 9.
- ¹¹ *Axters St.G.* Die imitatione Christi. P. 19–20.
- ¹² *Moland L., Hericalt Ch. d'.* Le livre de l'interne consolation. Paris, 1856. P. IX: "On cherche en vain l'auteur de l'Imitation; ce livre n'a eu d'autre auteur que de Saint-Esprit".
- ¹³ *Thomae Hemerken a Kempis*. Opera omnia / Ed. M.J. Pohl. Freiburg, 1902–1922. V. I–VII.
- ¹⁴ *Mombaer J.* Venatorium sanctorum ordinis canonicorum regulanum. Paris, Bibliothèque National, ms.lat. 15044, f. 150: *Qui frater Thomas Kempis inter cetera opuscula quae fecit composuit libellum qui sequitur me etc., quem falso quidam domino Gerson attribuunt.* Axters. Een handschrifteninventaris. P. 19.
- ¹⁵ *Axters St.G.* Die imitatione Christi. P. 24.
- ¹⁶ *Autor huius libri fuit Johannes Gessen abbas S. Stephani Vercellarum, ex Canabaco.* Цит& по: Axters St.G. Die imitatione Christi. P. 83.
- ¹⁷ *Incipit liber valde devotus compositus a magistro Johanne Gerson Cancellario parisiensis de imitatione Christi:* (Axters St.G. Die imitatione Christi. P. 83).
- ¹⁸ *Ampe A.* Imitatio Christi. Le livre et l'auteur // Dictionnaire de spiritualite. Paris, 1971. T. VII& P. II. Col. 2345: *Pro Italo-benedictino, italus ego benedictinus litem dirimam.*
- ¹⁹ *Ampe A.* Imitatio Christi. Col. 2346.
- ²⁰ *Thomae Kempensis.* De imitatione Christi. Berlin, 1874.
- ²¹ *Thomae Hemerken a Kempis*. Opera omnia / Ed. M.J. Pohl. Freiburg, 1902–1922. V. I–VII.
- ²² *Ginneken J. van.* De navolging van Christus of het dagboek van Geert Groote in der oorsprokelijken nederlandschen text hersteld en met de oudste latinische vertaling vergeleken. Hertogenbosch, 1929.
- ²³ *Hyma A.* The Christian Renaissance: (a History of the Devotio Moderna). Michigan, 1924. P. 146–195.
- ²⁴ *Киселева Л.И.* Западноевропейская рукописная и печатная книга XIV–XV вв. Л., 1985. С. 9–14.

- ²⁵ *Delaissé M.J.* Le manuscrit autographe de Thomas a Kempis et l'Imitation de Jesus Christ. Examen archeologique et edition diplomatique du Bruxellensis 5855–61. 2 v. Bruxelles, 1956.
- ²⁶ *Huijben J., Debongnie P.* L'auteur ou les auteurs de l'Imitation. Louvain, 1957.
- ²⁷ Thomas von Kempen. Beitrage zum 500. Todesjahr. 1471–1971. Kempen, 1971. Bijdragen over Thomas a Kempis en de Moderne Devotie // Archief-en Bibliotheekwezen in Belgie. Brussel, 1971. Numero suppl.
- ²⁸ Thomas a Kempis en de Moderne Devotie. Tentoonstellingcatalogus. Brussel, 1971.
- ²⁹ *Bonardi P.G., Lupo T.* L'Imitatione di Christo e il suo autore. 2 v. Turin, 1964.
- ³⁰ *Ampe A.* Imitatio Christi. Col. 2354.
- ³¹ *Axters St.G.* Die imitatione Christi.
- ³² *Axters St.G.* Die imitatione Christi. P. 61: *Incipit libellus devotus et utilis titulo vita christi gerson alias tomas de chempis De imitatione Christi.*
- ³³ *Axters St.G.* die imitatione Christi. P. 74: *Incipit opus beati Bernardi saluberrimum de imitatione Christi quod Joanni Gerson cancellario Parisiensi attribuitur.*
- ³⁴ Братья “общей жизни” жили в городских общинах как монахи, но без принесения монашеских обетов, средства к жизни зарабатывали перепиской книг.
- ³⁵ *Gumbert G.P.* Die Utrechter Kartäuser und Ihre Bücher im frühen fünfzehnten Jahrhundert. Leiden. 1974. S. 93.
- ³⁶ *Huijben D.* L'auteur. P. 337–342.
- ³⁷ *Ampe A.* Imitatio Christi. Col. 2342.
- ³⁸ *Ampe A.* Imitatio Christi. Col. 2343; *Axters.* Een handschrifteninventaris. Blz. 23.
- ³⁹ *Oeser W.* Die Bruders des gemeinsamen Lebens in Münster als Bücherschreibers // Borsenblatt für die deutschen Buchhandel, Frankfurt am Main, 1962. Nr. 42a. S. 983–984.
- ⁴⁰ Российская национальная библиотека. Ms. Lat.O.I. № 30.
- ⁴¹ Устойчивых названий в XV в не существовало, в заголовки произведений вставлялись пояснительные слова и целые фразы. Писцовые записи – рубрики – стремились дать читателю возможно полное представление об авторе книги и ее содержании. Заглавия показывают, какие ассоциации всплывали в памяти средневековых книжников – названия других книг, других авторов; случалось, текст книги вызывал новый ассоциативный ряд, и возникало новое название известного произведения. В этом плане показателен пример с Подражанием Христу – рукописные списки дают 22 названия (*Axters St.G.* Die imitatione Christi. P. 31):

- | | |
|--|---|
| – <i>Cathene auree seu de Imitatione Christi</i> | – <i>Speculum theologiae</i> |
| – <i>De monastica vita</i> | – <i>Tractatulus de informacione fidelium</i> |
| – <i>De musica ecclesiastica</i> | – <i>Tractatulus de informacione hominis</i> |
| – <i>De perfecte anime philosophia</i> | – <i>Tractatus de reformatione Christi</i> |
| – <i>De reformatione hominis</i> | – <i>Vita Christi</i> |
| – <i>De reformatione temporis</i> | – <i>Breviloquus virtutum de imitatione Christi</i> |
| – <i>De sequela Christi</i> | – <i>De corpore Christi</i> |
| – <i>Devotustractatus siveliberflosculorum doctrinae vitae spiritualis</i> | – <i>Dyalogus eterne sapientie cum suo discipulo de sacramento eucaristie</i> |
| – <i>Liber consolatoribus</i> | – <i>Paradisus animae</i> |
| – <i>Liber gloriosus de Incarnatione seu aeterna consolacione</i> | – <i>Tractatus de contemptu mundi</i> |
| – <i>Qui sequitur me</i> | – <i>Tractatus de reformatione hominis.</i> |

- ⁴² *Busch J. Chronicon* Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum / Hg. K. Grube // *Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete*. Halle, 1886. Vol. XIX; S. 58: *Thomas de Kempis vir probate qui plures devotos tractatulos composuit, videlicet qui sequitur me de imitatione Christi*.
- ⁴³ *Huijben J., Debongnie P.* L'auteur... P. 140–143.
- ⁴⁴ *Axters St. G.* Een hahdschrifteninventaris. P. 40.
- ⁴⁵ *Axters St. G.* Een hahdschrifteninventaris. P. 40: *Finitus et completus anno Domini 1441 per manus fratris Thomas Kempis in monte sancte Agnetis prope Zwollis*.
- ⁴⁶ *Completus est hoc volumen novi testamenti Anno domini MCCCC. vicesimo septimo. in vigilia pentecostes. Per manus fratris thome de kempis Ad laudem dei*. (Darmstadt. Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, ms. 324).
- ⁴⁷ *Ampe A.* Imitatio Christi. Col. 2348.
- ⁴⁸ *Delaissé L.M.J.* Le manuscrit autographe. P. 82–86, 174–180.
- ⁴⁹ *Huijben J., Debongnie P.* L'auteur ou les auteurs de l'Imitation. Louvain, 1957.
- ⁵⁰ *Gruijs A.* Jean de Schoonhoven (1356–1432): Sa vie et son Oeuvre / Bulletin Du Cange Archivum latinitatis medii aevi. Bruxelles, 1962. P. 45.
- ⁵¹ *Busch J.* Chronicon. P. 312.
- ⁵² *Gruijs A.* Jean de Schoonhoven. P. 24–48.
- ⁵³ *Busch J.* Chronicon. P. 164.
- ⁵⁴ *Фома Кемпийский.* О подражании Христу. С. 11.
- ⁵⁵ *Parvum alphabetum monachi in schola Dei // Thomae Kempensis. Opera.* V. 3. P. 317.
- ⁵⁶ *Фома Кемпийский.* О подражании Христу. С. 9.
- ⁵⁷ *Debongnie P.* Les thèmes. P. 287–344.
- ⁵⁸ *Ampe A.* Imitatio Christi: Le livre et l'auteur / Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1971. T. VII, P. II. Col. 2338–2355; *Ampe A.* Een chronologische inventaris van Thomas a Kempis' werken // *Ons geestlijk erf.* 1988. № 62; *Iserloch E.* Die Kirchenfrömmigkeit in der "Imitatio Christi" // Hg. J. Danielou. *Sentire ecclesiam: Das Bewusstsein von der Kirche als gestaltende Kraft der Frömmigkeit* H. Vorgrimler. Freiburg i. Br. 1961. S. 251–267; *Sudbrack J.* Existentielles Christentums: Gedanken über die Frömmigkeit der "Nachfolge Christi" // *Geist und Leben.* 1964. № 37. S. 38–63; *Idem.* Das geistliche Gesicht der vier Bücher der "Nachfolge Christi" // *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr, 1471–1971, Kempen, 1971.* P. 14–36; *Spaapen B.* Imitatio Christi. Doctrine / Dictionnaire de spiritualité. T. VII, P. II. Paris, 1971. Col. 2355–2368; *Sudbrack J.S.J.* Personale Meditation. Die vier Bücher von der Nachfolge Christi – neu betrachtet. Düsseldorf, 1973.
- ⁵⁹ *Thomas von Kempen. Beiträge zum 500. Todesjahr, 1471–1971.* Kempen, 1971; *Bijdragen over Thomas a Kempis en de Moderne Devotie / Archief-en Bibliotheekwezen in België.* Brussel, 1971. Numero suppl.; *Vandenbroucke F., O.S.B.* Waarom wordt "De navolging van Christus" nauwelijks meer gelezen? / *Consilium.* Internationaal tijdschrift voor theologie. November 1971. № 9. Spiritualiteit.
- ⁶⁰ *Geest P. van.* Evangelisatie vanuit een hoekske? De bijdrage van Thomas a Kempis en de Moderne Devotie tot de herevangelisering in de Nederlanden / *Communio: International katholiek tijdschrift.* 1992. N 5; *Thomas a Kempis (1379/80–1471): Een studie van zijn mens-en godsbeeld.* Kampen, 1996; *De navolging van Christus.* Inleiding. Kapellen; Kampen, 1995; *Thomas a Kempis: van moralist tot theurapeut? // Geest en leven.* 1993. № 70. P. 15–24; *Thomas Hemerken von Kempen // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon.* B. 9, Lieferung

- ^{3/47} Berlin; New York, 1995; Thomas a Kempis: Mystagoog op de breuklijn tussen de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd. Kampen, 2008.
- ⁶¹ *Dijk R. van*. Thomas Hemerken a Kempis // Dictionnaire de spiritualité. Paris, 1991. T. XV, P. II. Col. 817–826; Thomas van Kempen / Ingeleid door R.V. Dijk en Kees Waaijman // Navolging van Christus / Vertaald door R.v. Dijk. Kampen, 2008.
- ⁶² *Dijk R. van*. De volgorde van de vier boeken // Nuchtere mystiek. P. 21–34.
- ⁶³ *Axters*. Een handschriften inventaris, P. 17.
- ⁶⁴ *Finitus et completus anno. domini MCCCCXLI per manus fratris thomae kempis In monte sanctae agnetis prope Zwollis* (Bruxelles. Bibliothèque Royale. ms. 5855–61.)
- ⁶⁵ *Engen*. Devotio Moderna: basic writhings. P. 9.
- ⁶⁶ *Geest P. van* Thomas a Kempis. P. 62.
- ⁶⁷ *Dijk R. van*. De volgorde van de vier boeken // Nuchtere mystiek. P. 24.
- ⁶⁸ *Debognie P.* Les thèmes. P. 302, 338.
- ⁶⁹ *Huijben J. Debognie P.* L’auteur. P. 14.
- ⁷⁰ *Delaissé*. P. 84–86, 110, 118, 125.
- ⁷¹ *Debognie P.* Les thèmes. P. 291–229.
- ⁷² Лозутова М.Г. Истоки и организационные формы “Нового благочестия” // Средние века. М., 2000. Вып. 61. С. 225–253.
- ⁷³ *Omnis actio bona Deo ascribenda est: non vestre industriae nec potentiae. (Sermones ad novicios regulares // Thomae Hemerken. Opera. V. 6. P. 57); Qui virtutes suas et aliorum quaelibet opera bona simpliciter et integre pure et libere ad laudem et honorem Dei refert: totum Deo scribendo, nil meritis suis nec viribus attribuendo.* (Hortulus rosarum // Thomae Hemerken. Opera. V. 4. P. 39–40).
- ⁷⁴ *Ama nesciri et pro nihilo reputari.* (Parvulus alphabetum monachorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 3. P. 317).
- ⁷⁵ *Noli altum sapere: sed ignorantiam tuam magis fatere. Quid te vis alicui praeferre, cum plures doctiores te inveniantur, et magis in lege periti? Si vis utiliter aliquid scire et discere: ama nesciri et pro nihilo reputari.* (De imitatione Christi // Thomae Hemerken. Opera. V. 2. P. 8.)
- ⁷⁶ *Ama nesciri: et pro nihilo reputari. Hoc tibi salubrius est et utili: quam laudari ab hominibus.* (Parvulus alphabetum monachorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 3. P. 317.)
- ⁷⁷ *Inveniebatur plerumque res gesta exterius: et nesciebatur actor operis. Sic ostensa fuit caritas in opera, et humilitas custodita in corde, iuxta illud: Ama nesciri.* (Chronica montis sanctae Agneti // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 348.)
- ⁷⁸ *Non te offendat auctoritas scribentis, utrum parvae vel magnaeliterature fuerit: sed amor purae veritatis te trahat ad legendum. Non quaeras quis hoc dixerit: sed quid dicatur attende.* (De imitatione Christi // Thomae Hemerken. Opera. V. 2. P. 16.)
- ⁷⁹ *Insuper composuit varios tractatulos ad aedificationem iuvenum in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia.* (Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 466.)
- ⁸⁰ *Vario etiam sermonum genere, nunc loquens, nunc disputans, nunc orans, nunc colloquens: nunc in propria persona, nunc in peregrina placido stilo textum praesentem circumflexi.* (Soliloquium animae // Thomae Hemerken. Opera. V. 1. P. 191.)
- ⁸¹ *Cum igitur studii causa in annis adolescentiae Daventriam pervenissem: quaesivi iter pergendi ad regulares in Windesem. Ibiqve inventis fratribus canonicis regularibus cum germano meo, hortatu illius inductus sum adire summae reverentiae virum magistrum Florentium Daventriensis ecclesiae vicarium sacerdotemque devotum,*

- cuius fama ulcissima ad partes superiores iam ascenderat et in amorem sui mentem meam traxerat: quem frequens turba scholarium in divinis rebus agentem recommendare solebat.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 214–215.)
- ⁸² *Veniens ergo ad praesentiam patris reverendi, mox pietate motus; aliquantis per me secum in domo tenuit et ad scholas instituit: datis insuper libris quibus me egere putavit.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 215.)
- ⁸³ *Etsi omnes tacuerint ego non silebo, sed misericordias domini Florentii in aeternum cantabo ...* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 158.)
- ⁸⁴ *Et ego tunc temporis cum aliis scholaribus chorum visitare consuevi sicut iniunctum mihi fuerat a magistro Iohanne Boëme, qui scholas et chorum strenue regebat. Quotiens ergo dominum meum Florentium in choro stantem vidi, licet ipse non circumspiceret: praesentiam tamen eius ob reverentiam status sui metuens, cavebam aliquid fabulari. Et accidit aliquando ut non longe ab eo starem in choro: vertitque se ad librum nobiscum canendo. Et stans retro me manus suas super umerum meum posuit, stetique fixus vix audens me movere: stupens ad tanta dignationis gratiam.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 142.)
- ⁸⁵ *Ibi quippe didici scribere et sacram scripturam legere, et quae ad mores spectant: devotosque tractatus audire.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 319.)
- ⁸⁶ *... quae ad mores spectant: devotosque tractatus audire.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 319.)
- ⁸⁷ Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 295.
- ⁸⁸ *Saepe namque inventus est flexis genibus orare circa ignem et cum ollam manu congereret: ore devote psallebat. Fecit de coquina oratorium sciens ubique esse Deum: et de igne materiali excitavit spiritualem fervorem.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 296.)
- ⁸⁹ *Quodam die sacro cum quidam clerici venissent ad eum de schola: coepit eis dicere aliqua bona, et inter cetera haec ait. Bene invenimus in evangelio scriptum, beati pauperis spiritu: quoniam ipsorum est regnum caelorum, sed nullibi legimus, beati magistri atrium. At illi obtupescentes de novitate verborum: cum multa reverentia eius verba sumpserunt Quibus etiam declarabat sententiam suam: quia sine humilitate scientia non prodest sed paupertate spiritus id est humilitate regnum Dei veraciter obtinetur.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 297.)
- ⁹⁰ “Всякий человек по природе желает знать; но в знании без страха Божия какая важность? {...} Если знаю все, что есть во вселенной, а в любви не пребываю, что пользы мне в том пред Богом? Бог по делам будет судить меня. {...} Чем больше и чем совершеннее знаешь, тем строже будешь судим от знания, если не прибудет тебе от него святости в жизни. {...} Себя самого в правду знать и презирать себя – вот выше всего и полезнее всего знание. Себе самому ничего не присваивать, а о дугих всегда думать доброе и высокое – вот великая мудрость и совершенство. {...} Что пользы высоко умствовать о скрытых и темных предметах, о чем и не спросят на суде, зачем не знали? {...} Смирненное самосознание вернее ведет к Богу, чем глубокое исследование в науке.” (Фома Кемпийский. О подражании Христу. С. 3–9.)
- ⁹¹ *Eodem tempore adiuvante domino Florentio et consulente domum illam inhabitare coepi, et fere per annum in congregatione illa cum Arnolde permansi: simul una camerula unoque lecto ambo contenti.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 318–319.)

- ⁹² *Ad saeculi quoque contemptum fortius animabar maxime dulci conversatione fratrum et pia admonitione Arnoldi cotidie adiutus et instructus.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 319.)
- ⁹³ *... ita dicens ad eum [Arnoldum]: Discatis bene scribere et tunc spes erit de vobis. Quo audito tota diligentia nitebatur scribere addiscere: saepe vadens ad unum de bonis scriptoribus et petens ab eo plenius informari. Et dixit mihi. O si scirem bene scribere: ut possem citius cum domino Florentio habitare. Spero quod bene per gratiam Dei vellem passiones meas vincere: si tantummodo scribere scirem. Et cum haec audissem, miratus sum probitatem eius et fervorem: quia omni conamine satagebat agere quae dominus Florentius dixerat. Et ego versa vice cogitavi mecum dicens. Bene vellem addiscere scribere: si scirem me bene emendare.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 323.)
- ⁹⁴ *Фома Кемпийский. О подражании Христу. С. 3.*
- ⁹⁵ *Sciebat [Lubertus Bernerus] etiam bene scribere, et libenter scripsit: vitans otium et diligenter operi manuum instans, et alios inducens ad scribendum. Rogante autem quodam iuvene ut exemplar ei scriberet: benigne annuit et fecit. Et ait: Bene addisces scribere: longos enim et molles digitos habes. Et Deo cooperante verum prophetavit.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 242.)
- ⁹⁶ *Quicquid tunc scribendo lucrari potui in sumptus communes tradidi: et quod mihi defuit, larga pietas dilecti domini mei Florentii pro me persolvit...* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 319.)
- ⁹⁷ *Veni aliquando ad visitandum eum in camera sua, ubi sedebat debilis in lectulo suo: et salutavi eum benigne, multum dolens de eius infirmitate. Frater autem Iacobus de Vianen qui ei tunc ministeravit; aliquas species confortativas ei obtulit dicens. Istae bone species sunt, gustetis parum inde. Nonne valde bene sapient? Tunc ille me audiente respondit. Crustula panis melius vobis saperet, quam istud mihi.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 160.)
- ⁹⁸ *Visu enim et auditu iustus erat, atque omnium oculis gratiosus; utpote verus Dei cultor, et sanctae matris ecclesiae devotissimus venerator.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 215.)
- ⁹⁹ *Tristibus et temptatis hilarem se exhibuit et solaciosum, ut si quis offensus: fuisset et turbatus eo viso et secum parum loquente: mox bene pacatus et consolatus ad sua cum dio remereat. Hoc saepissime expertus sum in me ipso et sociis meis devotariis, qui eius consilio eruditi sumus: et in schola Christi optimis collationibus informati.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 153–154.)
- ¹⁰⁰ *Adiunctus itaque tam devoto viro et fratribus eius cotidie devotam eorum conversationem attendi et inspexi: et gavisus sum ac delectatus in bonis moribus eorum et in verbis gratiae quae de ore humilium procedebant; quia numquam prius tales homines tam devotos et ferventes in caritate Dei et proximi me vidisse memini, qui inter saeculares viventes de saeculari vita nihil habebant: nihilque de terrenis negotiis curare videbantur.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 215–216.)
- ¹⁰¹ *Denique durum et ingratum mihi indigno videtur, si tam dilecti patris virtutes reticerem: qui mihi et multis aliis beneficit in vita et primo traxit ad Dei servitium ac tandem direxit ad monasterii portum.* (Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 118.)
- ¹⁰² Ibid. P. 317–328.
- ¹⁰³ *Фома Кемпийский. О подражании Христу. С. 137.*
- ¹⁰⁴ Там же. С. 138.

- ¹⁰⁵ Thüss B.J. De geschiedenis van het klooster op de Agietenberg // Een klooster ontsloten. De kroniek van Sint-Agnietenberg bij Zwolle door Thomas van Kempen. Kampen, 2000. P. 93.
- ¹⁰⁶ Anno MCCCXCIX [1399] fuerunt Zwollensibus datae indulgentiae apostolicae <...> Eodem anno ego Thomas Kempis, scholaris Daventriensis, ex dioecesi Coloniensi natus veni Zwollis pro indulgentiis Deinde processu laetus ad montem sanctae Agnetis et feci instantiam pro mansione in eodem loco; et fui misericorditer acceptatus. Postea in profesto sanctae Barbarae virginis venit ibidem Wilhelmus Henrici de Amsterdam oriundus: qui etiam Daventriae stetit ad tempus cum clericis devotis. (Chronica montis sanctae Agnetis // Thomas Hemerken. Opera. V. 7. P. 368.)
- ¹⁰⁷ Thüss B.J. De geschiedenis. P. 93.
- ¹⁰⁸ Chronica montis sanctae Agnetis // Thomas Hemerken. Opera. V. 7. P. 371.
- ¹⁰⁹ Dijk R. van. De Agnietenbergkroniek in het licht van de Moderne Devotie // Een klooster ontsloten: De kroniek van Sint-Agnietenberg bij Zwolle door Thomas van Kempen. Kampen, 2000. P. 44.
- ¹¹⁰ Geest P. van Thomas a Kempis (1379/1471): Een studie van zijn mens-en godsbeeld. P. 46.
- ¹¹¹ Anno Domini M.CCCC.VI. in die Sacramenti, quae tunc fuit in profesto Barnabae, investiti sunt duo fratres clerici et unus conversus frater Thomas Hemerken de Kempis civitate. (Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 371–372.)
- ¹¹² Geest P. van. Thomas a Kempis (1379/1471): Een studie van zijn mens-en godsbeeld, P. 46.
- ¹¹³ Фома Кемпийский. О подражании Христу. С. 33.
- ¹¹⁴ “Великая тайна и великое достоинство священнического звания! Им дано то, чего и ангелы не прияли. Одни только священники, по чину церковному поставленные, власть имеют совершать службу и освящать тело Христово.” (Фома Кемпийский. О подражании Христу. С. 298.)
- ¹¹⁵ Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 472.
- ¹¹⁶ AD MCCCXXXII <...> obiit frater Iohannes Kempis, primus rector et confessor sanctimonialium in Bethania prope Arnhem, anno aetatis suae sexagesimo septimo [67]. Hic in diversis locis et novis domibus rector aut prior fuit. Apud fontem beatae Mariae prope Arnhem in principio domus illius primus rector fuit et quosdam ibi investivit. Postea electus est in priorem domus montis sanctae Agnetis et novem annis praefuit. Deinde missus est prope Bommel et domum illam cum paucis incepit. Rursus autem electus est in priorem domus beatae Mariae prope Haerlem in Hollandia, ubi septem annis praefuit. Etiam aliquo tempore apud moniales in Bronopia prope Campis primus rector deputatus fuit. Tandem in Bethania quae interpretatur domus oboedientiae, vitam in oboedientia et bona senectutute feliciter finivit sepultus intra clausuram post horam vesperarum, ubi tunc praesens fui et oculus eius clausi. Nam per visitatores pro socio sibi deputatus fui et uno anno et duobus mensibus secum steti. Eodem anno domus illa post pascha generali capitulo fuit incorporata. (Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera, V. 7. P. 407–408.)
- ¹¹⁷ Thüss B.J. De geschiedenis. P. 111.
- ¹¹⁸ ... electus est et nominatus frater Thomas Kempis, unus de senioribus LXVII. annorum: qui praeteritis temporibus huic officio deputatus fuit. Et quamvis se ineptum sciret et excusaret, tamen oboedientia iubente humiliter se subiecit consilio fratrum, non recusans laborem propter eos subire amore Iesu Christi, petens intime sociorum ac fratrum suorum orationes, plus gratiae Dei quam sibi

confidens. (Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 423–424.)

¹¹⁹ Фома Кемпийский. О подражании Христу. С. 32–33.

¹²⁰ ... *in festo sancti Iacobi maioris post completorium obiit praedilectus frater noster Thomas Hemerken de Kempis natus, civitate diocesis Coloniensis, anno aetatis suae XCII. et investitionis suae LXIII, anno autem sacerdotii sui LVIII. Hic in iuvenili aetate fuit auditor domini Florentii in Daventria et ab eo directus est ad fratrem suum germanum, tunc temporis priorem montis sanctae Agnetis, anno aetatis suae XX, a quo post sex annos probationis suae investitus est. Et sustinuit ab exordio monasterii magnam penuriam, temptations et labores. Scripsit autem Bibliam nostram totaliter et alios multos libros pro domo et pro pretio. Insuper composuit varios tractatulos ad aedificationem iuvenum in plano et simplici stilo, sed praegrandes in sententia et operis efficacia.* (Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 466.)

¹²¹ *Quis autem legeret, vel praedicaret nisi sanctorum scripta noscet; et nisi scriptor prius scripsisset? Benedicta ergo manus scribentis: et benedicti digiti in tali opere occupati.* (Sermones de vita et passione Domini // Thomae Hemerken. Opera. V. 3. P. 170–171.)

¹²² Dialogi noviciorum // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 150.

¹²³ Ibid. P. 204.

¹²⁴ *Cum mortuus fueris non desperabis; orabunt enim pro te: qui legerint volumina tua olim a te satis bene scripta.* (Doctrinale iuvenum // Thomae Hemerken. Opera. V. 4. P. 185.)

¹²⁵ Фома Кемпийский. О подражании Христу. С. 39.

¹²⁶ *Si enim bona agit, si bene legit, cantat vel scribit, si orat studet, praedicat, aut celebrat; ecce statim adest diabolus cum vana gloria ...* (Sermones ad novicios // Thomae Hemerken. Opera. V. 6. P. 116–117.)

¹²⁷ *Scribe, Domine Jesu Christe, vulnera tua in corde meo pretiosissimo sanguine tuo.* (Oraciones de passione Domini // Thomae Hemerken. Opera. V. 3. P. 352.)

¹²⁸ *Placeat igitur tibi Iesum imitari legendo scribendo et alia sanctae religionis instituta servando; ut ceteros aedifices digne Deo vivendo: qui idoneus non es ad praedicandum. Valde bonum opus est scribere libros quos amat Iesus; in quibus ipse agnoscitur, legitur et praedicatur.* (Sermones de vita et passione Domini // Thomae Hemerken. Opera. V. 3. P. 169–170.)

¹²⁹ Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 368.

¹³⁰ *Scripsit autem Bibliam nostram totaliter et alios multos libros pro domo et pro pretio.* Chronica montis sanctae Agnetis // Thomae Hemerken. Opera. V. 7. P. 466.)

¹³¹ Darmstadt. Hessische Landes- und Hochschulbibliothek, ms. 324.

¹³² *Completus est hoc volumen novi testamenti Anno domini MCCCC. vicesimo septimo. in vigilia pentecostes. Per manus fratris thome de kempis Ad laudem dei.*

¹³³ *Finitus et completus anno domini millesimo quadringentesimo tricesimo quinto ambrosij episcopo. Per manus fratris thome kempis. In monte sancte agnetis. Finitus et completus anno domini. milesimo. quadringentesimo. tricesimo nono. In vigilia sancti iacobi apostoli. Per manus fratris thome kempis Ad laudem dei in monte sancte agnetis.*

¹³⁴ Bruxelles. Bibliothèque Royale, ms. 5855–61: *Finitus et completus anno. domini MCCCCXLI per manus fratris thomae kempis In monte sanctae agnetis prope Zwollis.*

- ¹³⁵ Bruxelles. Bibliothèque Royale, ms. 4585–87: *Anno Domini MCCCCLVII. Finitus et scriptus per manus fratris thomae kempis.*
- ¹³⁶ *Dijk R. van.* De volgorde. P. 23.
- ¹³⁷ *Consolationis gratia aliquas sententias devotas in unum coacervavi libellum: quem meo pectori carius committere volui; et quasi quoddam delectabile pratum variis arboribus consitum: pulchrisque venustum floribus habere disposui; ubi ad legendum speculandumque optabiles materias tempore necessitudinis pro fovendis animis taedio vel maerore obiectis quandoque introirem. Ut autem lucide et prompte invenirem sub qua arbore requiescerem, vel qui ad legendum flos gratior esset: singula capitulorum loca rubricatis titulis praefulgere feci. Vario etiam sermonum genere, nunc loquens, nunc disputans, nunc orans, nunc colloquens: nunc in propria persona, nunc in peregrina placido stilo textum praesentem circumflexi.* Soliloquium animae // Thomae Hemerken. Opera. V. 1. P. 191.
- ¹³⁸ *Geest P. van.* Thomas a Kempis: Mystagoog op de breuklijn tussen de Middeleeuwen en de Nieuwe Tijd. Kampen, 2008. P. 62.
- ¹³⁹ *Debognie P.* Les thèmes. P. 308.
- ¹⁴⁰ *Huijben J., Debognie P.* L'auteur. P. 14.
- ¹⁴¹ *Axters St.G.* Een handschrifteninventaris. P. 57.
- ¹⁴² РНБ. Ms. Lat.O.v. I. N 121.
- ¹⁴³ Там же. F. 72: *Sanctissimi Benedicti explicit regula discretione praecipua et sermone luculenta die octavo augusto 1466.*
- ¹⁴⁴ Там же. F. 72: *Regula ista est monasterii <...> congregacionis Sanctae Justinae.*
- ¹⁴⁵ Там же. F. 3: *Est sancti Ioannis Evangelistae. Parma, 1655.*
- ¹⁴⁶ F. 247: *Explicit liber quartus et ultimus sancti Johannis Gersenii de sacramente altaris. Amen.*
- ¹⁴⁷ *Axters St.G.* Een handschrifteninventaris. P. 83.
- ¹⁴⁸ *Ibid.*, P. 83.
- ¹⁴⁹ *Ibid.*, P. 73.
- ¹⁵⁰ РНБ. Ms. Lat.O.I N 30. F. 264v.
- ¹⁵¹ Там же. F. 121r: *Incipit tractatus fratris Thome Kempis canonici regularis de monte sancte Agnetis De imitatione Christi et contemptu omnium vanitatem mundi.*
- ¹⁵² Там же. F. 195r: *Incipiunt admoniciones ad interna trahentes.* – F. 215v: *Expliciunt admoniciones ad interna trahentes.*
- ¹⁵³ *Logutova M.G.* Kommentar // St. Petersburg, National library of Russia, ms. Lat.O.v.I.206: Vollständige Facsimile-Ausgabe der Handschrift Ms. Lat.O.v.I.206 der Russischen National Bibliothek in St. Petersburg. Graz, Akad. Dr.- u.Verl.-Austria, 2003. S. 1–100.
- ¹⁵⁴ РНБ. Ms. Goll.O.I.19.
- ¹⁵⁵ РНБ. Ms. Goll. O.v.I N 11, f. 209r–247v.
- ¹⁵⁶ Там же. F. 1r–208v.

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – IMITATOR ИЛИ AEMULATOR БОГА?

УДК 235.2

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

готов это сделать, но мальчик, заметив злое щие приготовления, убежал¹⁵.

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

О.И. Тогоева

ПРОРОК, МУЧЕНИЦА ИЛИ ТРИУМФАТОР?
IMITATIO CHRISTI В ИСТОРИИ ЖАННЫ Д'АРК
(XV–XVII вв.)

УДК 94(4). 375/1492, 94(4). 1492/1914, 94(44). 026–033

Статья посвящена развитию темы *Imitatio Christi* в разнообразных текстах, созданных в XV–XVII вв. и посвященных эпопее Жанны д'Арк. На основе материалов обвинительного и оправдательного процессов Орлеанской Девы, хроник, исторических и художественных произведений анализируется возникновение и развитие сразу нескольких составляющих образа французской героини как второго Иисуса Христа: Спасителя, истинного пророка, мученицы и триумфатора.

Ключевые слова: Жанна д'Арк, XV век, раннее Новое время, Иисус Христос, Спаситель, пророк, мученица, триумфатор.

Key words: Joan of Arc, 15th–17th centuries, Jesus Christ, the Saviour, prophet, martyr, triumpher.

Процесс изучения эпопеи Жанны д'Арк насчитывает не одно столетие. Попытки понять, кем была эта странная девушка, в самый ответственный момент Столетней войны пришедшая на помощь своей стране, предпринимались уже в XV в., при жизни и сразу после смерти Орлеанской Девы. Занимала она умы образованных европейцев и значительно позднее.

Интересно при этом отметить, что в истории Жанны д'Арк всегда существовали некие *маркеры*, которые позволяют нам сразу и практически безошибочно определить, как она воспринималась своими современниками и их потомками, с кем они ее сравнивали и, как следствие, какие особенности ее личности или какие стороны ее деятельности полагали наиболее важными¹. Уподобление французской героини Иисусу Христу как раз и представляет собой один из таких маркеров. Он возник в текстах, посвященных ее эпопее, очень рано: собственно, произошло это в тот самый год, когда Жанна д'Арк только появилась на исторической сцене.

21 июня 1429 г. в письме герцогу Миланскому, Филиппо Марии Висконти, камергер и советник дофина Карла, Персеваль де Буленвилье, описывал день рождения Девы как второе Богоявление: “Она увидела свет сей брэнной жизни в ночь на Богоявление Господне, когда все люди радостно славят деяния Христа.

Достоин удивления, что все жители деревни были охвачены в ту ночь необъяснимой радостью и, не зная о рождении Девы, бегали взад и вперед, спрашивая друг друга, что случилось... Петухи, словно глашатаи радостной вести, пели в течение двух часов так, как никогда не пели раньше, и били крыльями, и казалось, что они предвещают важное событие”².

Уже В.И. Райцес отмечал далеко не “биографический” характер данного пассажа и подчеркивал его пропагандистское значение: де Буленвилье желал убедить герцога Миланского в том, что прибывшая ко двору будущего Карла VII никому не известная девушка не представляет опасности для короля и его окружения, что она не является обманщицей, отравительницей или ведьмой, а ее появление во Франции носит мистический и провиденциалистский характер³. Не скованные рамками советской историографической школы, мы можем развить и усилить данное наблюдение. Как представляется, в послании де Буленвилье Жанна *напрямую* уподоблялась Иисусу Христу: ее пришествие рассматривалось как явление второго Спасителя, и автор совершенно очевидно надеялся, что девушка сыграет в судьбе своей страны ту же роль, которая была уготована Христу в истории Израиля.

В пользу такой трактовки свидетельствует и дата написания письма. В июне 1429 г. Жанна *уже* побывала в Шиноне и Пуатье, где выдержала первые допросы королевских советников и получила их одобрение, *уже* привела королевское войско под Орлеан, сняла английскую осаду с города и одержала ряд побед в долине Луары. Иначе говоря, сообщение де Буленвилье подтверждало изначальные намерения самой девушки: она явилась, чтобы помочь дофину Карлу в борьбе за освобождение королевства⁴. И она действительно доказала, что ее слова не стоит расценивать как пустые обещания, она исполнила назначенное и тем самым продемонстрировала, что ее откровения являются истинными пророчествами, данными ей Свыше.

Таким образом, письмо Персеваля де Буленвилье, вне всякого сомнения, относилось к корпусу документов, созданных весной-летом 1429 г. в рамках процедуры *discretio spirituum* (букв. “различения духов”), начатой в отношении Жанны д’Арк при дворе дофина Карла. Эта процедура широко использовалась на протяжении всего Средневековья для оценки личности самопровозглашенных мистиков и провидцев, а также в делах о канонизации и в процессах против еретиков и ведьм⁵. Военные победы, одержанные Жанной, стали для образованной части французского общества знаком того, что они имеют дело с истинным, а не с

лжепророком. И сравнение с Иисусом Христом, присутствовавшее в письме де Буленвилье, должно было лишь подчеркнуть эту мысль, ведь сам Спаситель прежде всего являлся именно пророком.

Та же идея развивалась и в других текстах, созданных весной-летом 1429 г. в завершение процедуры *discretio spirituum*. Одним из них был трактат Жака Желю, епископа Амбрена, изначально крайне скептически рассматривавшего саму возможность использования Жанны в борьбе с английскими захватчиками. Тем не менее, после одержанных девушкой побед ближайший советник Карла VII кардинально изменил свое мнение⁶. В *Dissertatio*, созданном в мае-июне 1429 г., он писал буквально следующее: “Если Бог-Отец послал своего Сына для нашего спасения, почему Он не мог послать одно из своих творений, дабы освободить короля и его народ из пасти их врагов?”⁷.

К корпусу документов, завершивших в 1429 г. процедуру *discretio spirituum* в отношении Жанны д’Арк, относился и другой, в высшей степени известный текст – сочинение Жана Жерсона *De mirabili victoria*, также посвященное, как можно понять по его названию, победе французских войск под Орлеаном. Трактат был написан еще раньше *Dissertatio* Жака Желю, 14 мая 1429 г.⁸, и оказал огромное влияние на современников и их трактовку образа Девы: прямые цитаты из этого сочинения и косвенные отсылки к нему мы встречаем в *Ditié de Jeanne d’Arc* Кристины Пизанской, в “Ответе парижского клирика”, в “Хронике” Антонио Морозини, в трактате Жана Дюпюи, в “Защитнике дам” Мартина Ле Франка, не говоря уже о более поздних произведениях⁹.

Для нас, однако, интерес представляет всего один пассаж из сочинения Жана Жерсона – тот, где он называл свою героиню “знаменосицей Господа”¹⁰. С одной стороны, данное определение отсылало к так называемому пророчеству Беды, в аллегорической форме сообщавшему о пришествии в будущем некоей “девы со знаменем”, которая спасет свой народ¹¹, и с 1429 г. ассоциировавшемуся во Французском королевстве преимущественно с появлением Жанны д’Арк¹². С другой стороны, “знаменосец Царя Небесного”, каким представлял Орлеанскую Деву Жерсон, безусловно, отсылал к библейским текстам, в которых знаменем Господа мог наделяться как отдельный герой (например, Моисей¹³), так и весь израильский народ, с его помощью отстаивавший свою независимость¹⁴. Тем же, кто вручал израильтянам знамя, выступал как Бог-Отец, так и Бог-Сын. Именно такую трактовку данной темы мы находим на первом из известных нам изображениях Жанны

д'Арк – рисунке Клемана де Фокамберга, секретаря Парижского парламента по гражданским делам, оставленного им на полях судебного регистра 10 мая 1429 г.: Дева оказывалась изображена здесь со знаменем, на котором легко прочитывалась монограмма “Иисус Христос”. Таким образом, именно рисунок Фокамберга являлся самым ранним свидетельством того, что уже весной 1429 г. французскую героиню уподобляли Спасителю – причем не только ее сторонники, но и противники¹⁵.

Следует, однако, отметить, что в средневековой иконографии знамя Христа фигурировало не только в сцене с израильянами или в не менее популярной сцене Воскресения, но и в сцене Сошествия в ад, где Иисус часто изображался с крестом или со знаменем – символом его победы над силами зла¹⁶. Таким образом, *имплицитно* на рисунке де Фокамберга Орлеанская Дева – так же, как и Иисус Христос – была представлена в образе триумфатора, победившего своих врагов.

Таким образом, уже при жизни Жанны д'Арк ее уподобление Христу получило широкое распространение в самых различных источниках. Сравнение это включало в себя три основных темы – истинный пророк, Спаситель и триумфатор – и носило, если можно так выразиться, *прикладной* характер: как о втором Христе о девушке судили не по ее личным качествам (о которых на тот момент мало что было известно), но прежде всего по ее деяниям. Этот, весьма специфичный, характер *Imitatio Christi* при оценке эпопеи Жанны д'Арк сохранился и позднее, хотя и дополнился новыми составляющими.

В частности, уже обвинительный процесс 1431 г. добавил в существовавшую на тот момент схему восприятия французской героини как второго Иисуса Христа еще один важный элемент: после казни ее образ стал прочитываться как мученический. Данное сравнение мы находим, к примеру, в “Латинской хронике” Жана Шартье¹⁷ или в “Защитнике дам” Мартина Ле Франка¹⁸, созданных сразу после 1431 г., но еще до официальной реабилитации девушки, последовавшей в 1456 г. Любопытно при этом отметить, что в этих текстах Жанна представала не в образе мученицы *за веру* (каким был, безусловно, сам Иисус), она претерпевала мученическую смерть прежде всего за свои *политические* симпатии, за верность французскому королю и за оказанную ему военную помощь. Данная особенность восприятия личности Орлеанской Девы, проявившаяся в текстах XV в., представляется мне крайне существенной, и мы к ней еще вернемся.

Пока же следует обратиться к материалам процесса по реабилитации Жанны д'Арк 1455–1456 гг. На нем сравнение девушки с Христом заняло одно из центральных мест в теологических трактатах, написанных специально для данного слушания¹⁹, причем использовано оно было с совершенно конкретной, *прагматической* целью – дабы разрешить некоторые, весьма сомнительные и спорные моменты в жизнеописании французской героини. Одним из них, в частности, являлся вопрос о ее отъезде из дома без ведома родителей. Свидетели из Лотарингии (прежде всего, из родной деревни Жанны, Домреми) попытались в своих показаниях “отредактировать” прошлое своей знаменитой землячки, представив ее путешествие в Вокулер не как побег, но как согласованное с семьей решение²⁰. Несмотря на это, авторы трактатов сочли необходимым вернуться к нему еще раз. Важно, что никто из них не стал – в отличие от односельчан Жанны д'Арк – приукрашать действительность: напротив, они признавали, что благовидность ее поступка вызывает определенные сомнения и пытались развеять их, прибегнув к сугубо библейским аналогиям. Христос, для которого *сознательный* отказ от семьи оказался, с их точки зрения, единственным возможным способом исполнить миссию, возложенную на него Отцом Небесным, стал для них в данном случае идеальным образцом для подражания. Так полагал, в частности, Жан Бреаль, писавший, что Жанна – как и Христос – покинула своих родителей ради высшей цели²¹. Ему вторил Тома Базен, утверждавший, что так должен был поступить любой истинный последователь Спасителя²², и находивший подтверждение своим словам в историях Фомы Аквинского, Алексея Римлянина, а также святых дев Маргариты, Феодоры, Марины и Евфросиньи²³.

Столь же важным авторам трактатов представлялся и вопрос об обмане, который, по мнению противников французов, англичан и бургундцев, творила Жанна д'Арк в ходе военных кампаний. Прежде всего это касалось ее писем, где рядом с подписью и словами “Иисус-Мария” она изображала (или просила изобразить) крест. Как полагали судьи на обвинительном процессе 1431 г., этот знак имел магическое значение: он якобы указывал сторонникам девушки на то, что содержанию ее посланий верить не следовало²⁴. Любопытно, что подобная интерпретация опиралась на собственные слова Жанны, которая, тем не менее, оставила их без каких бы то ни было пояснений²⁵ – вместо нее это попытались сделать теологи и юристы на процессе по реабилитации. Они полагали, что даже если крест и указывал на заведомо ложные сведения, содержащиеся в письмах, данное обстоятельство можно

было легко объяснить и извинить. Жанна, с их точки зрения, якобы просто не хотела, чтобы важная информация попала в руки врагов французского короля и делала все, чтобы этого избежать. Обман, к которому она таким образом прибегала, извинялся особыми обстоятельствами, в которых он совершался. Ведь именно так поступал и Иисус Христос, открывшийся своим ученикам после Воскресения лишь по прошествии определенного времени²⁶.

Отдельно на процессе 1455–1456 гг. был рассмотрен и вопрос об условиях, при которых Жанна получала откровения от своих “голосов”. Справедливо отмечая, что и сад родного дома в Домреми, и поля сражений, и тюремную камеру можно счесть местами, недостаточно подходящими для общения со Всевышним (в отличие от церкви или монастыря), теологи, тем не менее, склонны были полагать, что здесь нет ничего странного или предосудительного, приводя в подтверждение своим выкладкам разнообразные примеры из Библии. В частности, Жан Бреаль ссылаясь на Авраама, получившего откровения у входа в собственный шатер (Быт. 18: 10); на Лота, узнавшего о грядущей гибели Содома в стенах своего дома (Быт. 19: 10–13); на Агарь, услышавшую Господа в пустыне (Быт. 21: 14–18); на Гедеона, пребывавшего в точильне (Суд. 6: 11–14); на родителей Самсона, работавших в поле (Суд. 13: 8–14); на царя Давида, встретившего ангела на гумне (2 Цар. 24: 16–18), а также – на самого Иисуса Христа, который молился в одиночестве и был услышан Господом на вершине горы Елеонской (Лук. 22: 39–41)²⁷.

Получила в 1455–1456 гг. дополнительное развитие и идея, впервые высказанная в “Латинской хронике” Жана Шартье, о деле, возбужденном против Жанны д’Арк, как о процессе над Спасителем²⁸. Как следствие, ее смерть на костре вновь была расценена как мученическая – как повторение жертвы, принесенной Христом за все человечество, что являлось развитием гипотезы, предложенной в свое время Мартином Ле Франком²⁹. Так, Тома Базен утверждал, что в огне костра, на котором сжигали французскую героиню, возникло имя “Христос”³⁰. Мартин Берруйе настаивал, что после смерти Жанны из огня вылетел голубь³¹. Той же трактовки событий придерживался и Жан Бреаль³².

Противоречие, крившееся, казалось бы, в подобном сравнении (ибо Жанна приняла мученическую смерть за своего короля и страну, тогда как Христос пострадал за истинную веру), было, по мнению теологов, легко разрешимо. С их точки зрения, пророчества Спасителя касались не просто религиозных вопросов – очень часто они носили *военный* характер и предназначались

людям, посвятившим всю свою жизнь защите родины от захватчиков³³. Поскольку же войны, которые велись народом Израиля, рассматривались как библейской, так и средневековой традициями прежде всего как *справедливая* борьба за сохранение истинной веры, уподобление Жанны д'Арк Иисусу Христу являлось вполне логичным³⁴. Главное же сходство со Спасителем заключалось в том, что французская героиня – как и Христос – могла считаться *победителем*, триумфатором над силами зла. На этом вопросе самым подробным образом останавливался Эли де Бурдей. Он писал, что Жанна крестилась каждый раз, когда ее посещали “голоса” архангела Михаила и свв. Екатерины и Маргариты. Если бы ей являлись демоны, они не смогли бы с ней общаться по причине ее исключительной набожности, а потому она одержала победу, действуя по наставлению ангелов. Точно так же и Христос силой крестного знамения одержал победу над силами ада³⁵.

Таким образом, в материалах процесса по реабилитации тема уподобления Жанны д'Арк Иисусу Христу достигла своего апогея, и именно ее развитие мы находим в более поздних французских текстах. Так, по мнению Тома Базена, не следовало удивляться трагической гибели Девы, ибо и “Господь, [первый] святой среди святых и наш Спаситель, и святые пророки и апостолы, посланные Всевышним проповедовать среди людей и рассказывать им о спасении, о вере и воле Божьей, закончили свои дни как мученики-победители”³⁶. И хотя Базен сомневался в том, что следует напрямую сравнивать заслуги французской героини с деяниями этих святых³⁷, сам факт упоминания ее в подобном контексте, как кажется, свидетельствовал о том, что уподобление Иисусу Христу в определенной степени уже в конце XV в. указывало на понимание Жанны д'Арк как святой.

И все же с началом XVI в. тема *Imitatio Christi* полностью исчезла из описаний эпопеи Орлеанской Девы в связи с радикальной сменой историографической парадигмы³⁸. Авторы исторических сочинений, созданных в этот период, испытывали сильное влияние итальянского гуманистического дискурса, акцентировавшего внимание *исключительно* на фигуре героя-правителя³⁹. Сравнение с Христом в случае с Жанной д'Арк оказалось вытеснено из произведений первой половины XVI в. ее уподоблением Деве Марии, которое, безусловно, использовалось и в XV в., но позднее чрезвычайно актуализировалось⁴⁰. Данная “замена”, как представляется, была в первую очередь связана со сложностями религиозной жизни французского общества. Противостояние католиков и протестантов делало фигуру Богоматери особенно

значимой: вопрос о ее непорочности и, как следствие, святости долгие годы оставался одним из центральных в конфессиональных спорах⁴¹. Ту же проблему авторы раннего Нового времени пытались рассматривать и на примере Жанны д'Арк⁴², а потому житие Марии и история Орлеанской Девы регулярно включались в сборники жизнеописаний знаменитых людей, выходивших из-под пера католиков. В них обе героини прошлого описывались при помощи сразу двух – гуманистического и агиографического – дискурсов, что придавало им как героические черты, так и черты истинных святых⁴³.

Лишь во второй половине XVI в. тема *Imitatio Christi* вернулась в сочинения, посвященные Жанне д'Арк. Связано это оказалось с актуализацией темы провиденциализма в истории – с так называемым теологическим поворотом во французском историописании, возникшим как реакция на Религиозные войны и появление собственно протестантской историографии⁴⁴. Внимание французских авторов оказалось вновь обращено к фигуре Иисуса как истинного пророка среди людей. Как следствие, в рамках данного дискурса вновь актуализировалось и сравнение французской героини с Христом – прежде всего как человека, также получавшего откровения Свыше. Об этом, в частности, писал в начале XVII в. Жан Ордадь, рассуждавший о схожести истории Жанны с историей Христа, появление которого также было предсказано и который сам являлся истинным пророком. Он также сравнивал девушку с первыми христианскими мучениками, имевшими откровения и погибшими, как и Спаситель, *за веру*⁴⁵.

Данное изменение, произошедшее в системе восприятия Жанны д'Арк в сочинениях раннего Нового времени по сравнению с текстами XV в., представляется мне чрезвычайно интересным. Французы-католики вновь обращались к теме мученичества Орлеанской Девы, однако теперь – на фоне непрекращающейся полемики с протестантами – ее ужасная смерть интерпретировалась ими в *полном* соответствии с евангельской историей Спасителя, пострадавшего за истинную веру. Протестантизм, который исповедовали англичане XVI-XVII вв., превратился во французских сочинениях этого времени в их отличительное свойство применительно и к периоду Средневековья. Таким образом выходило, что в ходе Столетней войны Жанна д'Арк сражалась не просто с захватчиками ее родной страны, но *уже* с протестантами – и погибала также от *их* рук.

Наиболее подробно данная тема оказалась рассмотрена в поэме Жана Шаплена “Освобожденная Франция”, которая была

создана по заказу кардинала Ришелье и работа над которой велась с 1625 г. по 1656 г., когда она впервые была издана⁴⁶. Важно отметить, что для автора – как и для очень многих его современников – Жанна д'Арк безусловно являлась святой⁴⁷, и связано это было не в последнюю очередь с тем обстоятельством, что именно Господь послал ее на помощь Франции.

Уже в предисловии автор заявлял, что собирается вести рассказ о “святой деве и ее чудесах”, что, с его точки зрения, было совершенно естественно, ибо спасение королевства от полного поражения, чему так поспособствовала Орлеанская Дева, являлось исполнением Божьего замысла⁴⁸. Сама поэма, собственно, начиналась с молитвы, обращенной Карлом VII к Спасителю⁴⁹, на которую откликнулась Богоматерь, просившая у своего Сына помощи французам⁵⁰. Тот соглашался послать во Францию некую героиню, способную прославить женский род⁵¹. Вот почему в разговоре девушки с ангелом при их первой встрече речь шла не о героических свершениях, которые предстоят ей на поле брани, но о “чудесах”, которые при ее помощи явит жителям королевства Господь⁵².

Однако наиболее подробно в поэме оказалась разработана именно тема противостояния истинных христиан (французов) неверным язычникам (англичанам). Впервые она звучала уже в сцене обретения меча из Сент-Катрин-де-Фьербуа, принадлежавшему, по мнению автора, еще Карлу Мартеллу, победившего сарацин, а теперь по праву перешедшего Жанне для ведения войны против англичан⁵³. Родина этих последних прямо называлась Шапленом “варварским островом” (*isle barbare*)⁵⁴, а они сами – “племенем неверных” (*Race infidele*) и “монстрами из преисподней” (*les Monstres d'Enfer*)⁵⁵. Им противостояли французы под предводительством Жанны, которую ее сторонники почитали как святую и на помощь которой в самый ответственный момент Господь посылал ангелов⁵⁶. Вот почему, заключал автор, она одержала над своими противниками победу, как Христос победил силы ада⁵⁷. Вот почему англичане-еретики судили ее и послали на казнь: жизнь Девы – как и жизнь самого Спасителя – была отдана за истинную веру.

Тем не менее, поскольку сама Столетняя война закончилась в пользу Франции, для французов XVII в. Жанна д'Арк являлась безусловным триумфатором. Для формирования данного образа особое значение имели труды Жака Бенинь Боссюэ (1627–1704), знаменитого проповедника и богослова, наставника Людовика Великого Дофина, для которого, в частности, он написал “Крат-

кую историю Франции”, проникнутую духом провиденциализма. Исторические события рассматривались Боссюэ исключительно как выражение Божьего промысла: в эпопее Орлеанской Девы он прежде всего обращал внимание на “всем хорошо известную набожность” девушки⁵⁸, на наличие у нее откровений⁵⁹, на ее “исключительную простоту” во всем, за исключением военных действий, в ходе которых она вела себя как “опытный воин”⁶⁰. Он указывал своим читателям на то, что “военную жизнь” Жанна начала по “приказу Свыше”⁶¹, вот почему все ее пророчества исполнялись в обязательном порядке⁶², а ее слова вдохновляли солдат так, как будто исходили от самого Господа⁶³. Именно победы, одержанные королевскими войсками под предводительством Девы, по мнению Боссюэ, убедили французов в том, что Карл VII является их настоящим правителем: ведь сам Господь пришел ему на помощь⁶⁴.

Таким образом в XVII в. был сформирован новый образ Жанны д’Арк, соответствующий уже периоду абсолютизма, – образ истинного пророка и святой, пришедшей на помощь законному королю, своими действиями укрепившей королевскую власть и государство. На его создание был направлен весь комплекс разнообразных сочинений, созданных в первой половине XVII в. под контролем и при непосредственном участии кардинала Ришелье, который, как полагают исследователи, вполне серьезно рассматривал возможность канонизации французской героини⁶⁵.

Тем не менее, осложнение отношений с папским престолом (и, прежде всего проблемы, возникшие во Франции с принятием постановлений Тридентского собора⁶⁶), а вслед за тем – наступление эпохи Просвещения с ее скепсисом и отрицанием роли Бога в судьбах людей не дали осуществиться этому замыслу⁶⁷. В исторических сочинениях XVIII в., посвященных Жанне д’Арк, тема *Imitatio Christi*, насколько можно судить, не рассматривалась вовсе, и последний “всплеск” интереса к ней мы наблюдаем лишь в послереволюционный период, когда французский католицизм приобрел исключительную *христоцентрическую* направленность. В это время Иисус начал восприниматься прежде всего как “простец”, выходец из народа, претерпевший страдания при жизни, но одержавший победу над своими мучителями в смерти⁶⁸. Подобная интерпретация в какой-то степени повлияла на возникновение образа Жанны д’Арк как народной героини в республиканской, а затем либеральной историографии первой половины XIX в.⁶⁹ Однако, для католической части французского общества тот ее образ, который сформировался еще в XVII в., оставался

по-прежнему актуальным. Именно он обыгрывался в многочисленных панегириках в ее честь, произносимых в XIX столетии в Орлеане. Так, в текстах известного католического историка Эммануэля Бартелеми де Борегара, приглашенного выступить на празднике Девы в 1850 и 1853 гг., главным являлось именно уподобление Жанны Христу – в ее “триумфах” и “мученичестве”⁷⁰. Ту же тему развивал в 1855 г. и монсеньор Феликс Дюпанлу, епископ Орлеанский, вслед за своими предшественниками, а также авторами XV в. напоминая собравшимся о том, что “Каиаф и Иуд хватает во все времена”⁷¹, и называвший гибель своей героини на костре ее “славой”⁷² и ее Голгофой⁷³. Собственно, с панегирика Ф. Дюпанлу в современной историографии и принято отсчитывать начало официальной канонизации Жанны д’Арк⁷⁴, и тема ее уподобления Иисусу Христу, как кажется, сыграла в подготовке этого процесса не самую последнюю роль.

Завершая краткий обзор почти пятивековой истории уподобления Жанны д’Арк Иисусу Христу, необходимо, как мне кажется, еще раз обратить внимание на ту роль, которую сыграло данное сравнение в судьбе французской национальной героини. Безусловно, и данное обстоятельство следует особо подчеркнуть, тема *Imitatio Christi* не была избрана лично Орлеанской Девой в качестве морально-нравственного обоснования собственных действий, и мы никогда не узнаем, что думала сама девушка по этому поводу. Уподобление Христу возникло и стало развиваться в текстах, посвященных Жанне д’Арк *другими людьми* – ее современниками, а также их потомками с целью понять и объяснить столь странный на первый взгляд феномен. Вне всякого сомнения, подобное сравнение использовалось только в положительном ключе: сторонникам французской монархии (и прежде всего католической части общества), к какой бы эпохи ни относились их произведения, было необходимо продемонстрировать, насколько полезным и правильным стало появление Жанны на исторической сцене, насколько безупречными были ее поступки.

Как следствие, тема *Imitatio Christi* носила в описаниях эпопеи Девы исключительно прикладной характер, с ее помощью авторы Средневековья и раннего Нового времени пытались решить многочисленные спорные вопросы относительно поступков своей героини, а вместе с тем – создать образ идеальной помощницы, пришедшей на помощь своему королю: истинного пророка, мученицы за веру, триумфатора над вражескими силами и, в конечном итоге, подлинной национальной святой Франции. Таким образом, именно с созданием образа *святой* Жанны д’Арк,

как представляется, более всего оказалась связана рассмотренная выше тема *Imitatio Christi*. Уподобление Спасителю как ничто иное должно было свидетельствовать в пользу именно такого понимания личности и деяний французской героини.

Вместе с тем данный сюжет, разрабатывавшийся на протяжении нескольких столетий самыми разными авторами и нашедший отражение в различных по типологии и жанровым особенностям письменных источниках, свидетельствует о том, что движение к пониманию святости Девы было отнюдь не поступательным, но являлось *многоэтапным* и *дискретным* процессом, со своими “взлетами” (как, например, в период реабилитации Жанны в 1455–1456 гг. или в 1850-е годы) и “падениями” (в XVI или XVIII в.). Вопреки существующему в современной историографии традиционному мнению о том, что установление “действительной святости” французской героини стало результатом единовременных усилий, предпринятых католической церковью и близкими ей политическими кругами во второй половине XIX в.⁷⁵, анализ темы *Imitatio Christi* показывает, что данная идея развивалась *постепенно* – с середины XV в. до конца XIX в., когда уподобление Жанны д’Арк Христу окончательно превратилось в один из основных признаков, позволяющих судить о готовности французского общества к канонизации своей новой национальной святой.

¹ Мне уже приходилось писать об этом. См., например: *Тогоева О.И.* Вольтер, Жанна д’Арк и осел: К истории одного мотива // Французский ежегодник – 2008. М., 2008. С. 25–46; *Она же.* Жизнь как чудо. Стилистические особенности первых хроник о Жанне д’Арк // Человек читающий: между реальностью и текстом источника / под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2011. С. 163–175; *Она же.* Почему не сторело сердце Жанны д’Арк? // Ретроспективная информация источников: образы и реальность / отв. ред. О.И. Тогоева, И.Н. Данилевский. М., 2013. С. 133–149.

² *In nocte Epiphaniarum Domini, qua gentes jucundius solent actus Christi reminisci, hanc intrat mortalium lucem, et mirum omnes plebei loci illius inaestimabili commoventur gaudio, et, ignari nativitatis Puellae, hinc inde discurrunt, investigantes quid novi contigisset...galli. Velut novae laetitiae praecones, praeter solitum in inauditos cantus prorumpunt, et alis corpora tangentes, fere per duas horas novae rei praenosticare videntur eventum.* (*Quicherat J.* Procès de condamnation et de réhabilitation de Jeanne d’Arc. 5 vol. P., 1841–1849. T. 5. P. 116).

³ *Райцес В.И.* Жанна д’Арк: факты, легенды, гипотезы. Л., 1982. С. 33–37.

⁴ О намерении Жанны оказать помощь дофину Карлу сообщалось уже в “Заключении” докторов из Пуатье, первыми допросивших девушку: *La Pucelle, qui se dit estre envoyée de par Dieu pour luy donner secours* (*Quicherat J.* Op. cit. T. 3. P. 391).

- ⁵ Краткий обзор истории возникновения и развития доктрины *discretio spirituum* см. в: *Martin H. et al. Discernement des esprits // Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique / Sous la dir. de C. Baumgartner. P., 1957. Vol. 3. Col. 1222–1286; Switek G. “Discretio spirituum”: Ein Beitrag zur Geschichte der Spiritualität // Theologie und Philosophie. 1972. Bd. 47. S. 36–76. На русском языке см.: Тогоева О.И. Как Жанна д’Арк стала ангелом: споры современников, мнение потомков (XV–XIX вв.) // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2010. № 18. С. 61–83. О применении доктрины *discretio spirituum* на практике см.: *Vaucher A. La sainteté en Occident aux derniers siècles du Moyen Age d’après les procès de canonisation et les documents hagiographiques. Rome, 1988. P. 39–67; Fraioli D. Gerson Judging Women of Spirit: from Female Mystics to Joan of Arc // Joan of Arc and Spirituality / Ed. by A.W. Astell and B. Wheeler. N.-Y., 2003. P. 147–165; Elliott D. Proving Woman: Female Spirituality and Inquisitional Culture in the Later Middle Ages. Princeton, 2004. P. 36–37, 119–179.**
- ⁶ В прологе к *Dissertatio* Желю даже извинился за свои былые резкие высказывания в адрес Девы: *Doctorem fidelium scriptis facto singulari Puellae, ad serenissimum regem Francorum dominum Karolum septimum venientis, primaria apprehensione concepto, non abs re mirari coepimus dubiae rei eventum, et ejusdem causam finalem efficientem et materialem inquirere, de voluntateque, pietate, misericordia et justitia Dei perscrutari...In Dei gloriam, fidei approbationem, catholicorum laetitiam ingentem, praecelsae domus Franciae excellentiam, domini regis praedicti laudem regni et fidelium incolarum ejus christianissimorum perpetuam famam. (Jacobi Gelu ministri (archiepiscopi) Ebredunensis de Puella Aurelianensi dissertatio // Lanery d’Arc P. Mémoires et consultations en faveur de Jeanne d’Arc. P., 1889. P. 565–600, здесь P. 568).*
- ⁷ *Deus pater secundam personam in trinitate benedicta ad redimendum nos misit..., quare ergo ut regi consulat altissimus unam de suis creaturis mittere non poterit? (Ibid. P. 576).*
- ⁸ Исследователи полагают, что свой трактат Жерсон создал по заказу Жерара Маше, духовника дофина Карла: *Muller H. Lyon et le concile de Bâle (1431–1449) // Cahiers d’Histoire. 1983. № 4. P. 33–57; Fédou R. Jeanne d’Arc vue de Lyon // Horizons marins, itinéraires spirituels (V^e–XVIII^e siècles). VI: Mentalités et sociétés / Etudes réunies par H. Dubois, J.–C. Hocquet, A. Vaucher. P., 1987. P. 43–54, здесь P. 47.*
- ⁹ *Christine de Pizan. Ditié de Jeanne d’Arc / Ed. by A.J. Kennedy, K.Varty. Oxford, 1977. V. 113–120, 142–144, 217–224, 225–228; Chronique d’Antonio Morosini. Extraits relatifs à l’histoire de France / Ed. par G. Lefèvre-Pontalis, L. Dorez. 4 vol. P., 1901. T. 3. P. 232, 234, 250; Delisle L. Nouveau témoignage relatif à la mission de Jeanne d’Arc // Bibliothèque de l’Ecole des Chartes. 1885. T. 46. P. 649–668; Valois N. Un nouveau témoignage sur Jeanne d’Arc. Réponse d’un clerc parisien à l’apologie de la Pucelle par Gerson // Annuaire-Bulletin de la Société de l’histoire de France. 1906. T. 43. P. 161–179; Le Franc M. Le Champion des Dames / Ed. par R. Deschaux. P., 1999. V. 16949–16952, 16981–16982.*
- ¹⁰ *Ex certis signis elegit Rex celestis, tanquam vexilliferam ad conterendos hostes justitiae et amicos sublevandos (Procès en nullité de la condamnation de Jeanne d’Arc / Ed. par P. Duparc. 5 vol. P., 1977–1988. T. 2. P. 39).*
- ¹¹ Самое раннее из дошедших до нас упоминаний данного предсказания содержалось в тексте “Бридлинтонского пророчества”, копия с которого была изготовлена во Франции в начале XIV в.: *Калмыкова Е.В. “Пророчество Джона Бридлинтонского”, или Предсказание настоящего // Казус. Индивидуальное*

- и уникальное в истории – 2005 / Под ред. М.А. Бойцова и И.Н. Данилевского. М., 2006. Вып. 7. С. 60–87.
- ¹² Bouzy O. Prédiction et récupération, les prophéties autour de Jeanne d'Arc dans les premiers mois de l'année 1429 // Bulletin de l'Association des Amis du Centre Jeanne d'Arc. 1990. № 14. P. 39–47.
- ¹³ “И сказал Господь Моисею: сделай себе змея и выставь его на знамя, и ужаленный, взглянув на него, останется жив” (Числ 21:8).
- ¹⁴ “Даруй боящимся Тебя знамя, чтобы они подняли его ради истины, чтобы избавились излюбленные Твои; спаси десницею Твоею, и услышь меня” (Пс 60:4); “И поднимет знамя народам дальним, и даст знак живущему на краю земли, – и вот, он легко и скоро придет” (Ис 5:26).
- ¹⁵ Мне уже приходилось писать об этом самом знаменитом “портрете” Жанны д'Арк, а потому я не буду подробно останавливаться на данном сюжете. См.: Тогоева О.И. “Портрет” Жанны д'Арк на полях журнала Клемана де Фокамберга // Пространство рукописи: От формы внешней к форме внутренней / под ред. О.И. Тогоевой, И.Н. Данилевского. М., 2010. С. 67–90.
- ¹⁶ Покровский Н.В. Евангелие в памятниках иконографии. М., 2001. С. 482–485, 489–519.
- ¹⁷ Denique Anglici ipsam Rhotomagum inhumaniter transvehentes absque divini aut humani juris imitatione verum invidiose calumniose ac nequiter sententiatam igni consumpserunt quam non murmurantem seu repudiantem quinymo eorum jussibus nequissimis velut agnus innocens obedientem longediu illudentes et Anna et Cayphas Christum turpissime tractarunt (Bibliothèque Nationale de France. Nouv. acq. lat. 1796. F. 49v).
- ¹⁸ C'est mal entendu, grosse teste, / Respond Franc Vouloir prestement. / De quants saints faisons nous la feste / Qui morurent honteusement! / Pense a Jhesus premierement / Et puis a ses martirs benoys: / Sy jugeras evidamment / Qu'en ce fait tu ne te congnois. (Le Franc M. Op. cit. V. 17009–17016).
- ¹⁹ Сравнительный ряд, использованный в трактатах theologов для оценки личности и деяний Жанны д'Арк, был достаточно разнообразен, хотя и происходил практически исключительно из библейских текстов и агиографической литературы. Главная героиня (помимо Иисуса Христа) уподоблялась здесь ветхозаветным пророкам, Деве Марии и средневековым святым, и каждое такое сравнение преследовало свою конкретную цель. Подробнее см.: Тогоева О.И. Исполнение пророчеств: Ветхозаветные герои Столетней войны // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории – 2005 / под ред. М.А. Бойцова и И.Н. Данилевского. М., 2006. Вып. 7. С. 88–106; Она же. Формирование культуры святой Жанны д'Арк и политическая культура Франции (XV–XIX вв.). М., 2013 (на правах рукописи). Гл. 3. § 3.1–3.4.
- ²⁰ Dixit quod, dum ipsa Johanneta recessit a domo patris, vidit ipsam Johannam transire ante domum patris sui cum quodam avunculo suo, nuncupato Durando Laxart, et tunc ipsa Johanneta dixit suo patri: “Ad Deum! ego vado ad Vallis Colorem. (Procès en nullité. T. 1. P. 274, свидетельство Жерара Гийомета); Dixit requisitus quod vidit eam recedere a villa de Greu, et dicebat gentibus: “Ad Deum!” (Ibid. P. 278, свидетельство Жана Ватрена). См. также: Ibid. P. 270, 272, 285.
- ²¹ Ait enim Christus ad matrem et Joseph, Luce II: “Quid est quod me querebatis? Nesciebatis, quia in his que patris mei sunt oportet me esse? (Ibid. T. 2. P. 455). Ср.: “И не нашедши Его, возвратились в Иерусалим, ища Его....И увидивши Его, удивились; и Матерь Его сказала Ему: Чадо! что Ты сделал с нами? вот, отец Твой и Я с великой скорбью искали Тебя. Он сказал им: зачем было ис-

- кать Меня? или вы не знали, что Мне должно быть в том, что принадлежит Отцу Моему?” (Лук 2: 45–49).
- ²² *Quadam occasione verbi Salvatoris nostri quo dicit: “Omnis qui reliquerit patrem et matrem propter me centuplum accipiet* (Procès en nullité. Т. 2. P. 209). Ср.: “Иисус сказал в ответ: истинно говорю вам: нет никого, кто оставил бы дом, или братьев, или сестер, или отца, или мать, или жену, или детей, или земли, ради Меня и Евангелия. И не получил бы ныне, во время сие, среди гонений, во сто крат более домов, и братьев, и сестер, и отцов, и матерей, и детей, и земель, а в веке грядущем жизни вечной” (Мар 10: 29–30).
- ²³ *Unde de multis sanctis legimus quod. Fervore devotionis et charitatis accensi, alii parentes, alii conjuges, alie maritos lege privata acti, reliquerunt, ut de sancto Alexio Romano legitur, de sancto Thoma de Aquino, de iliis etiam sanctis mulieribus Margareta dicta Pelagius, Theodora, Marina et Eufrosina legitur in locis superius allegatis et de quam plurimis aliis in legendis sanctorum invenitur.* (Procès en nullité. Т. 2. P. 209).
- ²⁴ *Item dicta Iohanna hiis nominibus Ihesus Maria, signo crucis illis interposito, abusa fuit, in et pro signo dando aliquibus de suis quod, dum in suis licteris ex parte sua huiusmodi verba cum cruce reperirent, contrarium crederent eius quod scribebat, et etiam contraria facerent* (Procès de condamnation de Jeanne d’Arc / Ed. par P. Tisset et Y. Lanhers. 3 vol. P., 1960–1971. Т. 1. P. 223).
- ²⁵ *Interrogata an consuevit ponere in licteris suis hec nomina Ihesus Maria cum cruce: Respondit quod in aliquibus ipsa ponebat et aliquando non; et aliquando ponebat crucem in signum quod ille de parte sua cui scribebat non faceret illud quod eidem scribebat* (Ibid. P. 82).
- ²⁶ *In talibus enim nihil est dolositatis seu duplicitatis, quemadmodum dicimus de Christo qui finxit se longius ire, ut in Homelia Gregorii super illud evangelii Luce ultimo, de discipulis euntibus in Emaus* (Procès en nullité. Т. 2. P. 313, трактат Жана де Монтиньи). *Christus etiam finxit se longius ire, Luce ultimo; et Judith universa verba que ad Holofernem dixit, Judith XI sunt penitus ficta, ut patet intuenti* (Ibid. P. 481, трактат Жана Бреалья). Ср.: “И когда они разговаривали и рассуждали между собою, и Сам Иисус приблизившись пошел с ними; Но глаза их были удержаны, так что они не узнали Его” (Лк. 24: 15–16).
- ²⁷ Procès en nullité. Т. 2. P. 411.
- ²⁸ *Non quidem, ut de se patuit, ut ex assistentium plurium informatione seu directione iudicium consultius seu rectius faceret, sed potius ut ex subdola fictione tante celebritatis magnitudinem cause pretenderet, et partem regis Francie velamine apparentis justitie infamaret; sicut et pontifex Caiphaz scidit vestimenta sua sedens pro tribunali adversus Christum* (Ibid. P. 521, трактат Жана Бреалья). Ср.: примеч. 17.
- ²⁹ См. примеч. 18.
- ³⁰ *Deposuerunt etiam in flamma ignis vidisse descriptum nomen Ihesus, dum ejus corpus ureretur* (Procès en nullité. Т. 2. P. 194). Тот же мотив присутствовал и в показаниях свидетелей: *Et audivit a multis quod visum fuit nomen Ihesus inscriptum in flamma ignis in quo fuit combusta.* (Ibid. Т. 1. P. 240).
- ³¹ *In medio flammarum, nomen Ihesus litteris aureis scriptum vidisse, alii columbam albam in ipsius Puella exitu de flammis egredientem.* (Ibid. Т. 2. P. 237). О голубе, вылетевшем из пламени, упоминал также Изамбар де ла Пьер, один из судей Жанны, дававший свидетельские показания в рамках процесса по реабилитации: Ibid. Т. 1. P. 225.

- ³² *Retulerunt etiam quidam se in flammis medio nomen Jhesus litteris aureis scriptum conspexisse; alii autem columbam candidam in ejus decessu de flammis egredientem vidisse testati sunt* (Ibid. Т. 2. P. 509).
- ³³ *Et si objiciatur quod revelationes aut apparitiones facte dicte Johanne non erant de vita eterna... sed de bellis, de terrenis et futuris contingentibus, ergo ratio predicta nihil facit ad propositum. Respondeo quod ratio seu probatio questionis predictae est ad hoc quod hujusmodi vere revelationes militant pro fide; et, sicut Deus revelat hominibus ea que per se et directe faciunt ad vitam eternam, sicut sacram Scripturam et misteria fidei, ita etiam multa revelat de temporalibus et futuris contingentibus ad promotionem hominum in suum finem que est vita eterna, cujus modi sunt bellum justum, pax... Nihilominus ergo obviat si dicte Johanne temporalia Deus revelaverit, aut si de bellis aut eventu bellorum ex revelationibus et apparitionibus aut vocibus predictis aliquid ipsa cognoverit, cum Deus ipse talia ordinet et disponat fieri ad correctionem et salutem hominum* (Ibid. P. 363, трактат Робера Цибуля). См. также: Ibidem. P. 382.
- ³⁴ О понятии “справедливая война” в средневековой культуре см. прежде всего: Regout R. *La doctrine de la guerre juste de Saint Augustin à nos jours*. P., 1934. P. 18, 73–74; Russell F.H. *The Just War in the Middle Ages*. Cambridge, 1975. P. 2, 129–130. Полемика между англичанами и французами, чью именно войну следует считать справедливой, не утихала на протяжении XIV–XV вв. Подробнее о ней см.: Калмыкова Е.В. *Образ войны в исторических представлениях англичан позднего Средневековья*. М., 2010. С. 19–106. О трактовке понятия “справедливая война” применительно к эпохе Жанны д’Арк см.: Duparc P. *La délivrance d’Orléans et la mission de Jeanne d’Arc // Jeanne d’Arc, une époque, un rayonnement. Colloque d’histoire médiévale, Orléans, octobre 1979*. P., 1982. P. 153–158; Тогоева О.И. “Истинная правда”. Языки средневекового правосудия. М., 2006. С. 251–258.
- ³⁵ *Sepe in illis apparitionibus signabat se signo crucis, licet aliquando etiam non faceret, ut patet ex responsionibus suis; quod si illusiones fuissent, non tulissent signum crucis, sed potius evanuisissent... Nec immerito quia in illo signo sancte crucis salutifero ostenditur victoria Christi, perditio diaboli et infernorum destructio... ideo illud signum ferre non potest diabolus... Ipsa Johanna ad regis et regni liberationem, ut asserebat, mittebatur, ad quam non concurrunt angeli mali, sicut supra notandum est.* (Procès en nullité. Т. 2. P. 93).
- ³⁶ *Sed nullus admirari racionabiliter poterit, qui sine ulla hesitatione credit sanctum sanctorum Dominum ac salvatorem nostrum, sanctos prophetas et apostolos a Deo missos ob doctrinam salutis et fidei Deique voluntatem hominibus insinuandam et evangelizandam... triumphali martirio hanc vitam finisse mortalem.* (Basin T. *Histoire de Charles VII / Ed. par Ch. Samaran*. Т. 1–2. P., 1964. Т. 1. P. 164).
- ³⁷ *Non tamen ita hoc dicimus, quod eandem Johannam... apostolorum aut sanctorum martirum velimus meritis coequare.* (Ibid).
- ³⁸ О смене историографической парадигмы во Франции рубежа XV–XVI в. и влиянии на нее итальянского гуманизма см.: Барз М.А., Авдеева К.Д. От Макиавелли до Юма: становление историзма. М., 1998. С. 8–10; Иванова Ю.В. *Гуманистическая историография // История литературы Италии / гл. ред. М.Л. Андреев: В 2 т. М., 2000–2010. Т. 2, кн. 1. М., 2007. С. 100–138; Бобкова М.С. “Historia pragmata”: Формирование исторического сознания новоевропейского общества. М., 2010. С. 49–54. Применительно к описаниям эпопеи Жанны д’Арк: Huppert G. *The Idea of Perfect History. Historical Erudition and Historical Philosophy in Renaissance France*. Chicago; London, 1970. P. 198–212;*

- Тогоева О.И. Жанна д'Арк и Людовик XI: особенности гуманистического дискурса в Rosier des guerres // История: Электронный научно-образовательный журнал. 2013. № 4.
- ³⁹ Подробнее см.: *Huppert G.* Op. cit. P. 14–15, 21–23; *Иванова Ю.В.* Указ. соч. С. 122–123; *Тогоева О.И.* Жанна д'Арк и Людовик XI.
- ⁴⁰ О сравнении Жанны д'Арк с Девой Марией у авторов XV в. см.: *Тогоева О.И.* Жанна д'Арк, Афина Паллада и Дева Мария: Девственница на защите города // Именослов: История языка, история культуры / отв. ред. Ф.Б. Успенский. М., 2010. С. 110–139.
- ⁴¹ Подробнее об этом см.: *Flachaire C.* La dévotion à la Vierge dans la littérature catholique au commencement du XVII^e siècle. P., 1916; *Berriot-Salvadore E.* Les femmes dans la société française de la Renaissance. Genève, 1990. P. 292–311.
- ⁴² См. об этом: *Тогоева О.И.* Жанна д'Арк между католиками и протестантами во Франции XVII в. // Адам и Ева: Альманах гендерной истории. 2011. № 19. С. 148–170.
- ⁴³ Подробнее см.: *Тогоева О.И.* Пастушка, ставшая амазонкой: Образ Жанны д'Арк во французских жизнеописаниях знаменитых людей XVI–XVII вв. // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2012. № 20. С. 11–36.
- ⁴⁴ О “теологическом повороте” см. прежде всего: *Dubois C.-G.* La conception de l'histoire en France au XVI^e siècle (1560–1710). P., 1977. P. 27–68, 414–443, 576; *Tallon A.* Conscience nationale et sentiment religieux en France au XVI^e siècle. P., 2002. P. 127–130.
- ⁴⁵ *Praedixerunt adventum Messiae Prophetae, eam ob rem multi ipsorum nece prophetiae fidem convellat? Morte crudelissima perempti Martyres, dum Christo obsequuntur, dum Christum imitantur, dum fidem ab ipso acceptam constantissime gentibus praedicant; quis Christianae fidei professionem, sanguinis innocentis effusione sancitam, nisi ethnicus et paganus ludibrio est habiturus? (Hordal J.* Heroinae nobilissime Ioannae Darc Lotharingae vulgo Aurelianensis Puellae Historia. Pont-Masson, 1612. P. 212). То же сравнение с Христом, погибшим от рук “пилатов и каиф”, использовал позднее и Рене де Серизье: *Ceriziers R. de.* Les trois estats de l'innocence. P., 1669 (1 éd.: P., 1639). P. 137–138.
- ⁴⁶ О работе над поэмой см.: *Mornet D.* Chapelain Jean // Dictionnaire des lettres françaises: Le XVII^e siècle. P. 268–270. Шаплен входил в ближний круг кардинала Ришелье и был участником его “домашней” академии, члены которой затем составили костяк Французской Академии: *Fumaroli M.* Les intentions du cardinal de Richelieu, fondateur de l'Académie française // Richelieu et la culture: Actes du Colloque international en Sorbonne / Sous la dir. de R. Mousnier. P., 1987. P. 69–77. “Освобожденная Франция” Шаплена, как и “Хлодвиг” Демаре де Сен-Сорлена (1657 г.), по замыслу Ришелье, должны были стать образцами новой национальной эпопеи, которой, с его точки зрения, не хватало Франции: *Couton G.* Richelieu et le théâtre. Lyon, 1986. P. 66–67; *Raknem I.* Joan of Arc in History, Legend and Literature. Oslo, 1971. P. 64–69.
- ⁴⁷ По подсчетам Франсуази Мишо-Фрежавиль, из 202 эпитетов, которыми наградила Ж. Шаплен Жанну, 96 приходилось на определение “святая”: *Michaud-Fréjaville F.* Personne, personnage: Jeanne d'Arc en France au XVII^e siècle // Cahiers de Recherches Médiévales. 2005. № 12 spécial: Une ville, une destinée: Recherches sur Orléans et Jeanne d'Arc. En l'honneur de Françoise Michaud-Fréjaville. P. 231–248, здесь P. 246.
- ⁴⁸ *Je ne me suis jamais promis de raconter les Merveilles de la sainte Fille, avec la grandeur et la maesté qu'elle meritent...Le Dessin de delivrer la France eat un*

- Dessin si haut, et l'execution en est si admirable; la part que le Ciel y a prise, et les voyes qu'il a tenuës, pour la faire reussir, sont si peu de l'ordre commun des choses.* (Chapelain J. La Pucelle, ou la France delivrée. Poëme heroïque. 3 éd. P., 1657, без пагинации).
- ⁴⁹ Ibid. P. 9–10.
- ⁵⁰ *La Vierge Mere alors, la celeste Marie, / D'un mal si deplorable ayant l'ame attendrie, / Conjure l'Eternel de finir leurs malheurs, / Et parle, avec la voix, les soupirs et les pleurs.* (Ibid. P. 12).
- ⁵¹ *Soit, dit le Tout-puissant, et cesse ma colere ; / Que le Francois pour luy m'esprove moins severe, / Qu'à la rigueur en fin succede la douceur ; / L'accorde son salut à son Intercesseur. / Le je veux de ma main tirer du precipice, / Le veux que de la mort mon bras seul l'affranchisse, / Et que desesperé de tout secours humain, / En la main d'une Fille, il connoisse ma main. / Pour honorer ton sexe, et relever sa gloire, / Le veux qu'en ce combat il gaigne la victoire.* (Ibid. P. 12–13).
- ⁵² *A ces faits merveilleux prepare ton courage* (Ibid. P. 15).
- ⁵³ *Sous la terre sacrée, au pied d'un sombre autel, / Est l'ardent Coutelas du celebre Martel. / Ce Coutelas heureux, su la Loire asservie, / Ravit aux Sarrasins la conquete et la vie, / Et par ce grand Heros, au fond de ce saint Lieu, / Encore tout sanglant fut offert au grand Dieu. / Maintenant pour ton bien la Majesté divine / A destruire l'Anglois ce Coutelas destine.* (Ibid. P. 29–30).
- ⁵⁴ Ibid. P. 36.
- ⁵⁵ Ibid. P. 77, 128.
- ⁵⁶ *Dieu voit le grand peril, accorde sa demande, / Et de soldats ailés fait partir une bande ; / Uriel la conduit, et tombe en un moment / Du Ciel le plus sublime au plus bas Element.* (Ibid. P. 86).
- ⁵⁷ *Elle crie; O François, l'Enfer est terracé, / Le Ciel veut à ce coup que l'Anglois soit forcé.* (Ibid. P. 87).
- ⁵⁸ *Tout le pays d'alentour rendait grand témoignage a sa piété.* (Bossuet. Abrégé de l'histoire de France // Bossuet. Oeuvres complètes. P., 1879. T. 10. P. 100).
- ⁵⁹ *Les Anglois firent courir le bruit qu'elle avait enfin reconnu que les révélations dont elle s'était vantée étaient fausses: mais le Pape, quelque temps après, nomma les commissaires; son procès fut revu solennellement, et sa conduite approuvée par un dernier jugement, que le Pape lui-même confirma* (Ibid. P. 101).
- ⁶⁰ *On lui voyait manier les armes et conduire un cheval fougueux avec tant d'adresse qu'on l'eût prise pour un cavalier consommé dans ses exercices; dans tout le reste, elle était d'une simplicité extraordinaire.* (Ibid. P. 100).
- ⁶¹ *La vie militaire qu'elle avait prise par ordre de Dieu.* (Ibid. P. 101).
- ⁶² *Ce que la Pucelle avait prédit fut accomplie, contre l'attente de tout le monde.* (Ibid).
- ⁶³ *Elle cria tout d'un coup qu'on donnât et que le fort serait emporté. Alors tous les soldats, animés comme par un mouvement divin, entrèrent de tous côtés* (Ibid. P. 100).
- ⁶⁴ *La réputation de tant de victoires réveilla dans tous les Français l'amour de leur prince: on croyaient qu'il était invincible, et que s'opposer à ses progrès, c'était s'attaquer à Dieu, qui se déclarait pour la justice de sa cause.* (Ibid. P. 101).
- ⁶⁵ Подробнее о гуманистическом понимании Ришелье роли героя в истории как инструмента, посланного Господом на помощь королевству и его правителю см.: *Ranum O. Richelieu, l'histoire et les historiographes // Richelieu et la culture. P. 125–137. См. также: Michaud-Fréjaville F. Op. cit.; Beaune C. Jeanne d'Arc. Vérités et légendes. P., 2008. P. 175–176.*

- ⁶⁶ *Suire E.* La sainteté française de la Reforme catholique (XVI^e–XVIII^e siècles) d'après les textes hagiographiques et les procès de canonisation. Pessac, 2001. P. 191–198, 289–290, 370; *Jeanné E.* L'image de la Pucelle d'Orléans dans la littérature historique française depuis Voltaire. Liège, 1935. P. 2–7.
- ⁶⁷ Первый открытый призыв к канонизации Жанны д'Арк, исходивший к тому же от представителя церкви, прозвучал во Франции в 1672 г. Он содержался в панегирике отца-ораторианца Жан-Франсуа Сено, произнесенном на празднике в честь Орлеанской Девы: *L'Eglise, qui permet que son nom soit escrit dans les martirologes et qui veut bien que l'on appelle sa mort un véritable martyre..., l'Eglise, qui par son oracle a justifié la mémoire de Jeanne d'Arc... qui honore ainsi l'admirable Pucelle d'Orléans, entend que nous la réclamions comme une sainte.* ([*Senault J.F.*]. Panégyrique de Jeanne d'Arc prononcé dans l'église Sainte-Croix d'Orléans le dimanche 8 mai 1672 / Publ. par H. Stein. Orléans, 1887. P. 23).
- ⁶⁸ *Bowmann F.P.* Le Christ des barricades, 1789–1848. P., 1987. P. 11–12, 21–22.
- ⁶⁹ *Krumeich G.* Jeanne d'Arc à travers l'Histoire. P., 1993. P. 71–125.
- ⁷⁰ *Barthélemy de Beauregard E. J.* Mission divine de Jeanne d'Arc, prouvée par ses triomphes et son martyre // Collection intégrale et universelle des orateurs sacrés / Publ. par l'abbé Migne. 2^{me} série. P., 1856. Col. 585–624.
- ⁷¹ *Caïphe et Judas n'y manquent jamais!* (*Dupanloup F.* Panégyrique de Jeanne d'Arc // Dupanloup F. Oeuvres choisies. P.-Lyon, 1862. P. 1–40, здесь P. 31).
- ⁷² *Mais aussi, à mes yeux, la flamme de son bûcher est une splendeur de gloire, et son martyre une grandeur au-dessus de toutes les grandeurs!* (Ibid. P. 32).
- ⁷³ *Alors, comme au Calvaire, tous les boureaux pleurèrent.* (Ibid. P. 38).
- ⁷⁴ *Krumeich G.* Op. cit. P. 164; *Boudon J.-O.* La figure de Jeanne d'Arc chez les catholiques français du XIX^e siècle // Images de Jeanne d'Arc / Sous la dir. de J. Maurice et D. Couty. P., 2000. P. 45–52; *Renoux C.* Faut-il canoniser Jeanne d'Arc? Les chemins de la béatification de la Pucelle d'Orléans (1429–1869) // Bulletin de la Société archéologique et historique de l'Orléanais. 2011. № 165. P. 5–65.
- ⁷⁵ См., в частности: *Winock M.* Jeanne d'Arc // Les lieux de mémoire / Sous la dir. de P. Nora. P., 1992. III: Les France. T. 3: De l'archive à l'emblème. P. 675–733.

Х. Крайсель

IMITATIO DEI

В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА*

I

В философии Маймонида, наверное, нет темы, которая исследована более основательно, чем вопрос о человеческом совершенстве. Многие работы специально посвящены такому понятию как *Imitatio Dei*. Взгляды Маймонида в отношении последнего совершенства ученые сводили к какой-то одной характеристике: оно интерпретировалось в основном либо как интеллектуальное, либо как политическое, этическое, или галахическое¹. Многие исследователи считали, что Маймонид выстроил гармоничное сочетание созерцательной жизни (*bios theoreticos*) и жизни, активной в социальном отношении (*bios practicos*), несмотря на их явную оппозицию². Согласно иной точке зрения, очевидное противоречие в подходе Маймонида объясняется различием экзотерической и эзотерической доктрин³. Соответствующие тексты сочинений философа уже детально разобраны учеными и источники, которыми располагал Рамбам, проанализированы со всех сторон. Задача, стоящая перед исследователями философии Маймонида, однако, состоит не только в интерпретации отдельных рассуждений, которые имеют прямое касательство к этой теме, но и в установлении круга всех проблем и текстов, которые относятся к этой теме, как и всех их источников, а также – в вопросе о том, как они соотносятся.

В этом исследовании я постараюсь доказать следующее: теория Маймонида о человеческом совершенстве, как она сформулирована в *Путеводителе растерянных*, и его подход к *Imitatio Dei* в контексте этой темы, являются в действительности, по крайней мере в главных чертах, гармоничным сочетанием интеллектуального совершенствования и *bios practicos*. Более того, она целиком основывается на метафизических теориях Маймонида о Боге и Отделенных Интеллектах (*Separate Intellects*), а также на его док-

* Проф. д-р. Ховард (Хаим) Крайсель – директор международного центра еврейской философии им. А. Гольдштейна-Горена Университета им. Бен-Гуриона, Негев, Беер-Шева. (Goldstein-Goren Department of Jewish Thought, Ben-Gurion University of the Negev, Beer-Sheva). Статья публикуется с любезного разрешения автора. Оригинальное изд.: *Kreisel H. Imitatio Dei in Maimonides' Guide of the Perplexed // Association for Jewish Studies Review. 1994. № 19(2). P. 169–211.*

трине о движении сфер. Ключом к пониманию его теории является представление философа об «эманации», или «истечении» (“overflow”) (*араб.* – *faid*, *иврит.* – *shefa*) – эти понятия Маймонид относит не только к Богу и небесному миру, но также и к пророкам⁴.

Это, однако, не говорит о том, что все противоречия в подходе Маймонида по большей части кажущиеся, а не реальные. Наряду с тем, что Маймонид умышленно внес противоречия в свой трактат – из-за религиозной щепетильности рассматриваемого вопроса или исходя их педагогических соображений – не все эти противоречия (если не прямые противоположности⁵), как показывают его вступительные замечания к *Путеводителю*, стоит объяснять таким образом, – несмотря даже на то, что сам он придерживался противоположного мнения⁶. Важно иметь в виду, что *Путеводитель растерянных* не задумывался как философское сочинение, посвященное объяснению физики и метафизики, равно как и природы человеческой души; не предназначался он также и для замены сочинений такого рода. Маймонид неоднократно отсылает своих читателей к обширной философской литературе по тем темам, которые он поднимает: по его мнению, те, кто стремится достичь совершенства, должны обязательно изучить ее. *Путеводитель растерянных* – это, скорее, теолого-экзегетическое сочинение, посвященное решению дилемм, которые встают при широком сопоставлении иудейской традиции и исламской аристотелевской философии (*Путеводитель*, 1: Введение, 2:27). Маймонид нигде не представляет свое собственное мировоззрение полностью, и по меньшей мере сомнительно, чтобы он когда-либо стремился развить свою философию настолько, чтобы она приобрела вид системы.

Маймонид, конечно, по большей части разделяет подход Аристотеля к пониманию бытия, и это заметно уже в его ранних сочинениях⁸. Впрочем, он обращается одновременно к нескольким другим философам, когда вырабатывает свой подход в отношении частных вопросов, не всегда приходя при этом к определенному мнению. В некоторых вопросах он выступает как посредник между построениями философов и традиционными иудейскими концепциями (например, в вопросах о чудесах и природе. *Путеводитель*, 2:29), оставляя, однако, определенные важные вопросы без ответа (например, какова конкретно роль Бога в отношении отдельных чудес)⁹. Он не дает пространного комментария к этим вопросам, возможно, из-за эзотеризма, или – по причине того, что сам для себя не нашел удовлетворительные ответы. Даже в тех

случаях, где, казалось бы, Маймонид полностью отвергает взгляды философов, в первую очередь учение о предсуществовании мира, его рассуждения далеки от ясности, что позволяет предположить, что он придерживался эзотерической доктрины¹⁰. Но все же в данном случае дело может быть и в том, что Маймонид так и не пришел к окончательному выводу, несмотря на то, что прекрасно понимал, сколько всего в философии и теологии “поставлено на карту” в зависимости от решения этого вопроса¹¹.

В целом, Маймонид дает основные направления для решения вопросов, которые он ставит, – возможно, чувствуя, что многие вопросы остаются, поскольку они не проработаны им до конца в деталях. Его труд – это пазл, в котором даже после удаления “посторонних” частей картины, – тех, которые не отражают действительных взглядов Маймонида, – оставшиеся части совершенно не обязательно приложатся друг к другу ровно. *Путеводитель растерянных* следует рассматривать как произведение автора, который находится в процессе осмысления и переосмысления ряда важных вопросов даже во время написания этого сочинения. Размышляя о таких понятиях, как Бог, мир, человечество, Маймонид изучал труды своих предшественников-философов и обдумывал их суждения, зачастую давая иное толкование традиционных иудейских текстов, чтобы те подтверждали его собственные заключения. Он делал выбор между взаимоисключающими концепциями, принимая одни суждения и отвергая другие. Точная связь между взглядами Маймонида не всегда заметна сразу; также не просто и примирить между собой все его суждения. Кажется, что, хотя Маймонид и вводит одни противоречия специально, временами он только в процессе написания своего сочинения понимает, что имеют место некоторые противоречия, и старается предложить решение. Тем не менее, в других случаях он, кажется, совершенно не замечает определенных противоречий или не уверен в окончательном ответе.

Государство Платона, О душе и Никомахова этика Аристотеля вместе с трудами некоторых его комментаторов, например, Александра Афродисийского, а также сокращенная версия Платиновских *Эннеад*, известная как *Теология Аристотеля*, – все эти сочинения стали частью исламской цивилизации¹² и оказали решающее влияние на концепции человеческого совершенства, которые можно найти в различных школах мысли – теологической, мистической или философской – а они, в свою очередь, воздействовали на еврейских мыслителей. Философия аль-Фараби, а затем Авиценны и Ибн-Баджа, наложили наиболее сильный отпечаток на фило-

софию Маймонида¹³. Очевидно, что при любой попытке сформулировать концепцию человеческого совершенства и *imitatio Dei*, опираясь на греческие и исламские философские трактаты, ученый не мог не исследовать круг вопросов о Боге и сущности человеческой души, т.е. таких вопросов, на которые эти трактаты едва ли давали единодушные и определенные ответы. Что это значит для человека уподобить себя Богу? Нужно ли воспринимать Бога как Интеллект или как абсолютно Непостижимое Существо? Как Бог связан с миром? Возможно ли единение с Богом или с каким-либо существом из метафизической сферы? И если да, то какова природа этого единения, и при каких условиях оно происходит? Какова природа человеческой души? Бессмертна ли душа, или может ли она по крайней мере достичь бессмертия, и если так, то что характеризует ее бессмертное состояние? Какого уровня мышления человек способен достичь и как это влияет на определение онтологического статуса человека? Как соотносятся мышление и практические добродетели – применительно к последнему совершенству и счастью человека? Совершенный человек – это правитель или тот, кто изолирует себя от общества настолько, насколько только возможно? Что такое пророчество и как оно соотносится с человеческим совершенством? Средневековые философы, хотя и придерживались в общем одних фундаментальных концепций, не только расходились друг с другом в ответах на эти вопросы, но и предлагали такие решения частных проблем, которые не всегда складываются в ясное и логически последовательное представление о человеческом совершенстве и отношении человека к Богу.

При любой попытке осмыслить понятие *Imitatio Dei* в философии Маймонида едва ли можно обойти те разносторонние вопросы, с которыми это понятие тесно связано. Более того, Маймонид не мог игнорировать библейские высказывания по этой теме, вместе с их раввинистическими интерпретациями, такими как требование Бога быть святыми, как Он свят (Лев. 11:44, 19:2). Я уже отметил, что описание человеческого совершенства (которое лежит в основе философии Маймонида) в целом последовательное, однако, не все противоречия в его подходе можно легко примирить (если вообще нужно). Маймонид понимал, что природа интеллекта и его отношение к человеческой душе и телу, с одной стороны, а также его отношение к Богу и Активному Интеллекту, с другой стороны, – это те фундаментальные вопросы, из которых выводится понятие человеческого совершенства. И все же именно по этому ряду вопросов Маймонид выносит в лучшем случае предварительное решение¹⁴.

II

Бог в философии Маймонида – это Чистый Интеллект (*Путеводитель*, 1:68), но вместе с тем – абсолютно простое¹⁵ и непостижимое Существо, которому не могут быть приписаны никакие положительные атрибуты (1:56–60). Он одновременно и Мудрость, и Воля, которые тождественны Его сущности (1:69). Он – полностью трансцендентный Бог, не зависящий от любого другого существа; он также не связан ни с каким иным существом (1:52), но, тем не менее, Он – Первопричина, деятель, форма и цель всего сущего (1:69). Все вопросы, вытекающие из такого парадоксального представления о Боге, окончательно разрешаются “инаковостью” Его бытия, которое можно познать лишь по тому, чем Он не является или по Его деяниям¹⁶. Как может человек “подражать” совершенно иному? Маймонид не был первым, кто задумывался над этим вопросом. Плотин занимался этой проблемой в *Эннеадах* (1.2), хотя складывается впечатление, что его всестороннее исследование не было знакомо исламским философам¹⁷. Ряд средневековых еврейских философов – предшественников Маймонида также пытались решить ее¹⁸. Похожий вопрос мы встречаем в некоторых раввинистических текстах-источниках Маймонида, хотя нет никаких оснований утверждать, что концепция, которую выстраивали авторы этих текстов, была концепцией полностью трансцендентного Бога, как это понималось философами. Раввинистический ответ на данный вопрос предполагает, что Богу можно подражать только через Его атрибуты.

“Ходить всеми путями Его” (Втор. 11:22) – таковы дороги Господа [буквально: Места¹⁹. – примеч. автора.] ... “Господь, Бог человеколюбивый и милосердный...” (Исх.34:6)²⁰. И написано: “Кто ни назовет [читай: будет назван] имя[енем] Господа – спасется” (Иоиль. 2:32)²¹”. Как это возможно, чтобы человек был назван именем Господа? Скорее, поскольку Господа называют “човеколюбивым”, так же и ты должен быть человеколюбивым; поскольку Святого, он да будет Он благословен, называют “милосердным”, так же и тебе следует быть милосердным... и подносить всем дары...” (Сифре, Экев, 49)²².

Абба Шауль говорит: Ve ‘apvehu – [и прославлю Его] (Исх. 15:2 – будь как (doteh) Он²³. Так же как Он милосерден и человеколюбив, так и ты будь милосерден и человеколюбив. (В.Т. Шаббат. 133⁶)

И в *Книге заповедей* – положительная заповедь № 8, и в *Мишне Тора*, раздел *Законы о чертах характера*, 1:6, Маймонид обращается к источнику в *Сифре*²⁴ при толковании заповеди “ходить путями Его” (Втор. 28:9). Для Маймонида эти слова означают не что иное, как “походить (*le-hiddamot*) на Него, насколько это возможно”, подражание человека Богу принимает форму совершенствования черт характера и этических поступков²⁵. Маймонид, впрочем, не разбирает подробно, как эти атрибуты относятся к Богу. Его рассуждения даже наводят на мысль, что они никоим образом к Богу не относятся, но пророки приписывали их Богу просто чтобы показать, что человек должен обладать этими качествами²⁶.

В *Фундаментальных законах Торы*, 1:11, Маймонид недвусмысленно отрицает, что Богу присущи черты характера, а также какие-либо иные атрибуты, характеризующие телесные сущности, – т.е. постулирует такое представление о нетелесности Бога, которое, по всей видимости, отсутствует в его раввинистических источниках. В этом отношении Маймонид в своем толковании откровения, данного Моисею (1:10), предполагает, что тот познал негативные атрибуты Бога, т.е. те атрибуты, которые характерны для всего, что существует в мире, но не должны быть отнесены к Богу. И все же никак не показано, как содержание этого откровения служит моделью для деятельности и совершенствования человека²⁷.

Ключевое рассуждение Маймонида об *Imitatio Dei* в *Путеводителе* 1:54 также опирается на источник в *Сифре*, но у средневекового философа имеется несколько существенных дополнений. Он считает, что атрибуты относятся к Богу, но только как атрибуты действия. Маймонид объясняет, что Моисею было отказано в каком бы то ни было знании божественной сущности – тезис в русле его негативной теологии; однако ему было дано знание о Его действиях, т.е. обо всем сущем, сотворенным им, и о Его управлении миром.

[Писание] ограничилось упоминанием этих тринадцати свойств, хотя [Моисей] постиг “всю благодать Его”, то есть все Его деяния. Объясняется это тем, что [тринадцать свойств] суть те исходящие от Него, Превознесенного, деяния, которые относятся к наделению существованием сынов Адама и управлению ими, а [познание] этого и было конечной целью просьбы [Моисея]. Ведь конец приведенной выше фразы гласит: “дабы я знал Тебя, чтобы приобрести благоволение в очах Твоих; и смо-

три: эти люди – народ Твой” (Исх. 33:13), которым я должен управлять, действуя в подражание тому, как Ты действуешь, управляя им²⁸. (1:54)

Маймонид считает, что идеальное политическое лидерство, “переводящее” знание физики и метафизики в набор правил и директив для человеческого общества, – это предельное человеческое выражение *Imitatio Dei*²⁹. Совершенство интеллекта Маймонид полагает необходимым условием – всестороннее понимание действительности нужно, чтобы направить общество на путь достижения истинного блага для человечества – но это не самоцель. В этом контексте Маймонид, в отличие от своих правовых трактатов³⁰, не говорит и о личном этическом совершенстве человека³¹, хотя оно является необходимым условием для достижения интеллектуального совершенства, а также неотъемлемой составляющей совершенного управления. Человек, который является рабом своих страстей, едва ли сможет достичь интеллектуального совершенства или привести других к совершенному для них состоянию³². Хотя Маймонид рассуждает лишь о Моисее, он вполне определенно рассматривает эту фигуру как хрестоматийный пример³³. Качества Моисея должны служить образцом для каждого властителя-пророка – править в соответствии с разумом, освобожденным от всяческих эмоциональных переживаний. Так Маймонид определяет правление Господа. Не-пророки также должны стремиться приблизиться к этому идеалу, в зависимости от их собственного социального положения и возможностей.

В своих заключительных замечаниях в *Путеводителе*, 3:54, Маймонид отсылает к тому же идеалу, что и в 1:54, как следует из его ссылки на самого себя в приведенной ниже цитате. После утверждения, что совершенство интеллекта – это последнее совершенство человека, и соответствующего толкования Иеремии 9:22–23³⁴, Маймонид добавляет:

Ибо объясняя в этом стихе благороднейшие цели, толкователь не ограничивает их только познанием Его... Но он говорит, что некто должен был гордиться постижением Бога и знанием Его атрибутов, под которыми подразумеваются Его деяния... В этом стихе он объясняет нам, что деяния, которые должны познаваться и служить образцом для подражания суть милость, рассудительность и праведность. Он добавляет другое подкрепляющее понятие, утврждая, что выражение “на земле” – основа Закона. ...Затем он завершает определение понятия речением: “Ибо только это благоугодно Мне, говорит Господь”.

Он имеет в виду, что Его цель состоит в том, чтобы от вас исходили "милость, правда и суд на земле", как мы это объяснили в отношении тринадцати атрибутов: то есть, что целью должно быть уподобление им и что это должно быть нашим образом жизни³⁵.

Это одна часть картины человеческого совершенства, соотносящаяся с одним аспектом представления о Боге у Маймонида. Господь, впрочем, не только мудрый властелин, который по Своей воле дает жизнь тому, что отлично от Него, и который выстраивает порядок мироздания безупречным образом. *Imitatio Dei*, следовательно, состоит в совершенствовании наших собственных поступков и в добродетелях, лежащих в их основе, особенно в области политики. Сущность Бога – это интеллект. Маймонид, при том, что он постоянно подчеркивал двусмысленность³⁶ термина "интеллект", никогда не отходил от фундаментальной концепции Аристотеля – ни в *Путеводителе*, ни в своих правовых трактатах³⁷. Мышление для Маймонида, не менее чем для Аристотеля, есть то, что характеризует Бога. Насколько человек вовлечен в интеллектуальную деятельность, настолько он приближается к Нему. Сам Маймонид трактует понятие приближения к Богу как "единение (*ittiṣāl*) [посредством] знания и приближение в постижении" (*Путеводитель*, 1:18.44³⁸); это понятие повторяется в 1:54. Таким образом, несмотря на непреодолимую пропасть между божественным интеллектом и человеческим, именно благодаря интеллекту становится возможным сходство и "соприкосновение".

Маймонид развивает эту идею уже в первой главе *Путеводителя* (1:1). При объяснении термина *demut* ("подобие") из книги Бытия, 1:26 ("сотворим человека по образу Нашему по подобию Нашему") Маймонид дает следующий комментарий:

Что же касается [слова] דמיון ("подобие"), то это имя существительное от דמיון (походить, быть подобным) и означает [помимо внешнего сходства] также и уподобление в эйдосе... И ввиду того, что человек выделен обретающимся в нем чрезвычайно удивительным эйдосом, которым не обладает ничто из существующего под сферой Луны, – интеллектуальным постижением, в коем не участвуют ни чувства, ни телесные органы, – уподоблено [человеческое постижение] Божьему постижению, которое не пользуется никаким инструментом; несмотря на то, что нет тут подобия по истинной сути – оно имеется лишь на первый взгляд. И из-за этого, то есть из-за Божественного раз-

ума³⁹, соединяющегося с ним, сказано о человеке, что он [создан] **по образу Бога и по подобию Его**, а не из-за того, что Бог, да превознесется Он, будучи телесным, обладает обликом⁴⁰.

Многие противоречия в представлениях Маймонида о Боге, так же как и его взгляд на *Imitatio Dei*, проистекают из этого отрывка. О Боге сказано, что Он обладает постижением, которое, впрочем, совершенно отлично от человеческого постижения⁴¹. Поэтому посредством интеллектуального постижения человек в некотором роде имеет сходство с Богом, хотя в действительности он вообще не может походить на Бога. Я не думаю, что Маймонид когда-либо полностью устранил это внутреннее противоречие. Тем не менее, философ в этом отрывке не оставляет никаких сомнений: интеллект является в некоем значительном смысле “божественным”.

Интеллект, о котором говорит автор *Путеводителя растерянных*, как показывает следующая глава трактата, – это интеллект теоретический. С помощью этого интеллекта люди различают правду и ложь, т.е. постигают науки, доходя в этом до апогея, которым является познание Бога⁴². Маймонид трактует обладание этим интеллектом в полной мере как адамово “последнее совершенство”, и поэтому об Адаме было сказано, что он был создан “по образу Бога и по подобию Его”. Трактатка последнего совершенства как совершенства теоретического интеллекта снова возникает в нескольких важных отрывках *Путеводителя*⁴³. Эту же идею Маймонид отстаивает в некоторых своих правовых трактатах, и, в первую очередь, в *Мишне Тора*, *Фундаментальные законы Торы*, 3:8–13⁴⁴. Кроме того, и в своих правовых трактатах, и в *Путеводителе*, он полагает, что бессмертие и вечное блаженство являются следствием достижения интеллектуального совершенства⁴⁵. Со стороны Маймонида было бы странно утверждать в одно и то же время, что предельное совершенство – это политическая деятельность, и что бессмертие и вечное блаженство – следствия исключительно теоретического совершенства. Однако именно между этими двумя подходами к совершенству, которые в равной степени основаны на его представлении о Боге, Маймонид колеблется в *Путеводителе*.

III

Следующий вопрос, который встает в этом контексте: почему эти две концепции совершенства нужно расценивать как несовместимые? Конечно, никто не станет отрицать, что совершенная политическая деятельность, по Маймониду, требует совершенства как

теоретического, так и практического интеллекта, в соответствии с платоновской традицией царя-философа. Даже те, кто считает, что Маймонид постулирует иную форму практической деятельности в качестве последнего совершенства (например, этическую или галахическую), подчеркивают важность теоретического знания, когда человека наставляют не только совершать подобающие поступки, но и демонстрировать должный уровень осознания или надежащей глубины намерение, с которыми эта деятельность должна быть исполнена⁴⁶. Убеждение Маймонида, что совершенство теоретическое необходимо для совершенства практического, не приводит ни к каким сложностям само по себе – не более чем его точка зрения, что практическое совершенство необходимо для теоретического, поскольку умственная деятельность требует благоприятной «окружающей среды», будь она социальной средой или склонностью души человека. Можно утверждать, что эти два типа совершенства отнюдь не взаимоисключающие, они полностью связаны друг с другом. В сущности, они – две стороны одной медали: достигнешь одного из двух типов совершенства – достигнешь и другого.

Несмотря на всю вескость этого довода, между двумя типами совершенства, на самом деле, существует принципиальное противоречие. Жизнь созерцательная в основополагающем смысле противостоит жизни как практической деятельности. Обе они, *vita activa* и *vita contemplativa*, часто выдвигают противоречивые требования к времяпрепровождению и стараниям человека. Что более важно, интеллектуальное совершенство не заключается, согласно Маймониду, только в достижении определенного уровня знания – что оставляло бы открытой возможность обращения в дальнейшем к другим занятиям. Маймонид рассматривает интеллектуальное совершенство как динамичное по природе. Это ведет к тому, что жизнь становится непрерывно продолжающимся процессом мышления: блаженство человека зависит от активной умственной деятельности, и оно пропорционально уровню мышления. Так понимается и само состояние бессмертия⁴⁷. Более того, таким же образом понимается вечное познание Богом Самого Себя (*Путеводитель*, 1:68)⁴⁸. Фактически неопределенное соотношение между человеческим интеллектом и телом приводит к тому, что, уделяя внимание вопросам, касающимся материального существования, индивид отвлекается от размышления о реалиях высшего порядка. Таким образом, кажется, что любая форма практической деятельности не может не вызвать потерю совершенства, прерывание созерцательной жизни. Почему чело-

век, достигший совершенного теоретического интеллекта, вообще должен выбрать жизнь деятельную, если конечная цель – это теоретическое совершенство? Почему он не должен изолировать себя от остальных, насколько это возможно, и посвятить себя исключительно размышлению?

Маймонид, конечно же, сознает эту проблему. Он указывает, что Адам утратил свое интеллектуальное совершенство, обратившись к делам материального мира (*Путеводитель*, 1:2)⁴⁹. Философ описывает совершенного человека живущим в уединении, чтобы избежать отвлекающего воздействия (2:36; ср. 1:35). Маймонид называет достижение пророком теоретического совершенства “восхождением”, а его правление народом и обучение других – “нисхождением” (1:15) Если политическое совершенство – последнее, то почему оно должно рассматриваться как “нисхождение”? Если, с другой стороны, идеал созерцания – последний, зачем пророку вообще “нисходить”, чтобы взять на себя активную роль в обществе, нарушая этим свое драгоценное уединение? Именно эта проблема волновала Платона в его “мифе о пещере”, и он “разрешил” ее, подчинив благо индивидуума благу общества⁵⁰.

Для понимания фундаментального решения этой проблемы, которое предлагает Маймонид, необходимо обратиться к понятию истечения, или эманации. Маймонид дает всесторонний обстоятельный анализ этого понятия во второй части *Путеводителя*, гл. 11–12, где рассуждает о деятельности Бога, Отделенных Интеллектов и сфер:

Покажем это на следующем примере: управление⁵¹ истекает от Бога, да превознесется Он, на интеллекты в соответствии с их ступенями; блага и свет, полученные интеллектами, эмануруют на тела небесных сфер; а от сфер, вследствие избыточности благ, полученных ими из своих источников, силы и блага эмануруют на тела, подверженные возникновению и уничтожению... В действительности, вещь, совершенная в некотором виде совершенства, иногда обладает этим совершенством в таких рамках, что оно совершенствует саму вещь. Совершенство при этом не переходит от одной вещи к какой-то другой. Иногда же ее совершенство доходит до таких пределов, что излишек совершенства остается для чего-то иного... То же самое и с бытием. Ибо эманация, исходящая от Него, да превознесется Он, наделяет бытием отделенные интеллекты, и она истекает сходным образом от этих интеллектов, так что один производит другого, и так до Активного Интеллекта. (2:11.275).

Понятие истечения, как затем Маймонид утверждает в 2:12, главным образом характеризует деятельность бестелесных существ, которые не действуют через физический контакт, и их активность постоянна и принимается всеми, кто готов принять ее. Это же понятие, однако, используется и при описании сил, истекающих от сфер на подлунный мир, хотя сферы суть тела, и расстояние влияет на их деятельность в отношении материи подлунного мира. Ни у одного из этих существ никак не меняется сущность, которая заключается в мышлении, и они не утрачивают совершенства в результате своей деятельности по отношению друг к другу. Бог никогда не перестанет постигать Самого Себя как Первопричину всего сущего, и порядок сущностей проистекает от Него. Отделенные Интеллекты занимаются непрерывным познанием Бога и самих себя, и от этого познания происходит последовательность Отделенных Интеллектов и сфер. Сферы непрерывно познают нематериальный мир, и последствием этого является их движение вместе с силами, изливающимися от их движения.

Есть несколько отрывков в *Путеводителе*, которые показывают, что Маймонид придерживался этой модели также и в трактовке человеческого совершенства. Понятие эманации является частью определения, которое философ дает пророчеству – явлению, которое приравнено к человеческому совершенству или по крайней мере зависит от него.

Знай, что истинная реальность и сущность пророчества состоят в том, что оно есть истечение, перетекающее от Бога... через посредничество Активного Интеллекта сперва к мыслительной способности, а затем к способности воображения. (2:36.369)

Не только Бог и Активный Интеллект не утрачивают совершенства в результате эманации, но и мыслительная способность не лишается его при истечении в воображение. Более того, Маймонид различает два рода пророков

(так же, как и философов) – тех, кто не играет активной общественной роли, и тех, кто ее играет.

Иногда пророческое откровение, которое приходит к пророку, только лишь делает его совершенным и не имеет никакого другого эффекта. А иногда пророческое откровение, которое приходит к нему, заставляет его взывать к людям, учить их и позволять его собственному совершенству изливаться на них. (2:37.375)

Последнее человеческое совершенство, таким образом, может рассматриваться как “эманурующее” совершенство, т.е. такое совершенство, в котором мыслительная способность сохраняет свое совершенство, оказывая воздействие на то, что находится ниже, будь это воображением или остальными способностями души, как в случае частного пророчества, или, другими людьми, как в случае публичного пророчества. Политико-педагогическая роль пророка вытекает из внутреннего принуждения, испытываемого им на высших ступенях пророчества, – совершенствовать других в соответствии с уровнем своего собственного совершенства. Это аналогично эманации от высших сущностей. Из-за силы истечения от интеллекта получается так, что пророки непременно обладают огромным бесстрашием, которое позволяет им, по сути, заставляет их исполнять свое предназначение (2:38). Конечно, никто из тех, кто достигает совершенства “добровольно”, не стремится принять роль лидера. Желание руководить – это фиктивное желание, считает Маймонид. Совершенный человек хочет уединения, насколько это только возможно. Он чувствует, однако, что у него нет иного выбора кроме как управлять, вне зависимости от того, какие у него могут быть личные предпочтения⁵². Здесь дело не только в способности управлять, которая естественна, – она есть и у интеллектуально совершенного человека, и у несовершенного (2:40) – но и в душевной потребности управлять, которую испытывают некоторые из совершенных. И все же, совершенство человека остается совершенством интеллекта, в то время как эманация – это практическое следствие данного совершенства.

IV

Что же, однако, означает понятие эманации в связи с человеческим опытом? В конечном итоге, кажется, что остается возможность, что в то время как человек может жить жизнью, где найден превосходный “баланс” между созерцанием и практической деятельностью, один род деятельности по-прежнему осуществляется за счет другого. Именно эту проблему Маймонид стремится решить к концу *Путеводителя*. В притче о дворце он утверждает, что пророки – это те, кто “направляет все действия своего интеллекта на то, чтобы изучать творения с целью обнаружить в них доказательства относительно Него, чтобы узнать, как Он управляет ими, всеми возможными способами”. (3:51.620)

В размышлениях Маймонида о политической роли пророков то знание, на котором он акцентирует внимание, – это знание того, как управляет Бог, т.е. знание всего сущего. Философ не забывает о том, что “полное посвящение Ему и интеллектуальной деятельности во всецелой любви к Нему... главным образом достигается в одиночестве и уединении” (Р. 621.). Однако последующее изучение данного вопроса в этой главе посвящено описанию того образа жизни, в котором в центре внимания находится исполнение заповедей, и где постепенно осуществляется отделение интеллекта от телесных способностей, а постижение Бога происходит при *одновременном* вовлечении в физическую деятельность.

*И может найтись такой человеческий индивид, который, благодаря своему пониманию истинных реальностей и своей радости по поводу того, что он понял, достигнет состояния, в коем он будет говорить с людьми и заботиться о своих телесных потребностях, тогда как разум его будет всецело обращен к Нему (хвала Ему!), так что в сердце своем он всегда будет пребывать в Его присутствии (хвала Ему!), в то время как внешне останется с людьми*⁵³.

Такое совершенство Маймонид приписывает Моисею и патриархам. Это совершенство влечет за собой жизнь одновременно в двух измерениях: тогда как интеллект постоянно занят мышлением – телесная сущность занята физическими действиями. Маймонид развивает эту мысль, связывая провиденциальную защищенность (*providential protection*) с состоянием непрерывного созерцательного мышления. В том смысле, что человека, который достигает тождественности с интеллектом, отделенным от материи, больше не затронут телесные муки – ни страдания, ни смерть, – хотя такой человек может некоторое время продолжать оставаться также и телесной сущностью⁵⁴. Именно по этой причине Маймонид заканчивает главу описанием смерти идеального индивида в процессе созерцания (на примерах Моисея, Аарона и Мириам); фактически, такая смерть оборачивается вечным продолжением существования в качестве отделенного интеллекта.

Маймонид не расписывает детально, как он понимает отношение между интеллектом, остальными способностями души и телом в состоянии последнего совершенства, но его взгляд на эту проблему косвенно содержится в одной из предыдущих глав. В *Путеводителе*, 1:72 философ рассматривает мир как макроантропос и человека – как микрокосм. Такое сравнение основано на том факте, что человек обладает рациональной способностью,

которая управляет им, точно так же как мир управляется рациональной Первопричиной (*rational principle*) – Богом. Маймонид подчеркивает, что именно разум отличает человека от всех других существ в подлунном мире и позволяет провести аналогию между человеком и миром. Здесь позиция Рамбама также предполагает, что благодаря разуму мы некоторым образом подобны Богу, хотя философ подразумевает в данном случае в первую очередь разум практический.

Далее автор *Путеводителя* излагает три идеи, которые разрушают аналогию между человеком и миром. Третий пункт – что рациональная способность имманентна телу и неотделима от него. Бог же не имманентен мировому телу, Он совершенно отделен от всех частей мироздания. Маймонид продолжает:

*И знай, что подобало бы уподобить отношение Бога, да превознесется Он, к миру, отношению к человеку приобретенного интеллекта, который не есть сила, имманентная телу, – он по самой своей сути отделен от плоти, распространяя, [однако,] на нее свою эманацию*⁵⁵.

Понятие приобретенного интеллекта встречается в сочинениях исламских последователей Аристотеля, а его источник – арабский перевод Александра Афродисийского⁵⁶. Согласно аль-Фараби в его “Рассуждении о значениях [слова] интеллект”, приобретенный интеллект не нуждается в теле для своей деятельности или существования, таким образом, утверждается, что он – бессмертная сущность. Интеллект становится приобретенным, когда индивид, познав формы, заключенные в материи, обращается внутрь себя и постигает ее интеллигибилии как отделенные от материи. По достижении приобретенного интеллекта, индивид может постичь формы, не заключенные в материи, т.е. Отделенные Интеллекты. Активный интеллект становится “формой” приобретенного интеллекта – это ясное указание на их единение. Аль-Фараби утверждает, однако, что приобретенный интеллект стоит на ступень ниже, чем Активный Интеллект⁵⁷. В своей ранней работе *Гражданская политика*⁵⁸ аль-Фараби не анализирует в деталях приобретенный интеллект, но он явно говорит о единении с Активным Интеллектом – как ступени, следующей за достижением приобретенного интеллекта⁵⁹. Авиценна и ибн-Баджа перенимают многое из доктрины аль-Фараби, хотя они резко расходятся в ряде существенных деталей⁶⁰. Маймонид уходит от обсуждения разногласий во мнениях между философами и сосредотачивается в рассматриваемой главе на той проблеме, что доказательства,

относящиеся к Отделенным Интеллектам, интеллектам сфер и к приобретенному интеллекту, основательно скрыты, хотя и верны. Резюме его короткого изложения этого вопроса – в том, что индивид может продолжать существовать как телесная сущность, даже достигнув ступени приобретенного интеллекта. Эта позиция содержится также в исламских философских сочинениях – источниках Маймонида. Эманация от приобретенного интеллекта поддерживает и направляет остальные части души и тела, в то время как он более не зависит ни от души, ни от тела.

Хотя Маймонид во всех своих сочинениях лишь вскользь упоминает приобретенный интеллект, кажется, это понятие является основой концепции бессмертия и пророчества философа в ряде его правовых трактатов, особенно – в *Мишне Тора*, раздел *Фундаментальные законы Торы*. Явное указание на приобретенный интеллект содержится в его суждении, что форма человека, о которой идет речь в стихе Быт. 1:26: “Сотворим человека по Нашему образу и по подобию Нашему” – это “форма, которая знает и постигает интеллекты, не имеющие материи, например, ангелов (они же Отделенные Интеллекты. – Х.К.), пока он не уподобится (*yidmeh*) им”⁶¹ (4:8). Его нижеследующие замечания в пункте 4:9 *Фундаментальных законов* служат единственно для того, чтобы закрепить это отождествление⁶². Маймонид утверждает, что эта форма не есть способность души, которая зависит от тела и разрушается с его распадом. Скорее, она не зависит от души, знает Отделенные Интеллекты и продолжает существовать вечно. Характеризуя пророчество, Маймонид, среди прочего, также указывает на достижение ступени приобретенного интеллекта и единение с Активным Интеллектом. Маймонид описывает пророчество как состояние, в котором святой дух нисходит на пророка – после того, как тот обретет знание всего сущего, особенно “святых, чистых форм” (т.е. Отделенных Интеллектов) – в тот момент “его душа соединяется (*tit'arev*)”⁶³ с уровнем ангелов, называемых Ишим (т.е. Активным Интеллектом. – Х.К.)⁶⁴, и он становится другим человеком⁶⁵. Он понимает своим интеллектом, что тот уже не такой, каким был раньше”⁶⁶ (7:1)⁶⁷. Воззрения Маймонида в ряде мест *Путеводителя*, особенно показательны в 3:51, можно лучше понять в свете доктрины о приобретенном интеллекте. Описывая уровень, которого достигли Моисей и патриархи, – уровень, на котором они выполняли действия только своими телесными членами, тогда как их разум все время был сосредоточен на Боге, – Маймонид также упоминает “слияние (*ittihād*) их интеллектов через постижение (*idrak*) Его” (Р. 623). Это несомненная отсылка к

состоянию единения, наступающего с постижением Отделенного Интеллекта. Суждение Маймонида об их “постоянном состоянии предельного совершенства” (*extreme perfection*) (Р. 624) дополнительно свидетельствует в пользу такого истолкования⁶⁸.

Описание состояния, которое Маймонид, возможно, имел в виду, можно найти в *Кузари* Йеѓуды Галеви⁶⁹ – сочинении, с которым Маймонид, по всей видимости, был знаком⁷⁰. В речи “философа” в начале труда Галеви предлагает следующее определение человеческого совершенства:

И на достигшего совершенства человека низойдет Божественный свет, называемый Активным Интеллектом. Его пассивный интеллект соединится с ним воедино [досл.: соединение слияния – ittiṣāl ittiḥād. – Х.К.] так, что человек увидит, что он сам – тот самый Активный Интеллект и между ними нет разницы. И будут его сосуды, то есть органы этого человека, служить совершенству поступков, и в наиболее подходящее время, и наилучшим образом, как бы являясь сосудами Активного Интеллекта, а не материального, пассивного интеллекта, когда [Активный Интеллект] еще не был приведен в действие [соответствующим образом]... Это предельная конечная ступень, ожидающая совершенного человека... И сделается душа совершенного человека с тем Интеллектом единой, и он может не опасаться гибели своего тела и своих органов, так как уже отождествлен с ним [с Активным Интеллектом]⁷¹⁷².

Imitatio Dei, таким образом, приобретает оба аспекта, которые на последнем уровне преодолевают внутренний конфликт и становятся сочетаемыми друг с другом. Когда Маймонид говорит об “уподоблении” (assimilation) Богу как цели, он имеет в виду сферу действия или черты характера. Человек как телесное существо достигает совершенства, если управляет собой и другими наилучшим образом. Сходная идея встречается и в сочинениях аль-Фараби⁷³. Маймонид воздерживается от употребления фразы “уподобление Богу”, когда выдвигает совершенство интеллекта в качестве конечной цели (*final end*)⁷⁴, – хотя он и говорит об уподоблении Отделенным Интеллектам – возможно, чтобы оставить в силе тот тезис, что пропасть, разделяющая божественную сущность и человеческую, не может быть преодолена. Тем не менее, он не может не замечать некоторых сходных черт между ними, поскольку о человеке – именно из-за интеллекта – говорится, что он был создан по “подобию” Божьему. Эта сторона совершенства, которая напрямую касается сущности человека и ведет к его бес-

смертию, возникает вместе с пониманием нематериального мира и единением с Активным Интеллектом.

Совершенный индивид живет сообразно этим двум типам совершенства в одно и то же время. Его “отделенный” интеллект постоянно созерцает все сущее. Вместе с тем, эманация от этого интеллекта на его рациональную способность управляет его душой наилучшим образом. Душа, в свою очередь, творит самые совершенные действия, на которые только способна, из области ли этики (управление собой), или политики (управление другими). Несмотря на то, что политическое лидерство является для Маймонида высшим уровнем практического совершенства⁷⁵, подражанием человека божественным атрибутам, как сказано вкратце в заключении *Путеводителя*, оно не обязательно должно принимать только такую форму. Совершенный человек будет вести себя самым достойным образом во всех своих делах по отношению к себе и к другим. Его поведение больше не будет вытекать из определенных душевных аффектов (сострадание, гнев и т.п.), которые являются по сути телесными атрибутами. Вместо этого они будут следовать из чисто рациональных соображений, которые основаны на его теоретических знаниях (или “вытекают” их них)⁷⁶. До какой степени он будет чувствовать себя обязанным вести других к совершенству, и насколько он будет способен делать это – будет зависеть от уровня совершенства его умственной деятельности и физических способностей, а также социального контекста, в котором он окажется.

V

Понятия эманации, приобретенного интеллекта и единения подсказывают, как гармонично сочетаются два типа совершенства, о которых говорит Маймонид. Отдельные тезисы размышлений философа, впрочем, заставляют задаться вопросом, разделял ли он сам позицию, изложенную здесь в общих чертах. Маймонид знал, что аль-Фараби отказался от своего взгляда по поводу возможности единения с Активным Интеллектом и достижения бессмертия. По этой причине Рамбам должен был бы по крайней мере усомниться, есть ли основания принимать ранние взгляды аль-Фараби. Воззрения Маймонида относительно пределов познания – даже в таких областях как физика и астрономия, не говоря уже о метафизике, – предполагают, что он, возможно, на самом деле принял поздние взгляды аль-Фараби. Поэтому его позицию

относительно бессмертия интеллекта можно отнести к одной из его “эзотерических” доктрин⁷⁷.

В 36-й главе второй части *Путеводителя* Маймонид не использует понятий приобретенного интеллекта или единения в своем описании пророчества – эта позиция свидетельствует о расхождении не только с ранними воззрениями аль-Фараби по данному вопросу⁷⁸, но и с его собственным описанием пророчества в *Фундаментальных законах Торы*, 7:1. Также интересно заметить, что Маймонид нигде явно не приписывает достижение ступени приобретенного интеллекта каким-либо историческим лицам, включая Моисея, который является эталонным образцом человеческого совершенства. Его уклончивый, в нескольких сочинениях, ответ на вопрос, оставался ли интеллект Моисея связанным с телом⁷⁹, по всей вероятности, показывает, что Маймонид как минимум сомневался, что Моисей достиг этой ступени. Позиция Маймонида, что земные дела мешали пророчеству Моисея, как в случае с разведчиками⁸⁰ (*Путеводитель*, 2:36), служит подкреплением такого истолкования. Насколько же труднее другим пророкам достичь приобретенного интеллекта и соединиться с Активным Интеллектом; ведь в их случае воображение – материальная способность души – была неотъемлемой частью их пророчества. Отказ Маймонида анализировать в *Путеводителе* проблему интеллекта, указывая, что философы уже поднимали этот вопрос, можно расценить только как притворный, в свете множественных расхождений во мнениях самих философов. Эта позиция Маймонида, конечно же, не осталась незамеченной его хорошо подкованными в философии читателями. Кажется, будто Маймонид утаивает что-то. Его эзотерическая доктрина, возможно, состоит в том, что он отвергает бессмертие для всех людей подряд, но допускает, что его можно стяжать только при условии постижения отделенных сущностей и перехода на уровень приобретенного интеллекта.

И все же, едва ли стоит трактовать взгляды Маймонида в подобном ключе⁸¹. В конечном счете, человеческое бессмертие и пределы совершенства интеллекта принадлежат к области философских вопросов, которые не относятся к сфере доказательно-го знания⁸². Как предостерегает сам Маймонид, нельзя быть абсолютно уверенным в выводах в недемонстративных вопросах. Нужно, тем не менее, принимать те взгляды, которые подкреплены наиболее сильными аргументами и допускают сомнения лишь в самых несущественных моментах (*Путеводитель*, 2:22). Кажется, что Маймонид никак не изменил свою позицию в отношении

бессмертия совершенного интеллекта и сохранил убежденность в том, что он является сущностью, отдельной от мыслящей души. Этот тезис присутствует уже в его ранних правовых трактатах и повторяется во многих местах в *Путеводителе*⁸³. В этом сочинении он, как представляется, демонстрирует лучшее понимание некоторых проблем, следующих из этого тезиса, особенно в свете вопроса о пределах человеческого знания. Главный вопрос заключается в том, какого уровня знания достаточно человеку для того, чтобы достичь "приобретенного интеллекта" и стяжать бессмертие. Эта проблема волновала философов аристотелевской традиции не только до Маймонида, но и значительно позже него⁸⁴. И более конкретно: является ли познание Активного Интеллекта обязательным условием для достижения бессмертия?

Связь между достижением уровня приобретенного интеллекта, познанием Активного Интеллекта и единением с ним, а также бессмертием лежит в основе концепций Александра Афродисийского, аль-Фараби (в ранних сочинениях) и Ибн Баджи. При всех важных расхождениях между этими философами, они сходятся во мнении, что только через постижение сущностей, отделенных от материи, можно стать сущностью, отделенной от материи, соединяясь с объектом постижения (Активным Интеллектом) и оставаясь в этом состоянии навечно (а материя является причиной распада). Это следует из хорошо известного принципа, взятого из сочинений Аристотеля, об идентичности разума, разумеющего и разумеемого⁸⁵. Не все философы придерживались такой концепции интеллекта. Авиценна, например, считал разумную душу порожденной, но бессмертной, хотя степень ее непреходящего счастья (т.е. бессмертия. – Ред.) зависела от уровня мышления⁸⁶. Маймонид, регулярно указывая на ту точку зрения, что несовершенная разумная душа тленна⁸⁷, категорически отвергает позицию Авиценны на этот счет. Ограничения, которые Маймонид накладывает на человеческое знание, с одной стороны, и то, что он признает бессмертие, с другой стороны, заставляют предположить, что он, возможно, имел иное представление об уровне знания, необходимом для бессмертия, – отличное от тех взглядов, которых придерживались его предшественники. Мое заключение, тем не менее, состоит в том, что Маймонид тоже продолжал утверждать, хотя и в несколько гипотетической манере, что постижение Активного Интеллекта есть необходимое условие для достижения бессмертия⁸⁸.

Возможность постижения Активного Интеллекта, так же как и связь между таким постижением и бессмертием, совершен-

но ясно выражена в *Фундаментальных законах Торы*, 4:8⁸⁹. Не отказывается философ от такой точки зрения и в *Путеводителе*. Хотя Маймонида отмечает, что постичь Активный Интеллект трудно (1:43 и 1:49), его рассуждение в обеих главах наводит на мысль о том, что именно этого постижения достигают совершенные индивиды, после того как они завершили свое обучение. В 1:62 Маймонид указывает: “В книгах, посвященных Божественной науке, объясняется, что знание это невозможно забыть – я имею в виду постижение (*idrāk*) Активного Интеллекта”⁹⁰. Это утверждение философа – отголосок тезиса Ибн Баджи о приобретенном интеллекте⁹¹. Заключительные строки 2:12 также содержат упоминание о постижении Активного Интеллекта. И позиция Маймонида, что “материя – это плотная завеса, препятствующая постижению (*idrāk*) отделенного от материи таким, каким оно в действительности является” (3:19.436), не является обязательно опровержением этого мнения, несмотря на то, что он подразумевает в указанном отрывке стремление постичь Бога и Отделенные Интеллекты. Достижение приобретенного интеллекта – это ступень, на которой интеллект освобождается от материи в значительной степени.

Маймонид, конечно, осознает тот факт, что не каждый допускал возможность постижения Отделенных Интеллектов. Его толкование взгляда Онкелоса в главе 1:37 *Путеводителя* в том смысле, что “лицо” Бога, которое было скрыто даже от Моисея, обозначает Отделенных Интеллектов, вполне может быть аллюзией на позднейшие воззрения аль-Фараби. Важно, однако, что данная интерпретация не является интерпретацией самого Маймонида. В 1:54 он дает следующую трактовку: “лицо” обозначает божественную сущность, в то время как “вид сзади”, который постиг Моисей⁹², обозначает все сущее, по-видимому, включая и Отделенные Интеллекты (Ср.: 1:38).

В *Путеводителе* Маймонид время от времени также упоминает о единении с Активным Интеллектом – это понятие прямым текстом появляется в его правовых трактатах⁹³ – хотя он определенно не имеет в виду полное слияние и тождественность с ним. В нескольких местах он использует те самые термины, которые используются для обозначения единения (*ittiṣāl*, *ittiḥād*). Как известно, у понятия *ittiṣāl* есть несколько значений в исламской философии, поскольку оно играет различные роли в разных эпистемологиях. Кроме обозначения некоторого вида единства с Активным Интеллектом, происходящего вследствие постижения этого Отделенного Интеллекта, *ittiṣāl* может отно-

ситься к постижению чего бы то ни было интеллигибельного⁹⁴ – такое использование термина введено Авиценной, для которого все интеллигибельное получается от прямого “соприкосновения” с Активным Интеллектом⁹⁵. В ряде мест, где Маймонид использует этот термин, он, вероятно, подразумевал именно этот смысл, хотя однозначно заключить этого нельзя⁹⁶. Авиценна также описывает некую форму “единения”, характерную для интеллекта пророка, когда все интеллигибилии получают почти одновременно от Активного Интеллекта благодаря силе пророческой умственной “интуиции”⁹⁷. Отдельные высказывания Маймонида о пророчестве определенно свидетельствуют о влиянии на него в этом вопросе Авиценны. Использование Маймонидом термина *ittiṣāl* в его рассуждениях о пророческих видениях в конце 45-й главы второй части *Путеводителя* едва ли относится к обычному ходу дискурсивного мышления, но, как явствует из комментариев Маймонида, – к особой интуиции, о которой говорил Авиценна и которая заключена в интеллекте пророка⁹⁸. Позиция Маймонида в отношении “слияния” (*ittiḥād*) интеллектов патриархов с Богом также подразумевает единение с Активным Интеллектом, но после постижения метафизического мира, а не после постижения интеллигибилий вообще. Его описание пылкой любви (*ḥesheq*) в завершении главы (напоминающее философско-мистические повествования об экстазе в неоплатонической традиции), вероятно, также относится к единению, но к такому, что наступает в конце физического существования человека – с окончательным отделением интеллекта от тела.

В схожем ключе следует интерпретировать применение Маймонидом термина *ittiṣāl* в 3:8 по отношению к совершенным людям:

[Они] ищут вечного существования – в соответствии с тем, чего требует их благородная форма. Они размышляют только об [абстрагировании] мысленных образов интеллигибилий, об обретении истинных мнений применительно ко всему и о единении (ittiṣāl) с божественным интеллектом, который изливается на них и благодаря которому существует эта [человеческая] форма.

Под “единением” имеется в виду не вышеупомянутое создание “мысленных образов интеллигибилий”, а скорее конец процесса приобретения всех интеллигибилий; тогда как выражение “благодаря которому существует эта [человеческая] форма” является отсылкой к истечению приобретенного интеллекта.

Другой источник, который, по всей видимости, наложил отчетливый отпечаток на некоторые идеи Маймонида о постижении Активного Интеллекта и единении с ним, это трактовка совершенства Авиценной в заключении его *Теорем и аксиом*⁹⁹. Авиценна не использует там ни одного из терминов для обозначения “единения”, но уподобляет интеллектуальное озарение (*illumination*) божественного мира, и последующий экстаз, испытываемый “мудрецом”, вспышкам молнии. Даже на этом уровне можно добиться прогресса в частоте вспышек и озарения, которое за ними следует. В конце этого процесса озарение ощущается как постоянный яркий свет, когда мудрец обнаруживает все знание внутри самого себя, и достигает некой формы тождественности с Истиной¹⁰⁰. В данной концепции Авиценны предлагается понятие единения, которое основывается (но выходит за рамки) на описании интеллекта пророка в его сочинении *О душе*. Ибн Туфейль¹⁰¹, резюмируя эту концепцию в *Повести о Хайе, сыне Якзана*, понимает заключительный этап как этап единения¹⁰². По всей вероятности, именно этот отрывок Маймонид имел в виду, когда он рассказывал свою притчу о вспышках молнии во введении к *Путеводителю*¹⁰³, хотя сам он, как и Авиценна, не упоминает слово “единение” прямо¹⁰⁴.

Взгляды Маймонида относительно пределов разума, даже касательно материальных вопросов, а также его утверждения, что интеллект самого Моисея оставался привязанным к материи и что пророкам приходилось использовать свою способность воображения, не намекают ни на какую эзотерическую доктрину. Интеллектуальное совершенство, у Маймонида, по своей природе связано с постижением сущностей, и сохраняется возможность, что человек может постичь сущность материальных вещей, таких как сферы, не обязательно постигая при этом все их акциденции¹⁰⁵. Представление философа о связи интеллекта Моисея с материей влечет за собой определенную двусмысленность относительно совершенного интеллекта, но эта двусмысленность присутствует уже в описании приобретенного интеллекта у аль-Фараби. В своем *Рассуждении о [значениях] слова интеллект* он рассматривает приобретенный интеллект как существующую саму по себе, бессмертную субстанцию, которая не находится в материи и относится к тому же роду, что и Активный Интеллект. Тем не менее, в то же самое время он утверждает, что приобретенный интеллект находится ниже сферы нематериальных сущностей (*existents*) и связан с материей, сравнивая его с интеллектом небесных сфер¹⁰⁶. Иными словами, это интеллект, который отделен от материи, но

отделен не полностью. Даже в ранних сочинениях аль-Фараби, где он прямо упоминает единение между приобретенным интеллектом и Активным Интеллектом и отмечает, что нет никакого посредника между ними, он, как представляется, не утверждает, что эти два вида интеллектов полностью идентичны¹⁰⁷. Таким образом, сомнительно, что аль-Фараби когда-либо допускал возможность полного постижения Активного Интеллекта. Маймонид остается верным последователем ранних взглядов аль-Фараби, со всей их двусмысленностью. Но он не приводит точку зрения аль-Фараби в отношении той стадии, где интеллект познает самое себя. Маймонид также идет дальше аль-Фараби, приближаясь к Ибн Бадже, в своем описании приобретенного интеллекта в главе 1:72.

Если свести воедино все представления Маймонида о совершенстве, то результат вызовет новые вопросы. По тому, что говорит философ о совершенстве в *Фундаментальных законах Торы*, видно, что для него совершенство включает в себя: постижение метафизической сферы, единение с Активным Интеллектом и необратимое преобразование разума, когда тот достигает нетленной формы (4:8–9, 7:1). В то же время, он рассматривает возникающие в результате «озарения» как преходящий опыт, который не до конца рационален по своей природе (7:2–4). В *Путеводителе* Маймонид не отказывается от своих прежних взглядов, хотя создается впечатление, что он менее уверен в некоторых из них, а также уделяет большее внимание пределам человеческого знания. Он продолжает указывать на то, что именно вместе с постижением отделенных сущностей формируется приобретенный интеллект и достигается бессмертие. То, что изменение необратимо, видно по замечанию Маймонида, что тот, кто постиг Активный Интеллект, никогда не забудет это знание. В то же время философ расценивает непосредственный опыт пророчества – феномена, который он приравнивает к человеческому совершенству, – как мимолетное явление, заключающееся в интеллектуальном озарении (*Введение к части первой*). Он также подчеркивает, что для достижения пророческого состояния нужно использовать не только интеллект, но и воображение как неотъемлемую часть (2:36).

Едва ли стоит удивляться тому, что в построении автора *Путеводителя растерянных* имеют место определенные неясности. Тема человеческого совершенства поднимает массу вопросов, как то: мыслящая душа, пророчество, Тора – с ними Маймонид сталкивается в различных контекстах и привлекает разные концепции в ходе своих размышлений. В строгом смысле, такая

тактика мало чем отличается от тактики некоторых философов-предшественников Рамбама, наиболее знамениты из которых аль-Фараби и Авиценна. Порой в своих размышлениях Маймонид преследует различные цели, в зависимости от которых философ выделяет ту или иную идею в ходе своего рассуждения: это ясно видно на примере того, как по-разному он рассматривает пророчество, когда перемещает акцент с роли воображения на роль интеллекта. Различные контексты и цели собственных рассуждений также заставляют Маймонида время от времени описывать одного лишь Моисея в терминах, предполагающих единение, в то время как в других случаях он описывает и прочих людей в тех же терминах, а еще в иных отрывках он предполагает, что единение невозможно ни для кого. Рассматривая проблему совершенства с разных сторон, Маймонид иногда демонстрирует взгляды, связь между которыми заметишь не без труда, даже по ходу одного и того же рассуждения. Некоторые из его идей в 3:51, например, допускают возможность единения в течение человеческой жизни, тогда как в конце главы выходит, что это единение достигается только в момент “смерти”, т. е. когда душа окончательно отделяется от тела¹⁰⁸.

Отказ Маймонида от согласования всех своих взглядов, таким образом, не обязательно означает, что противоречия всегда отсылают к эзотерической доктрине, хотя, несомненно, зачастую дело именно в этом. Впрочем, только различием эзотерического и экзотерического (т. е. скрытого от непосвященных и понятного непосвященным соответственно. – *Примеч. переводчиков.*) не объяснить всех имеющихся вопросов. Порой явные противоречия возникают, когда в рамках целостного подхода философ подчеркивает различные детали; в то время как в других случаях они, вполне вероятно, являются следствием преднамеренной неоднозначности в собственно философии Маймонида.

В основополагающем смысле *Путеводитель*, как и все великие философские трактаты (хотя сам Маймонид не относил к таковым свой труд, согласно его пониманию “философии”), следует рассматривать как сочинение

“в процессе разработки”. Та неоднозначность и небрежные несогласованности, которые отличают некоторые из концепций Маймонида, едва ли умаляют глубину его мысли и величие его заслуг, – не более, чем они умаляют заслуги его великих предшественников-философов, для которых это наблюдение также справедливо. Маймонид создает концептуальную основу для осмысления иудаизма в свете аристотелевской картины мира.

В рамках такой парадигмы он рассматривает и проблему человеческого совершенства. В его работе отражен глубокий синтез концепций, затрагивающих бесчисленное множество тем. И все же, принимая во внимание характер сочинения, в нем даже и не предпринимается попытка полностью свести воедино все части этого синтеза.

Есть основания считать, что Маймонид представлял совершенство сквозь призму "степеней": в этой жизни можно достичь "квази" отделенного существования в форме приобретенного интеллекта, и "квази"-единения с Активным Интеллектом в результате "квази"-постижения; уровень единения будет больше или меньше, в зависимости от уровня интеллектуального совершенства в теоретических вопросах. Даже для совершенного человека возможно развитие. Человек может достичь еще большего слияния с Активным Интеллектом, хотя никогда не достигнет полного, нумерического единства. Он может постепенно освобождать свой интеллект от телесности, поддерживая при этом физическое существование, хотя в период своей земной жизни человек не может освободить свой интеллект полностью. Следовательно, озарение приходит "вспышками", и даже в случае Моисея материальные вопросы продолжали вторгаться в сферу мышления. Только с окончательным отделением приобретенного интеллекта от тела его постижение и единение становятся свободными и постоянными, никаким образом не стесняемые более телом. Маймонид лишь намекает на эти понятия, размышляя об уровнях интеллектуального совершенства, и не пытается проработать их детально. Возможно, он чувствовал, что для этого ему не хватает инструментария. В пользу такой версии говорят, по крайней мере, частично, метафизические воззрения Маймонида. Философ проводит различие между совершенством мышления даже у Отделенных Интеллектов, несмотря на то, что каждый из них постигает нематериальный мир и сам по себе является нематериальным¹⁰⁹.

Понятие эманлирующего совершенства интеллекта дает образец совершенства, которого никогда нельзя достичь полностью, но к которому можно приблизиться. Действие и созерцание неизбежно вступают в противоречие, но уровень конфликта может быть сведен к минимуму. Конечно, человек, который достигает интеллектуального совершенства и стремится поддерживать его, чуть ли не подсознательно избежит всех несправедливых деяний, поскольку он освободит себя от погони за мнимыми материальными благами и подчинения своим материальным желаниями, кои есть

корень зла, первопричина дурных поступков. Физические действия такого человека неминуемо будут самыми благородными. И все-таки его существование как “отделенного” интеллекта не будет полноценным, пока приобретенный интеллект окончательно не отделится от тела, а тело – не подвергнется разложению.

VI

Понятие *imitatio Dei* также появляется и в ряде других мест *Путеводителя*, где ведется речь не только о человеке. Маймонид трактует слово “спина” как имеющее, среди своих значений, значение “следовать и подражать поведению некоторых людей, их образу жизни”¹¹⁰ (*Путеводитель*, 1:38)¹¹¹. Философ продолжает, толкуя стих “...ты увидишь Меня сзади” (Исх. 33:23) так: “Ты постигнешь то, что следует за Мною, что уподобляется Мне, что необходимо проистекает из Моей воли, то есть все, сотворенное Мною”¹¹². Значение фразы “что уподобляется (*tashabbaha*) Мне”, когда она используется по отношению к сущностям (*existents*) во всей их полноте, получает истолкование далее в тексте. В главе 1:69 Маймонид разбирает мнение о Боге как о движущей, формальной и целевой причине мира¹¹³.

*Таким образом, Он, Превознесенный, – последняя цель всех вещей. И кроме того, цель всего [сущего] (al-kal) – уподобиться (al-tashabbuh) Его совершенству, насколько это возможно*¹¹⁴.

В этом отрывке заключается фундаментальное воззрение Маймонида на *imitatio Dei*. Бог воспринимается как совершенное сущее. Каждое существо отличает свое особое совершенство и конечная цель. Соответственно, достижение своего совершенства есть достижение Божественного подобия, даже если между совершенством Бога и совершенством любого другого существа нет абсолютно ничего общего¹¹⁵.

Идея подражания Богу через достижение человеком конечного совершенства также содержится в отрывке, где рассматривается движение сфер:

К тому же, из этого с необходимостью следует, что сфера стремится к тому, что она представляет себе, и что является желанным объектом, а именно, Бог, да превознесется имя Его. Он [Аристотель] говорит, что именно таким образом божество приводит сферу в движение, то есть, посредством того, что сфера стремится стать подобной (al-tashabbuhu) тому, что она

постигает, – а это умопостигаемое понятие, понятие предельно простое, в котором не бывает никаких изменений, и с ним не случается перехода в новое состояние, и из него всегда эманурует благо. Для сферы, поскольку она телесна, это возможно одним-единственным способом: совершая круговое движение. Ибо такая бесконечная деятельность – это конечное совершенство, какое тело имеет возможность достичь. Это самое простое движение, какое только может быть у тела; и из-за такого характера движения ни с сущностью тела не произойдет никаких изменений, ни с истечением благ, с необходимостью происходящим в результате движения сферы. (2:4.256)

Хотя Маймонид преподносит такую точку зрения от имени Аристотеля, он явно солидаризируется с ней, как показывают его дальнейшие высказывания¹¹⁶. В картине мира Маймонида человеческое совершенство в некоторых существенных аспектах наиболее близко совершенству сфер. Философ сам указывает, что отношение между рациональной способностью человека и остальными частями его души и тела наиболее схоже с отношением между интеллектом сфер и их телом (1:72). И человек, и небесная сфера – составные сущности, совершенство которых связано с их интеллектуальной и материальной сторонами: познанием нематериального мира одновременно с осуществлением самой совершенной физической деятельности, на какую они способны. Совершенство сфер, как указывает Маймонид, даже превосходит совершенство человека и в интеллектуальном, и в материальном аспектах¹¹⁷. При этом Маймонид утверждает, что интеллект сфер, так же как и рациональная способность человека, соединен с материей. Чтобы изобразить модель человеческого совершенства, в которой интеллект в конце концов освобождает себя от всего материального, Маймонид окончательно отказывается от такой модели человеческого совершенства как устройство сфер¹¹⁸. Взамен он постулирует отношение между Богом и миром (а также между Отделенными Интеллектами и сферами) как подходящую модель, соответствующую отношению между приобретенным интеллектом человека, с одной стороны, и остальными способностями души (включая рациональную способность) и телом – с другой¹¹⁹. Соответственно, хотя, по Маймониду, *imitatio Dei* характеризует конечное совершенство каждого существа, философ вплотную подходит к утверждению, что интеллект совершенного человека, подобно Отделенным Интеллектам и в отличие от любой другой сущности, включая сферы, наиболее приближен к божественному подобию.

VII

Основывая свой подход к *imitatio Dei* на своих метафизических взглядах, а именно, теории эманации, Маймонид не только может примирить практические и теоретические аспекты человеческого совершенства, но и создать в высшей степени связную философскую концепцию мира. Этика и человеческое совершенство неразрывно связаны с деятельностью Бога и устройством мира. Однако такая интерпретация поднимает вопрос о значимости – в философском плане – его подхода к *imitatio Dei* для современного читателя. По-видимому, подход Маймонида может служить приемлемой моделью только для тех, кто разделяет его метафизические воззрения. Фундаментальные изменения в представлениях о мире, произошедшие со времен Маймонида, соответственно, подрывают разработанную им модель человеческого совершенства. Мы можем одобрительно относиться к модели человеческого совершенства, которая объединяет и теоретические знания, и этические, и общественную деятельность, – но сегодня уже не оправдано принимать философию Маймонида в качестве основания такой модели.

Из этого аргумента, однако, не вытекает, что подход Маймонида имеет только историческую ценность. Не следует из него также и то, что мы ищем новые пути интерпретации, более согласующиеся с современным мышлением, чтобы “вдохнуть новую жизнь” в его теорию. Доктрина Маймонида остается актуальной, но скорее в качестве вызова для современной этической философии, чем в качестве ее замены.

Невысказанное утверждение Маймонида, базирующееся на классических греческих и исламских философских традициях, заключается в том, что философские построения должны быть “холистическими”, “целостными”. “Практическая” философия, т.е. этика и политика, неотделима от теоретической философии, т.е. физики и метафизики. Темы этики, человеческого совершенства, места человека в мире, божественной природы и миропорядка с необходимостью переплетаются между собой. Подход Маймонида к *imitatio Dei* и человеческому совершенству, при всех вопросах, которые он вызывает, достаточно глубок с точки зрения того способа, которым объединены названные темы. Это вынуждает нас снова задуматься над вопросом, недавно поднятым в философской литературе: можем ли мы разработать продуктивные подходы к этике и человеческому совершенству, которые не являются частью целостного мировоззрения¹²⁰. Должна

ли философская этика строиться в русле интуитивных подходов, базирующихся исключительно на нашем “природном” чувстве справедливости, или релятивистских подходов, в которых отрицаются любые абсолютные понятия, и которые в то же время избегают попытками избежать печальных логических следствий из такого мировоззрения? Классическая греческая и средневековая философские традиции предлагают очень интересную альтернативу. Наряду с тем, что они имеют тенденцию включать в себя “интуитивный” подход к этике, они увязывают его с другими элементами обширного концептуального построения, которое в то же самое время исследует главные вопросы человеческого существования и его отношение к Богу и к миропорядку. Сохраняющееся влияние Маймонида на изучающих философию сегодня в немалой степени происходит от разделяемого многими стремления к такого рода целостному подходу к философии¹²¹.

Сегодня мы не можем возвратиться к мировоззрению Платона, Аристотеля, Плотина (или Маймонида), сохраняя при этом интеллектуальную честность, поскольку наука опровергла многие из тех основ, на которых базировались их взгляды. Более того, мы стали со справедливым скепсисом относиться к способности философии предложить законченную концептуальную модель для осмысления реальности. Мы можем продолжать изучать наследие философов ради важных вопросов, которые они ставят (“вечные” философские вопросы), и ради нашего стремления понять историю человеческой мысли – предприятие огромной умственной и духовной значимости само по себе. Мы можем дать новое истолкование взглядам мыслителей прошлого в свете перемен в нашем представлении о реальности, как это часто бывало, хотя при этом мы склонны изображать их по нашему образу и подобию. Мы также можем, впрочем, спорить с философскими доктринами былых времен, чтобы еще раз продумать наши собственные постулаты. Мы можем сделать так, чтобы великие умы прошлого помогли нам достичь более глубокого видения при оценке (или формулировании) наших собственных подходов.

Маймонид предлагает нам величественную модель того, как можно подойти к проблеме человеческого совершенства, так же как он предлагает нам величественную модель того, как можно противостоять вековому конфликту между религией и философией. Мы вполне можем задаться вопросом, почему значительная часть иудейской мысли (просится добавление – и даже не-иудейской) в области этики с тех пор кажется многим столь незначительной, по сравнению с теориями Маймонида? Случи-

лось ли так только благодаря исключительной степени одаренности Маймонида, или также и из-за нашего осознанного чувства недовольства тем, насколько современные подходы в этике кажутся необоснованными? Таким образом, мы стоим перед альтернативой: продолжать изучать этику с явными или скрытыми метафизическими допущениями, не зависимыми от метафизической системы, или принять вызов и разрабатывать новые системы – целостные философские направления, в рамках которых мы сможем выстраивать наши подходы к этике. Поскольку мы стали со справедливым скепсисом относиться к последнему варианту, многие будут снова и снова обращаться к учению Маймонида именно из-за интеллектуальной (и духовной) притягательности, которым обладает это направление.

ПРИЛОЖЕНИЕ

IMITATIO DEI И КОНЦЕПТ СВЯТОСТИ

Маймонид оперирует понятием “святость” несколько раз в своих сочинениях, и при этом всегда в лаконичной форме¹²². В ряде случаев он рассматривает святость как всецело связанную – если не синонимичную – с соблюдением заповедей, и цитирует раввинистическое изречение, что человек становится святым через соблюдение заповедей¹²³. И все-таки такое употребление этого слова само по себе едва ли объясняет точный смысл святости применительно к человеку, не говоря уже о значении этого слова применительно к Богу или использовании его в других контекстах, например, Святая Святых или Святая Суббота. Вообще, Маймонид лишь вскользь говорит о связи понятия *imitatio Dei* с концептом святости, несмотря на то, что в Торе на этом сделан акцент (См. Лев. 11:44, 19:2). Тем не менее, из разрозненных высказываний Маймонида выстраивается довольно полное описание святости в связи с *imitatio Dei*.

В сокращенной цитате из *Сифре, Экев*, 49 (“Как Он назван милостивым @(-יְיָ), так и ты будь милостивым...”), в *Книге заповедей* (положительная заповедь № 8) нет упоминания о святости¹²⁴. С другой стороны, в *Мишне Тора*, раздел *Законы о чертах характера*, 1:6, Маймонид добавляет: “... Его называют святым – и ты будь свят”¹²⁵, при этом прямо не указывая свой источник¹²⁶. Эта цитата предполагает, что Маймонид расценивает святость как этическое качество. Сложность заключается в том, что он ничего не добавляет на эту тему, оставляя открытым вопрос о том,

к какому роду этических черт (*type of trait*) относится святость. Поскольку его рассуждения проникнуты общей двусмысленностью касательно связи между Богом и теми атрибутами, которых нам заповедовано достичь, нам остается только гадать, что может означать святость применительно к Богу¹²⁷.

Связь между святостью и этикой исследуется и далее, в продолжении *Законы о чертах характера*. Рассматривая черты характера мудреца в 5:4, Маймонид утверждает, что тому «желательно держать себя в святости: не все время проводить с женой, подобно петуху, но только ночь субботы, если может»¹²⁸. Святость в этом контексте очевидно связана с сексуальными ограничениями, и эту связь Маймонид подчеркивает в своих дальнейших рассуждениях. Так, в 5:5 он соединяет понятия святости, чистоты и исправления человеческих качеств¹²⁹.

То, что святость применительно к человеку связана в философии Маймонида с качествами (чертами характера), подтверждается и в других отрывках *Мишне Тора*. Завершая раздел *Законы о ритуальной нечистоте пищи* (16:12), Маймонид пишет:

Отделение [от контакта с другими людьми, от трапезы и питья с ними] ведет к тому, что тело очищается от дурных поступков. Эта чистота тела ведет к тому, что душа освящается и отвлекается от злых качеств (de'ot ra'ot). Святость души вызывает уподобление (le-hiddamot) Божественному Присутствию¹³⁰, как написано: «освящайтесь и будьте святы, ибо Я свят (Лев. 11:44)»¹³¹.

Святость в этом контексте не является особым качеством, но суммой благородных качеств. Важно, что Маймонид не рассматривает святость как нечто отдельное от сферы этики. То, что *de'ot* относится здесь к нравственным качествам, а не к умопостигаемым понятиям, можно объяснить, исходя из Маймонидовского использования фразы *de'ot ra'ot* во всем тексте *Мишне Тора*¹³². Маймонид не случайно вводит понятие святости в заключении раздела, посвященного пище. Связь между едой и святостью не просто присутствует в библейских источниках, цитируемых Маймонидом (Левит, гл. 11, содержащая список запрещенных в пищу животных), – эта связь является центральной во всем подходе Маймонида к совершенству. Связь между святостью и пищей вновь появляется в *Книге «Святость»* Маймонида. Все темы, рассматриваемые в этом сочинении, касаются еды, питья и интимных контактов. Более того, в заключении как *Законов о запрещенных связях* (22:19), так и *Законов о запрещенной пище*

(17:22), Маймонид прямо приписывает святость, соответственно, всем, кто сдерживает себя в таких делах, как интимные контакты, а также всем, кто усерден в соблюдении законов, касающихся еды и питья. Вся важность этого вопроса становится ясна из рассуждения Маймонида об этих трех родах деятельности в *Путеводителе*. И кроме того, в предисловии к его *Комментарию на Мишну* тот же перечень фигурирует в качестве занятий, препятствующих размышлению¹³³. Таким образом, несмотря на то, что Маймонид связывает святость с благородными качествами характера в целом, кажется, что она наиболее тесно связана со сдерживанием телесных вожделений человека.

Маймонид рассуждает об идее святости в нескольких местах *Путеводителя растерянных*. О связи между святостью и качествами характера в общем говорится в заключении 54-й главы I части:

[Мы разъяснили], что предел человеческого совершенства состоит в том, чтобы уподобиться Ему, да превознесется Он, насколько это в силах человека, то есть уподобить наши деяния Его деяниям, как разъяснили это [мудрецы], которые в связи с истолкованием слов “святы будьте, [ибо свят Я]” сказали: “Как Он милостив (יְיָיָ), так и ты будь милостив, как Он милосерден (רַחֲמִים), так и ты будь милосерден”. Все это, однако, было подчинено одной цели – разъяснению того, что приписываемые Ему атрибуты суть атрибуты действия, тогда как качества Ему не присущих¹³⁴.

И в этой цитате утверждается, что святость заключается в достижении благородных качеств. Поскольку, применительно к Богу, эти качества являются атрибутами действия, мы можем заключить, что святость – это понятие, характеризующее совершенство всей совокупности Его деятельности.

Определенная связь между святостью и сдерживанием телесных потребностей появляется в третьей части *Путеводителя*. Маймонид начинает свое рассуждение о проблеме зла (3:8) с описания соотношения между формой и материей, которую он считает причиной зла во всем его разнообразии. Человеку нужна материя для того, чтобы жить, но его задача состоит в том, чтобы властвовать над ней и подавлять ее импульсы. Маймонид прославляет тех, кто рассматривает все импульсы материи как постыдные, как пороки, несмотря на то, что они необходимы для человеческого существования. Следуя Аристотелю, он выделяет те потребности, что связаны с чувством осязания, – еда, питье,

соитие¹³⁵. Тот человек совершенен, кто занимается этими делами столь редко, насколько только возможно, ограничивая себя тем, что необходимо для поддержания его существования, и кто испытывает сожаление, когда приходится уделять подобным занятиям свое время. Именно подавление телесных импульсов дает возможность человеку дойти до постижения сферы метафизики, которое является целью человека. Находящиеся в неведении, далекие от Бога люди отворачиваются от размышления над интеллигибилиями, принимая вместо этого в качестве своей цели те импульсы, которые связаны с чувством осязания. Идея «святого» появляется в этой главе несколько раз, и притом всегда – в связи с подавлением телесных импульсов, особенно сексуального влечения; подавления до такой степени, чтобы даже не думать о подобных вещах. Маймонид приводит мнение, что пророк Елисей был назван святым из-за того, что у него никогда не было сладострастных фантазий¹³⁶, поскольку он совершенно не думал о совокуплении. Он подчеркивает, что негоже нам, поскольку мы являемся «святым народом» (Исх. 19:6), вести себя как иноверцы, произносить и повторять стихи, в которых говорится о действиях, связанных с чувством осязания, особенно – о питии и совокуплении. Более того, иврит назван святым языком, поскольку в нем нет слов для обозначения как мужских, так и женских половых органов.

Такой подход к святости повторяется вновь в 3:33, в разделе, посвященном поиску причин и назначения заповедей. Маймонид утверждает, что одна из целей *Торы* – ограничение телесных влечений, насколько это возможно, снова особо выделяя еду, питье и интимные контакты. В продолжение своих рассуждений он утверждает:

Также, одно из предназначений Торы – чистота и приобщение к святости; а именно отказ и воздержание от интимной близости или сведение ее к минимуму, насколько возможно... Таким образом, Он ясно заявляет, что святость заключается в отказе от интимной близости¹³⁷, так же как Он прямо утверждает, что отказ от употребления вина является составной частью святости, когда говорит о назоре: «свят он» (Числ. 6:5)¹³⁸.

В продолжение, Маймонид ссылается на раввиннистическую точку зрения, по которой святость достигается через заповеди. Однако все его рассуждение не оставляет сомнений, что соблюдение заповедей и святость связаны именно своей целью ограничить телесные влечения¹³⁹.

Маймонид также говорит о святости в 3:47, где он анализирует заповеди о чистоте. Святость рассматривается Маймонидом как противоположность нечистоты в трех различных смыслах этого слова: несоблюдение заповедей, касающихся действий или суждений; грязь и скверна¹⁴⁰; воображаемая нечистота (когда носишь определенные вещи или находишься с определенными предметами под одной крышей). Маймонид не говорит точно и детально, как именно святость противопоставлена нечистоте во втором или третьем значении этого понятия. Из его рассуждения кажется, что святость святилища – это тоже “воображаемое понятие” (“fancied notion”). Как объясняет Маймонид в 3:35, разбивая заповеди о чистоте на категории, *предназначение всех заповедей – вообще заставить людей избегать входить в Святилище, так чтобы душа почитала его великим, трепетала и благоговела перед ним*. Трепет перед святилищем, как продолжает рассуждать Маймонид в 3:45, вызывает, в свою очередь, чувство покорности и рабского служения Богу. Святость в этом смысле не относится прямо ни к одному из человеческих атрибутов, не говоря о божественных атрибутах, но она является воображаемым понятием, предназначенным, в конечном счете, для того чтобы укрепить повиновение человека Богу.

Поскольку Маймонид в своих рассуждениях об *imitatio Dei* связывает святость с божественными атрибутами действия, его взгляд на святость применительно к людям подразумевает еще более тесную связь с “негативными” атрибутами Бога – взгляд, который уже был предложен в раввинистической интерпретации “святого” как “отделенного”. Конечно, лейтмотив рассуждений Маймонида о Боге – это отрицание телесности. Маймонид считает, что святость заключается в этических добродетелях в целом, и в сдерживании телесных влечений, в частности. Такая позиция философа связывает понятие святости с отрицанием человеком собственной телесности, особенно той ее грани, которая связана с самыми материальными из наших ощущений. Точно так же как сущность Бога как абсолютной простоты¹⁴¹, или как чистого Интеллекта, противопоставлена телесности в любой форме, включая аффекты душ¹⁴², так и человек, имея цель стать чистым интеллектом и вступить в нематериальный мир, должен постепенно освобождать (или “очищать”) себя от своей телесной природы, включая и все аффекты души. Именно этот тезис отличает неоплатоническую философию¹⁴³ в целом и несомненно лежит в основе подхода Маймонида к совершенству¹⁴⁴. Хотя, что примечательно, в своих рассуждениях о святости Маймонид не проводит

связи между бестелесностью Божественной «сущности» и человеческого «становления». В целом же, философ проявляет незначительный интерес к понятию святости применительно к Богу.

Пер. с англ. А.Б. Герштейн, С.В. Копелян

¹ Более подробно с историографией этого вопроса можно ознакомиться в примечаниях и библиографии в кн.: *Kellner M. Maimonides on Human Perfection*. Atlanta, 1990. См. также: *The Thought of Moses Maimonides* / eds. I. Robinson, L. Kaplan, J. Bauer N.Y., 1990, особенно статьи Уорена Харви (Warren Harvey), Альфреда Иври (Alfred Ivry), Дэвида Шаца (David Shatz) и Лоуренса Каплана (Lawrence Kaplan); см. также: *Perspectives on Maimonides* / ed. J.L. Kraemer. Oxford, 1991, особенно статьи Лоуренса Бермана (Lawrence Berman), Ральфа Лернера (Ralph Lerner) и Стивена Харви (Steven Harvey). Я признателен д-ру Ханне Кашер (Hannah Kashner) из Университета Бар-Илан за то, что она прислала мне сигнальный экземпляр своей новой книги на иврите о Маймониде и *Imitatio Dei*. В этом труде я нашел множество ценных наблюдений и ссылок. О философской основе коцепта *Imitatio Dei* в еврейской философии см.: *Altmann A., Stem S.M. Isaac Israeli*. Oxford, 1958. P. 197–200; *Berman L. The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the imitation of God* // *Studia Islamica*. 1961. № 15. P. 53–61. Об общей дискуссии по этому вопросу в еврейской мысли см.: *Shapiro D. The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei* // *Judaism*. 1963. № 12. P. 57–77. (переизд. в: *Shapiro D. The Doctrine of the Image of God and Imitatio Dei* // *Contemporary Jewish Ethics* / ed. M. Kellner. N.Y., 1978. P. 127–151.)

² См., в частности: *Altmann A. Maimonides' 'Four Perfections'* // *Israel Oriental Studies*. 1972. № 2. P. 24. Следующая статья Алтмана является, возможно, самым значительным исследованием по вопросу о взгляде Маймонида относительно человеческого совершенства. См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect and the Scope of Metaphysics* // *Von der mittelalterlichen zur modernen Aufklärung* / hg. von J.C.B. Mohr. Tübingen, 1987. P. 60–129.

³ См., например: *Pines S. The Limitations of Human Knowledge According to Al-Farabi, Ibn Bajja, and Maimonides* // *Studies in Medieval Jewish History and Literature* / ed. I. Twersky. Cambridge, 1979. P. 82–109. Пер. на русс. яз.: *Пинес Ш. Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, ибн Бадже и Маймониду* / пер. с англ. С. Копелян // Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / ред. У. Гершович, С. Рузер. Москва; Иерусалим, 2009. С. 192–231.

⁴ Я уже писал вкратце об этой идее в: *Kreisel H. Maimonides' View of Prophecy as the Overflowing Perfection of Man* // *Daat*. 1984. № 13. P. XXI–XXVI. Этот основополагающий тезис был развит в: *Harvey W. Political Philosophy and Halakhah in Maimonides* [Heb.] // *Iyyun*. 1980. № 29. P. 209–212. О дискуссии вокруг понятия «эманация» у Маймонида см. ниже.

⁵ О терминах «противоречия» и «противоположности» см. подробнее у Аристотеля, *Метафизика*, кн. V, гл. 10. (примеч. переводчиков).

⁶ См.: *The Guide of the Perplexed* / trans. S. Pines. Chicago, 1969. V. I. Introd. P. 17–20. Все англоязычные цитаты из *Путеводителя* приведены Х. Крайселем в оригинальной статье по этому изданию. Арабское издание того же памятника, используемое Х. Крайселем, – *Moreh ha-Nevukhim la-Rabbenu Mosheh ben*

Maimon: Maqor ve-Tirgum: 3vv. / ed., transl. J. Kafih. Jerusalem, 1972. (В переводе цитаты из первой части *Путеводителя растерянных* Маймонида даются по русскоязычному изданию: *Моше бен Маймон (Маймонид)*. Путеводитель растерянных / пер. и комм. М.А. Шнейдера. Иерусалим; Москва, 2010. – *Примеч. переводчиков*.) Херберт Дэвидсон (Herbert Davidson) в своей статье (см.: *Davidson H. Maimonides' Secret Position on Creation // Studies in Medieval Jewish History and Literature / ed I. Twersky. Cambridge, 1979. V. 1. P. 16–40.*) утверждает, что разграничение эзотерического/экзотерического неубедительно по отношению к некоторым противоположностям в тексте *Путеводителя* (более всего это заметно применительно к проблеме сотворения мира), – противоположностям, которые, в действительности, могли быть непреднамеренными. Хотя я не согласен с его анализом, в ходе которого он старается показать, что Маймонид перенял платоновскую теорию сотворения мира, я считаю, что мнение Х. Дэвидсона о противоположностях в философии Маймонида, по существу, верно. Нельзя, конечно, доказать, что некоторые противоположности в *Путеводителе* не являются умышленными. Как отмечает Дэвидсон, те, кто убежден в том, что Маймонид, как он сам заявляет, вводил только умышленные противоположности в текст, всегда могут привести аргументы в свою пользу. Однако готовность (даже с неохотой) согласиться с допущением, что природа не всех противоположностей или противоречий такова, уберегает нас от лишних попыток свести все противоположности (будь то мнимые или реальные) к разделению на эзотерическое и экзотерическое или искать некий более глубокий уровень согласованности, используя надуманное толкование, – такие попытки время от времени предпринимаются, превращая при этом текст Маймонида в пародию. Я не против того, чтобы трактовать многочисленные противоположности в свете разделения на эзотерическое и экзотерическое – я считаю, что так и нужно их интерпретировать. Я также придерживаюсь мнения, что “гармонизаторы”, которые стараются устранить очевидные противоположности, показывая, что на самом деле противоположностей там нет совсем, временами бывают правы. Иногда Маймонид делает акцент на, как кажется, противоречивых аспектах того, что, по существу является логически последовательным. В целом, я не вижу причин, почему бы не применить комплексный подход при анализе такого сложного, разнопланового сочинения. Совершенно определено, что толкование любой из затронутых тем *Путеводителя растерянных* должно подразумевать тщательный анализ смежных вопросов и текстов в сопоставлении с тем смыслом, который исследователь усматривает в самом трактате. Надо признать, что моя аргументация в этом исследовании зачастую может рассматриваться как импрессионистическая, в ней не достаёт тщательного анализа всех затронутых текстов и вопросов, которые необходимы для доказательства моей теории. Цель данной статьи – наметить в общих чертах подход к пониманию сочинения Маймонида на примере разбора его суждений по ключевой теме, рассмотренной в контексте тех вопросов, которые пристокают из этих суждений.

⁷ Здесь и далее при ссылке на источник до знака двоеточия указывается номер части (в *Путеводителе растерянных* их три), а после двоеточия – номер главы (*примеч. переводчиков*).

⁸ См., например, *Трактат о логическом искусстве* Маймонида и его *Комментарий к Мишне*, в частности предисловие к первому разделу *Мишны – Зраим (Семена, или Посевы)*, предисловия к трактату *Авот* (иное название – *Восемь глав*) и к 10-й главе (иное название – *Перек Хелек*) раздела *Мишны Санхедрин (Синедри-*

- он). (См. пер. на рус. яз. в кн.: Рамбам. Сборник трудов / пер. с иврита П. Гиль, Н.-З. Рапопорт; ред. Г. Брановер. Иерусалим, 2004. – *Примеч. переводчиков.*)
- ⁹ Более подробно об этом см.: *Kreisel H. Miracles in Medieval Jewish Philosophy // Jewish Quarterly Review. 1984. № 75. P. 99, 106–114* и приведенную там библиографию.
- ¹⁰ Некоторые из средневековых комментаторов Маймонида развили этот вывод, в первую очередь Йосеф Каспи (1279–1340) и Моше Нарбони (ум. 1362?). В Новое время этот тезис также был поддержан рядом комментаторов. См. об этом: *Nuriel A. The Question of a Primordial or Created World in the Philosophy of Maimonides [Heb.] // Tarbiz. 1964. № 33. P. 372–387; Harvey W. A Third Approach to Maimonides' Cosmogony-Prophetology Puzzle // Harvard Theological Review. 1981. № 74. P. 287–301.*
- ¹¹ См.: *Klein-Braslavy S. The Creation of the World and Maimonides' Interpretation of Genesis I–V // Maimonides and Philosophy / eds. S. Pines, Y. Yovel. Dordrecht, 1986. P. 65–78.*
- ¹² См.: *Peters F.E. Aristotle and the Arabs. N.Y., 1968.*
- ¹³ По вопросу о влиянии упомянутых философов на Маймонида см. вводную статью Шломо Пинеса к выполненному им переводу *Путеводителя растерянных* на английский язык: *Pines S. The Philosophic Sources of The Guide of the Perplexed // The Guide of the Perplexed / trans., introd. by S. Pines, L. Strauss. Chicago, 1963. V. 1. P. LXXVIII–CVIII.*
- ¹⁴ Анализ рассуждений Маймонида об интеллекте см.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...*
- ¹⁵ То есть у Него отсутствуют внутреннее деление и сложность. Ср. *Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных / пер. и комм. М.А. Шнейдера. Иерусалим; Москва, 2010. С. 47.* Доктрина божественной простоты сложилась в греческой философии, в частности, она представлена в *Энеадах* Плотина. Впоследствии была заимствована христианами, иудейскими и мусульманскими средневековыми философами. См., например: *Burell D. Knowing the Unknowable God: Ibn-Sina, Maimonides, Aquinas, Notre Dame, 1986; Dolezal J. God without Parts // Divine Simplicity and the Metaphysics of God's Absoluteness. Eugene, 2011. (Примеч. переводчиков.)*
- ¹⁶ По сути, это спорное решение, так как в действительности Маймонид может многое сказать о Боге. См.: *Guttman J. Maimonides' Theology [Heb.] // Essays in Honour of J.H. Hertz / eds. I. Epstein, E. Levine, C. Roth. L., 1942. P. 53–69, репринт: Guttman J. Maimonides' Theology [Heb.] // Reason and Knowledge [Heb.] / ed. S.H. Bergman, N. Rotenstreich. Jerusalem, 1979. P. 103–118.* Расхождения неоплатонического и аристотелевского подходов в философии Маймонида недавно были рассмотрены в: *Ivry A. Maimonides and Neoplatonism: Challenge and Response // Neoplatonism and Jewish Thought. / ed. L.E. Goodman. Albany, 1992. P. 137–156.*
- ¹⁷ *Altmann A., Stern S.M. Isaac Israeli, a Neoplatonic Philosopher of the Early Tenth Century. L., 1958. P. 198–199.*
- ¹⁸ См., например: *Joseph Ibn Zaddik J. Book of the Microcosm [Heb.] / ed. S. Horovitz. Breslau, 1903. P. 65.* Маймонид, впрочем, признается, что не читал сочинение Йосефа ибн Цаддика. (В письме Шмуэлю ибн Тиббону, переводчику *Путеводителя растерянных*, Маймонид сообщает, что, хотя не читал *Книгу о микрокосме* ибн Цаддика, все же знает, что мудрость его схожа с мудростью «Братьев Чистоты». – *Примеч. переводчиков.*) См. подробнее: *Letters and Essays of Moses Maimonides [Arabic and Heb.] / ed., trans. I. Shailat. Maaleh Adumim, 1988. P. 552.*

- ¹⁹ “Место” – одно из эвфемистических имен Бога в еврейской традиции, в нем отражена идея божественного всеприсутствия (*примеч. переводчиков*).
- ²⁰ *Мидраш*, очевидно, связывает этот стих с просьбой Моисея в Исх. 33:13 “открыть ему пути Господа”. Маймонид тоже рассматривает указанный стих в качестве ответа на эту мольбу Моисея.
- ²¹ Слова “провозгласил имя Господне” есть в Исх. 34:5 (стих приведен по изд.: Библия. Книги Священного писания Ветхого и Нового завета канонические. М.: Российское библейское общество, 2011. С. 104. Ср. Синодальный перевод: “и провозгласил имя Иеговы”. – *Примеч. переводчиков.*) – таким образом, налицо параллель между этими двумя стихами.
- ²² Перевод Х. Крайсея, который опирается на издание Л. Финкельштейна 1969 г., С. 114. Автор также сверялся с переводом Р. Хаммера 1986 г.
- ²³ Здесь: ‘*anvehu* – сокращение от *ani ve-hu* (“Я и Он”).
- ²⁴ *Сифре* – галахические установления, экзегеза библейских книг Чисел и Второзакония, в данном случае – Второзакония (*примеч. переводчиков*).
- ²⁵ *Мишне Тора*, однако, упоминает лишь черты характера. Сравнение этих двух источников см.: *Wurzberger W. Imitatio Dei in Maimonides “Sefer Hamitzvot” and the “Mishneh Torah” // Tradition and Transition: Essays Presented to Chief Rabbi Sir Immanuel Jakobovits / ed. J. Sacks. L., 1986. P. 321–324.*
- ²⁶ Ханна Кашер отстаивает эту точку зрения в своем исследовании. Следует заметить, что Маймонид говорит, что “человек должен вести себя в соответствии с ними [атрибутами] и подражать Ему (*le-hiddamot ‘elav*) насколько возможно”. Термина ‘*elav* (Ему), впрочем, нет в большинстве рукописей, хотя он встречается практически во всех печатных версиях. Эта же фраза присутствует в *Законах о рабах*, 9:8, где велено поступать милосердно с рабами-язычниками, в соответствии со справедливыми законами Тору. “Итак, что касается атрибутов Бога, которым мы должны подражать (*le-hiddamot ba-hem*), написано: ‘И милосердие Его – на всех Его творениях’ (Пс. 145:9 (ср. с Синодальным текстом: “и щедроты Его на всех делах Его”. Пс. 144:9.))”. В этом отрывке содержится намек на то, что под атрибутами Маймонид подразумевает атрибуты действия.
- ²⁷ Концепт подражания Богу появляется и в других отрывках *Мишне Тора*. Примечательно указание в *Законах Свитка Эстер*, 2:17. Маймонид постановляет, что на Пури предпочтительнее трагить больше на дары бедным, чем на еду и подарки для друзей – “ибо тот, кто доставляет радость несчастным сердцам, подражает тем самым Божественному Присутствию”. В этом контексте подражание божественному действию заключается в улучшении положения тех, кто нуждается и кому требуется помощь. Исполняя это предписание, человек, в известном смысле, подражает божественному управлению тем, что находится под ним. Такое понимание предвосхищает важный аспект подхода Маймонида к *imitatio Dei* в *Путеводителе*. Детальный разбор этого отрывка см.: *Blidstein G. The Concept of Joy in Maimonides [Heb.] // Eshel Beer-Sheva. 1980. № 2. P. 145–164; Twersky I. On Law and Ethics in the Mishneh Torah: A Case Study of Hilkhoh Megillah II:17 // Tradition. 1989. № 24. P. 138–149; Kaplan L. Hilkhoh Megillah 2:17 Revisited: A Halakhic Analysis // Tradition. 1991. № 26. P. 14–21.* Концепт *imitatio Dei* также затрагивается в *Законах о ритуальной нечистоте пицци*, 16:12, где он рассматривается как следствие святости. Рассуждения на тему соотношения между этими двумя понятиями см. в приложении к этой статье, *Imitatio Dei и концепт святости*.

- ²⁸ Моше бен Маймон (Маймонид). Путеводитель растерянных / пер. и комм. М.А. Шнейдера. Иерусалим; Москва, 2010. С. 271–272. (Далее – Маймонид. 2010.) (Примеч. переводчиков).
- ²⁹ “Политическую” интерпретацию *imitatio Dei* у Маймонида наиболее убедительно отстаивал Лоуренс Берман в своей докторской диссертации и серии статей. См. его обобщающее исследование на эту тему: *Berman L. The Ethical Views of Maimonides Within the Context of Islamic Civilization // Perspectives on Maimonides: Philosophical and Historical Studies / ed. J.L. Kraemer. Oxford, 1991. P. 13–32.* Создается ощущение, что Маймонид намекает на то, что сама Тора – это плод Моисеева подражания Богу. См.: *Reines A. Maimonides’ Concept of Mosaic Prophecy // Hebrew Union College Annual. 1969. № 40. P. 350 f.; Bland K. Moses and the Law According to Maimonides // Mystics, Philosophers and Politicians / eds. J. Reinharz, D. Swetschinski. Durham, 1982. P. 49–66.*
- ³⁰ Здесь имеются в виду толкование и кодификация Маймонидом еврейских религиозных законов, его кодекс *Мишне Тора*, *Комментарий к Мишне* и др. (примеч. переводчиков).
- ³¹ В предыдущих главах *Путеводителя* Маймонид лишь в общих чертах касается *imitatio Dei*, так что невозможно определить, делает ли он акцент на этической или на политической составляющей. Слово “ходить”, употребленное в заповеди, которая служит основой для *imitatio Dei*, – “и будешь ходить путями Его” (Втор. 28:9), – интерпретируется Маймонидом просто как “жить добродетельной жизнью”. (М. Шнейдер трактует фразу “идти за Богом” как “следовать стезею добродетели”. См.: Маймонид. 2010. С. 484–485.) В 1:38 он трактует фразу “За Господом, Богом вашим, следуйте” (еврейская Библия, Втор. 13:5; ср.: Синодальный перевод, Втор. 13:4: “Господу, Богу вашему, последуйте”. – Примеч. переводчиков.) так: “поступать, слушаясь Его, идти вслед Его деяния, подражать своим поведением Его образу действий” (См.: Маймонид. 2010. С. 200).
- ³² См., например, 1:34, 2:36, 3:33. Маймонид порой расценивает нравственные качества как необходимые только для создания и сохранения общества. В иных случаях он считает их относящимися непосредственно к интеллектуальному совершенству. Я рассматривал этот вопрос в исследовании *Kreisel H. Individual Perfection vs. Communal Welfare and the Problem of Contradictions in Maimonides’ Approach to Ethics // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1992. № 58. P. 107–141.*
- ³³ В большинстве случаев Маймонид считает, что Моисей достиг высшего уровня совершенства, но в иных случаях рассматривает совершенство Моисея как парадигматическое и исключительное. Позиция философа, вероятно, зависит от контекста рассуждения. Когда размышления Маймонида касаются утверждения, что Тора уникальна, он рассматривает достижения Моисея как исключительные и лежащие за рамками естественного. Поэтому совершенству Моисея нельзя подражать, установив новый закон. Когда рассуждения Маймонида обращаются к конечному человеческому совершенству, он, с другой стороны, представляет Моисея как образцовый случай. И хотя нельзя даже надеяться на то, чтобы сравняться с Моисеем в его теоретических и практических добродетелях, он все же являет собой пример, до которого люди стремятся подняться.
- ³⁴ О трактовках этого отрывка в средневековой еврейской философии см.: *Melamed A. Philosophical Commentaries to Jeremiah 9, 22–23 in Medieval and*

Renaissance Jewish Thought [Heb.] // *Jerusalem Studies in Jewish Thought*. 1984–85. № 4. P. 31–82.

³⁵ Цитата приведена по изданию: Рамбам. Избранное: в 2-х частях / пер. с англ. Н. Бартмана. Иерусалим, 1990. Ч. 2. С. 173–174 (*примеч. переводчиков*).

³⁶ В данном случае мы остановились на таком переводе слова ‘equivocality’, чтобы сохранить возможность его коннотации и как “амфиболичность” – т.е. когда два понятия имеют общий признак, но не сущностный, а акцидентальный, как слово “человек”, употребленное относительно живого человека и статуи. См. примеч. 25 к гл. 56 М.А. Шнейдера в Маймонид. 2010. С. 287, и как “омонимичность”, т.е. совпадения только по внешней форме, а не по содержанию, что также допускается противоречивостью позиции Маймонида (*примеч. переводчиков*).

³⁷ *Фундаментальные законы Торы*, 2:10; *Путеводитель*, 1:68. См.: Аристотель, *Метафизика*, XII.7.1072b, *Никомахова этика*, X.8.1178b.

³⁸ См.: Маймонид. 2010. С. 111 (*примеч. переводчиков*).

³⁹ То же понятие, что в тексте статьи Х. Крайсселя передано как “интеллект” (*примеч. переводчиков*).

⁴⁰ См.: Маймонид. 2010. С. 50–52 (*примеч. переводчиков*).

⁴¹ Термин “интеллект”, иными словами, употреблен в двояком смысле, и это приводило многих людей как в Средние века, так и в Новое время, к вопросу, в каком значении этот термин употребляется применительно к Богу. Следует заметить, что и в своих правовых трактатах, и в *Путеводителе*, Маймонид вводит тонко, но ключевое различие двух групп сущностных атрибутов. К одной группе относятся все атрибуты, которые с необходимостью указывают на телесность, – Маймонид совершенно исключает возможность их принадлежности к Богу. Вторая группа – жизнь, могущество, знание, воля, – как считает Маймонид, не то чтобы совсем Ему не присущи, но существуют в Нем в совершенно “ином смысле”, нежели в нас. В *Фундаментальных законах Торы*, 1:11, например, философ отрицает, что Богу присущи любые категории, имеющие отношение к материи, так же как и чувства души, без исключений; однако понятие “жизнь” относительно Бога он не признает как “подобную жизни живого тела”, а “мудрость” – как “подобную мудрости мудрого человека”. См. также *Путеводитель*, 1:56. Подробнее о проблеме божественных атрибутов в философии Маймонида см.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 120–125.

⁴² См.: *Kreisel H. The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides* // *Hebrew Union College Annual*. 1988. № 59. P. 189–198.

⁴³ 31 3:8.432, 3:7.511, 3:51.620, 3:54.635. Ср. 1:34, 3:28.

⁴⁴ См. также: *Mishnah with the Commentary of R. Moses b. Maimon: Seder Zera'im* [Arabic and Heb.] / ed. and trans. by Y. Kafih. Jerusalem, 1963. P. 41; *Introduction to Pereq Heleq* // *Mishnah with the Commentary of R. Moses b. Maimon: Seder Nezikin* [Arabic and Heb.] / ed. and trans. by Y. Kafih. Jerusalem, 1975. P. 208; *Eight Chapters*, 5. (См. о пер. этих глав из *Комментария к Мишне* на рус. язык выше, примеч. 6 – *примеч. переводчиков*.)

⁴⁵ См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 85–91. Дальнейшее обсуждение этого вопроса см. ниже.

⁴⁶ Это представление лежит в основе “интеграционистического” подхода Дэвида Хартмана к еврейскому закону и философии в мысли Маймонида. См.: *Hartman D. Maimonides: Torah and Philosophic Quest*. Philadelphia, 1976. Схожий подход получил развитие в позднейшем исследовании, см.: *Kellner M.*

Maimonides on Human Perfection. Atlanta, 1990. Я считаю, что «интеграционистический» подход по существу верен, но ведет по неправильному пути. Маймонид объединяет философию и закон иудеев, делая изучение философии религиозным обязательством – основной обязанностью. Маймонид по существу рассматривает Тору как конкретное – хотя и наивысшее – выражение политической философии, в то время как конечная цель политической философии – достижение теоретического совершенства. Эта позиция сформулирована Рамбамом уже в его *Трактате о логическом искусстве*, 14, и философ раз за разом отстаивает ее во всех своих сочинениях. Тора адресована отдельному обществу в целом, чтобы претворить в жизнь, или хотя бы приблизить, те цели, которые распространяются на все человечество. Поскольку эти законы предназначены для всего общества, они могут в лучшем случае указать, как достичь теоретического совершенства, облекая истины в фигуральную форму и утверждая веру в них. Маймонид здесь во многом следует Аль-Фараби, как справедливо отмечают Лео Штраус и Лоуренс Берман, хотя и пошел дальше, чем Аль-Фараби, помещая философские истины в поле религиозного закона. Примечательно, что ни в *Путеводителе* 1:54, ни в заключении 3:54 Маймонид не отождествляет последнее совершенство с соблюдением заповедей как таковых. Совершенство, о котором говорит философ в 1:54, явно относится к политическому лидерству, которое, в случае Моисея, приводит к тому самому законодательству-откровению в виде Торы. В 3:54 Маймонид недвусмысленно рассматривает соблюдение заповедей как путь к этическому совершенству, и при этом последнее совершенство заключается в осуществлении тех действий, что проистекают из «божественных» атрибутов. Маймонид не упоминает заповеди в этом контексте, ибо он подразумевает форму поведения, которая ведет к наиболее благородным действиям в любом заданном контексте, а не такую, которая ограничена определенным набором действий. Более подробно об этом совершенстве см. ниже.

⁴⁷ См., например: *Путеводитель*, 2:36; 3:51. Для Маймонида, подлинное блаженство проистекает не из чувства, сопровождающего процесс преобразования потенциального знания в активное знание, т.е. удовольствия, которое происходит от ощущения «прогресса» в мыслительной деятельности или даже от самих попыток. Скорее, это следствие самого акта постижения, где степень блаженства определяется благородством объекта постижения. Поэтому, по Маймониду, чем больше человек прогрессирует в своем знании, тем выше его блаженство (так же как и его любовь к Богу, которая тоже рассматривается как назначение знания), не из-за прогресса как такового, а из-за большего благородства объекта его постижения. Источники и критический разбор этого вопроса см.: *Harvey W. Crescas versus Maimonides on Knowledge and Pleasure // A Straight Path* / ed. R. Link-Salinger. Washington, 1989. P. 118–123. Следует добавить, что, по мнению Маймонида, совершенные люди достигнут гораздо более возвышенного постижения нематериального мира при окончательном отделении их интеллектов от их тел, таким образом увеличивая свое блаженство. Он, впрочем, не считает, что возможен прогресс после этой стадии, поскольку не существует прогресса в познании божественного или Отделенных Интеллектов в вечности. Это не приводит к постепенной утрате, или даже уменьшению, блаженства. Напротив, непрерывное, неизменное, вечное созерцание нематериального мира и есть конечное блаженство интеллекта. Наиболее полное изложение этой теории см. в Предисловии Маймонида к *Перек Хелек*.

- ⁴⁸ Основной источник этой концепции – известные трактаты Аристотеля о Боге как Уме (Нусе), мыслящем самое Себя (см.: *Метафизика*, XII, 7, 9), и о деятельном и страдательном разуме (см.: *О душе*, III, 4–7). На основании подобных текстов античные комментаторы Аристотеля и неоплатоники развили концепцию интеллекта, которая стала одной из центральных тем средневековой философии, узлом, в котором сходятся онтология, эпистемология и антропология. Учение о единстве разумеющего, разума и разумеемого оказало влияние и на некоторых философов Нового времени (Спиноза, *Этика*, II, 7, схолия; Шеллинг, *Система трансцендентального идеализма*; он же, *Бруно, или О божественном и естественном начале вещей. Разговор*; Гегель, *Энциклопедия философских наук*; он же, *Наука логики*, кн. 3, раздел 2-й, гл. 3) (*Примеч. переводчиков*).
- ⁴⁹ Об интерпретации этого сюжета Маймонидом см.: *Kreisel H. Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides // Hebrew Union College Annual. 1988. № 59. P. 196–198* и библиографию, приведенную там.
- ⁵⁰ Платон, *Государство*, VII. 514a–521b.
- ⁵¹ “Управление” здесь – מַדְבֵּר, эманация, поддерживающая и упорядочивающая существование мира. См.: Маймонид. 2010. С. 91, примеч. 2 (*примеч. переводчиков*).
- ⁵² Вот как, в свете философии Маймонида, стоит понимать изначальный отказ Моисея и Иеремии принять свою пророческую миссию. Их диалог с Богом передает то напряжение, которое они ощутили в душе. “Приказ” Господа – это не что иное, как испытанное ими душевное принуждение исполнить свою миссию. См. трактовку божественного приказа у Маймонида в 2:48.
- ⁵³ Перевод отрывка из *Путеводителя*, 3:51 дан по: *Sipat K. История средневековой еврейской философии*. М., 2003. С. 308–309 (примеч. переводчиков).
- ⁵⁴ Эта интерпретация была подхвачена некоторыми комментаторами Маймонида уже в Средневековье и Новое время. См.: *Kreisel H. ‘The Suffering of the Righteous’ in Medieval Jewish Philosophy [Heb.] // Daat. 1987. № 19. P. 19–25*.
- ⁵⁵ Маймонид. 2010. С. 411–412, гл. 1:72 (*примеч. переводчиков*).
- ⁵⁶ Дискуссию о приобретенном интеллекте у Маймонида и о его источниках см.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect... P. 77–84*. См. также: *Rahman F. Prophecy in Islam. London, 1958. P. 12–20*; *Davidson H. Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect // Viator. 1972. № 3. P. 118–122, 130, 141–144, 151–153, 160*.
- ⁵⁷ *Alfarabi. Risalat fi’l ‘Aql / ed. M. Bouyges. Beirut, 1938. P. 20–31*. Аргур Хайман перевел этот труд на английский язык в *Philosophy in the Middle Ages / ed. A. Huxman, J. Walsh; New York, 1967. P. 215–221*. (Опубликован на рус. яз. в: Аль-Фараби. Философские трактаты. Алма-Ата, 1972. С. 15–38. – *Примеч. переводчиков*.)
- ⁵⁸ В оригинале это произведение озаглавлено *Китаб ас-сийаса ал-мадания*. Термин *ас-сийаса ал-мадания* соответствует платоновскому πολιτεία. По мнению ряда исследователей, это сочинение впоследствии было переработано философом в *Трактат о взглядах жителей добродетельного города*, который, хотя и дословно совпадает в некоторых местах с *Гражданской политикой*, в отличие от ее сплошного текста, разбит на шесть разделов. См.: Аль-Фараби. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. С. 45–168, 376. (*Примеч. переводчиков*).
- ⁵⁹ *Alfarabi. Kitab al-Siyasa al-Madamiya (The Political Regime) / ed. F. Najjar. Beirut, 1964. P. 79*. Найяр перевел этот пассаж в: *Medieval Political Philosophy / eds. R. Lerner, M. Mahdi. Ithaca, 1972. P. 36*. См. также: *Walzer R. Al-Farabi on*

the Perfect State. Oxford, 1985. P. 244–245. Хорошее описание взглядов аль-Фараби см.: Davidson H.A. Alfarabi, Avicenna and Averroes on Intellect: Their Cosmologies, Theories of the Active Intellect, and Theories of Human Intellect. N.Y., 1992. P. 141–144, 151–153. Как замечает Дэвидсон, аль-Фараби использует и термин *muttaḥid* (“united” – объединённый), и *ittiṣāla* (“conjoined” – соединенный) при описании взаимоотношений приобретенного интеллекта и Активного Интеллекта.

⁶⁰ О воззрениях Авиценны см.: *Rahman F. Prophecy in Islam*. Chicago, 1979. P. 18–19; Davidson H.A. Alfarabi, Avicenna and Averroes... P. 168–169. Взгляды Ибн-Баджи были подробно изучены Александром Альтманом: *Altmann A. Ibn Bajja on Man's Ultimate Felicity // H.A. Wolfson Jubilee Volume / eds. A. Hyman, S. Lieberman*. Jerusalem, 1965. P. 47–87; репринт: *Altmann A. Studies in Religious Philosophy and Mysticism*. Ithaca, 1969. P. 73–107.

⁶¹ Ср.: «Душа любой плоти – это ее идея, данная ей Богом. И высокий разум (точнее, интеллект. – примеч. М. Левинова), присущий душе человека, – это идея человека, чей разум безупречен. Об этой идее сказано в Торе: «Сделаем человека по образу и подобию Нашему» (Берешит, 1:26). Иными словами, формой существования человека должно быть знание и постижение понятий, лишенных материальной составляющей, пока [сам человек] не уподобится им. И не говорится в стихе о внешнем виде, о рте, носе, челюстях и других чертах тела (это называется “образ”). И речь не идет о душе, присущей всем живым организмам, благодаря которой те едят, пьют, размножаются, чувствуют и воспринимают мир. Речь идет об интеллекте, который и есть идея души, и именно об идее души говорит Писание словами “по образу и подобию”. Часто эта идея называется “душой” или “духом”, а потому следует внимательно следить за употребляемыми словами, чтобы не ошибаться и понимать точное значение каждого из контекста». *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Фундаментальные законы Торы. М., 2010. Гл. 4:8. С. 201–202. (Примеч. переводчиков).

⁶² См. там же, 4:9: “Форма этой души не состоит из четырех элементов, а потому на них не распадается. Она не является свойством души, дарующей жизнь, и не нуждается в ней, как душа, дарующая жизнь, нуждается в теле, но дана Господом, с небес. Поэтому когда распадется тело, состоящее из элементов, и исчезнет душа, дарующая жизнь, которая существует только вместе с телом и нуждается в теле для всех своих действий, эта идея не исчезнет, потому что в своих действиях она от души, дарующей жизнь, не зависит. Она знает и постигает понятия, отделенные от материи; она знает Творца всего и останется во веки веков. Об этом в мудрости своей сказал Шломо: “И прах вернется в землю, которой был прежде, а дух вернется к Богу, который его дал” (*Когэлет/Еккл. 12:7*). (Примеч. переводчиков).

⁶³ Маймонид не использует ивритский термин *בְּקִיָּה*, ד (“двекут” – состояние слияния с Творцом, “склеенности” с Ним. От ивр. *דבק*: – “клей”, “связь”, “соединение”. Ср.: *דבֿקֿ לִשְׁוֹנֵי* הַיָּם יִכֹּתֶה לִּי – “Пусть прилипнет язык мой к нёбу” (Пс. 137:6). Ср. Синодальный перевод, Пс. 136:6: “прилипни язык мой к гортани моей”) – примеч. переводчиков), который в позднейших переводах его работ на арабском и сочинений на арабском других авторов, так же, как и в философских и мистических трактатах на иврите, означает “соединение”. Такое использование термина встречается и в работах предшественников Маймонида, например, в библейском комментарии Авраама Ибн Эзры (см., например: Числ. 20:8). Маймонид следует *Сифре*, *Экев*, 49, когда комментирует заповедь

- “прилепись к Господу” (Втор. 10:20) в смысле “общайся с мудрецами”. См.: *Законы о чертах характера*, 6:2.
- ⁶⁴ См.: *Фундаментальные законы Торы*, 2:7.
- ⁶⁵ См.: Шмуэль1/1 Цар. 10:6.
- ⁶⁶ Ср. перевод этого отрывка, где оригинальный текст Рамбам на иврите “не такой как был” отнесен не к интеллекту, а к человеку: “В тот момент, когда будет пребывать на нем дух святости, его душа окажется соединенной с ангелами уровня *ишим*, и станет он иным человеком. И поймет он, что теперь не таков, что теперь он выше остальных мудрых людей, как сказано о Шауле: “И будешь пророчествовать с ними и станешь другим человеком” (*Шмуэль1/1 Цар.* 10:6)». *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Фундаментальные законы Торы. М., 2010. Гл. 7:1. С. 226. (*Примеч. переводчиков*).
- ⁶⁷ Похожее описание пророчества можно найти в его *Предисловии к Перек Хелек, шестой принцип*: “Их души подготовлены к тому, чтобы принять “форму” интеллекта [т. е. приобретенный интеллект. – Х.К.]. Человеческий интеллект соединяется (*yattašilu*) с Активным Интеллектом, и на их души изливается благородная эманация. Это пророки”. Ср.: Аль-Фараби. *Гражданская политика*, 32.
- ⁶⁸ Термины “слияние” (*ittihād*) и “единение” (*ittisāl*) у Маймонида могут иметь неоднозначное толкование. См. *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 80–84. Исследователи сходятся в том, что Маймонид не допускал возможности полного слияния с Активным Интеллектом. С другой стороны, сведение Альтманом использования термина “единение” у Маймонида к принятию любых интеллигибий вообще, спорно. Дальнейшее обсуждение этого вопроса см. ниже.
- ⁶⁹ Написана ок. 1140 г. (*примеч. переводчиков*).
- ⁷⁰ См. об этом мою работу: *Kreisel H. Halevi's Influence on Maimonides: A Preliminary Appraisal // Maimonidean Studies*. 1991. № 2. P. 95–121.
- ⁷¹ Перевод дан по изд.: *Галеви Й. Сефер га-кузари* (Книга хазара). Книга ответа и доказательства по поводу унижаемой веры / пер. И. Стрешинский. М., 2009. С. 36–38 (*примеч. переводчиков*).
- ⁷² См. также: *Сефер га-кузари*, 4:19, где Галеви описывает взгляд философов на двойную природу совершенства, в которой есть и теоретическая сторона, и практическая. Там эксплицитно упоминается бессмертие приобретенного интеллекта.
- ⁷³ См.: *Berman L.V. The Political Interpretation of the Maxim: The Purpose of Philosophy is the Imitation of God // Studia Islamica*. 1961. № V. P. 56. Ср. описание позиции философа в *Кузари*, 4:19. Галеви также ограничивает “уподобление Создателю” исполнением и узакониванием того, что хорошо, тем самым подражая надлежащей Божественной организации всего мироздания. В том же отрывке он от имени философов постулирует, что цель человека – это теоретическое совершенство.
- ⁷⁴ Термин *final end* встречается в англоязычных переводах, в частности, “Никомаховой этики” Аристотеля. Так обозначается греческое слово *téléion*, соединяющее в себе значения “совершенный”, “конечный”, “завершенный”, “отвечающий цели”. Подробнее см.: *Аристотель*. Никомахова этика / пер. Н.В. Брагинской // *Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М., 1990. Т. 4. / общ. ред. А.И. Доватура. С. 62, 696. (*Примеч. переводчиков*).
- ⁷⁵ Этот высший уровень принимает форму издания законов для общества. Его Маймонид, в отличие от аль-Фараби, ограничивает единственным индиви-

дом. Пророки и мудрецы, впрочем, также практикуют формы политического лидерства, исполняя роль, которую аль-Фараби отводит «главам по закону» (“princes of the Law”; см. Аль-Фараби, *Афоризмы государственного деятеля*, 54 и *Гражданская политика: Аль-Фараби*. Социально-этические трактаты. Алма-Ата, 1978. С. 126–127; 219–220 – *примеч. переводчиков*). См.: Kreisel H. The Practical Intellect in the Philosophy of Maimonides // Hebrew Union College Annual. 1988. № 59. P. 205–206. В основополагающем смысле, Маймонид, и как глава египетской иудейской общины, и, что более существенно, как авторитетный специалист по праву и кодификатор иудейского Закона, продолжает играть ту же политическую роль, которую он приписывает пророкам и мудрецам далекого прошлого.

⁷⁶ Херберт Дэвидсон (*Davidson H.A. The Middle Way in Maimonides' Ethics // Proceedings of the American Academy for Jewish Research. 1987. № 54. P. 31–72.*) убедительно показал, что Маймонид в *Путеводителе* считает, что по достижении последнего этического совершенства все личностно-психологические черты человека стираются. Дэвидсон видит эволюцию во взглядах Маймонида в этом вопросе. По моему мнению, Маймонид как минимум вплотную подошел к тому, чтобы сформулировать этот идеал, хотя и в завуалированном виде, в своих правовых трактатах. Тем не менее, есть существенная разница между этой практической формой *imitatio Dei* и той, что он излагает в своих правовых трактатах: в них заповедь подражать Богу описывается безотносительно связи с теоретическим совершенством. Требуется только, чтобы человек следовал конкретному роду деятельности, и его душа старалась обрести конкретные черты характера, которые обеспечат эту деятельность. Такой этический подход к *imitatio Dei* уместен в работах, предназначенных для всего еврейского народа. Это высший уровень совершенства, возможный для масс, хотя, в сущности, лишь единицы могут достичь его. Заключение *Путеводителя*, с другой стороны, описывает форму *imitatio Dei*, которая характеризует совершенного человека. Здесь практическая деятельность является следствием теоретического совершенства, поскольку она определяется исключительно разумом, а не какими-либо чертами характера.

⁷⁷ Этот аргумент отстаивает Ш. Пинес в: *Pines S. Limitations of Human Knowledge according to Al-Farabi, ibn Bajja, and Maimonides // Studies in Medieval Jewish History and Literature / ed. I. Twersky. Cambridge, 1979. P. 82–109.* (Пер. на русс. яз.: *Пинес Ш. Ограниченность человеческого постижения согласно ал-Фараби, ибн Бадже и Маймониду / пер. с англ. С. Копелян // Пинес Ш. Иудаизм, христианство, ислам: парадигмы взаимовлияния. Избранные исследования / ред. У. Гершович, С. Рузер. Москва; Иерусалим, 2009. С. 192–231. – Примеч. переводчиков.*)

⁷⁸ См. выше, примеч. 59.

⁷⁹ В *Предисловии к Перек Хелек, седьмой принцип*, Маймонид указывает, что Моисей достиг уровня ангелов (т.е. Отделенных Интеллектов) и уподобился ангелам, и не было “покрова”, который бы он не “разорвал”, – ясное указание на то, что он достиг ступени приобретенного интеллекта и единения с Активным Интеллектом. С другой стороны, в *Восьми главах*, 7, он замечает, что один покров тот все же не “разорвал”, – интеллект, который привязан к материи и не “отделен”. Разница в этих двух отрывках, возможно, кроется в целях, с которыми они были написаны. В первом источнике подчеркивается уникальность уровня Моисея; этот уровень дает ему право получить уникальный божественный закон, в то время как во втором подробно рассматривает-

ся высочайший предел человеческого совершенства, воплощенный в Моисее. И все же это не устраняет того мнения, что Маймонид не пришел к окончательному заключению о пределах совершенства. Похожая неопределенность встречается в *Фундаментальных законах Торы*. В 1:10 Маймонид указывает, что интеллект Моисея остается связанным с телом, тогда как в 7:6 он утверждает, что интеллект Моисея был неизменно связан с Богом, и он осытился, подобно ангелам.

⁸⁰ См.: Числ. 13 и 14 (*примеч. переводчиков*).

⁸¹ Существенно, что даже те философы, которые знали о том, что аль-Фараби отказался от своего первоначального мнения (например, Ибн Баджа и Ибн Туфейль), все же допускают возможность единения и бессмертия.

⁸² Демонстративное, или доказательное, знание – термин, примененный Аристотелем, который противопоставляет его интуитивному знанию. Демонстративное знание представляет собой знание “причин”. Оно состоит из утверждений, которые могут быть доказательствами, т.е. демонстративное знание – это заключения вместе с их силлогистическими доказательствами, или демонстрациями. (*Примеч. переводчиков*).

⁸³ См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 85–91. К источникам, которые приводит Альтман, следует добавить *Предисловие к Перек Хелек*, и *Путеводитель*, 1:30; 3:8.

⁸⁴ См., например, размышления Герсонида в *Войнах Господа*, 1:8–13. *Gersonides. Wars of the Lord / trans. by S. Feldman. Philadelphia, 1984. V. 1. P. 170–225.*

⁸⁵ *Аристотель*, Метафизика, XII.7.1072b; О душе, III.5.430a. (Маймонид использует триаду “разум – разумеющий – разумеемое” в *Путеводителе* 1:68. См. также: Маймонид. 2010. примеч. 2 на С. 353–355. – *Примеч. переводчиков*.)

⁸⁶ См.: *Davidson H.A. Alfarabi and Avicenna on the Active Intellect // Viator. 1972. № 3. P. 171–175.*

⁸⁷ См. выше, примеч. 83.

⁸⁸ См., однако: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 85–91.

⁸⁹ См.: примеч. переводчиков 61.

Альтман подчеркивает, что в *Законах раскаяния*, 8:3 предлагается иной вывод, поскольку постижение Отделенных Интеллектов рассматривается как один из длинной цепи вопросов о Боге и других сущностях, которые известны бессмертному интеллекту (*ibid.* P. 86). Суть, впрочем, в том, что Маймонид открыто затрагивает этот вопрос. Более того, в отличие от упоминания о рациональном постижении Бога, постижение Отделенных Интеллектов не ограничивается философом при помощи оборота “в соответствии с его [интеллекта] возможностями”. В параллельном месте в *Предисловии к Перек Хелек* Маймонид говорит только о постижении Бога, однако добавляет: “В мире грядущем, где наши души обретают ведение Творца подобно высшим созданиям (ангелам и сферам) или более того... Постигнутое (душой) и сама она суть единое целое, как утверждали великие философы... Те души наслаждаются постижением и знанием истинности Творца благословенного, как наслаждаются существа святые и ангелы иных ступеней (т.е. Отделенные Интеллекты. – *примеч. Х. К.*) наслаждаются постижением и знанием истинности Его существования... Как мы разъясняли, существование души бесконечно, как присуще Творцу, Который является причиной ее существования, благодаря постижению Всевышнего”. (См. пер. этого текста в: *Р. Моше бен Маймонид (Маймонид, Рамбам)*. Толкование к Мишне. Предисловие к главе / “Хелек” : пер. Ф. Гурфинкель // *Малая Еврейская Антология*. URL: <http://www>

machanaim.org/philosof/ustntora/e_antal/rambam.htm#p2 (дата обращения: 30.12.2014) – примеч. переводчиков). Маймонид ясно дает понять, что постижение бессмертного интеллекта схоже (хотя и не обязательно тождественно) с постижением Отделенных Интеллектов. В своей ссылке на “великих философов” в этом контексте он, среди прочих, безусловно подразумевает и аль-Фараби с Ибн Баджей. Маймонид также говорит о постижении Отделенных Интеллектов в своем *Комментарии к трактату Авот*, 3:20. Однако в нем он указывает, что такое постижение не приводит к тому, что душа становится Отделенным Интеллектом.

⁹⁰ Маймонид. 2010. С. 328 (примеч. переводчиков).

⁹¹ См. комментарий Нарбони к *Путеводителю* 1:62: *Narboni M. Commentary on Guide // Sheloshah Kadmonei Mefarshei Hamoreh / ed. J. Goldenthal. Vienna, 1852. P. 11a.* Несколькими главами ниже (1:74) Маймонид также принимает позицию Ибн Баджи о нумерическом тождестве бессмертных интеллектов (ср.: 1:70), хотя это может и не быть окончательным суждением Маймонида по данному вопросу. См. конец 3:51, где он упоминает о разных уровнях бессмертных интеллектов.

⁹² См. примеч. 2 к гл. 54 *Путеводителя растерянных* в: Маймонид. 2010. С. 268: «Бог отводит Моисея от Своего лица (так интерпретирует Маймонид в гл. 21 фразу «וַיַּבֵּר יְיָ עַל פְּנֵי») и направляет его к другой цели – “ви деению зади”, взгляду вослед Богу; это означает, что единственно возможное продолжение и воплощение этого постижения состоит в таком постижении, которое одновременно является действием, – в подражании Богу, следовании Его деяниям. Заметим, что этот переход, это движение от постижения (“взгляда в лицо”) к подражанию (“взгляду вослед”), т.е. обнаружение их сущностной связи, и составляет содержание видения Моисея (ср. в видении Иакова поднимающиеся и спускающиеся ангелы, см. примеч. 14 к гл. 15). В своих галахических сочинениях Маймонид рассматривает подражание деяниям Бога как всеобщую, обязательную для всех заповедь... Однако для Моисея подражание деяниям Бога есть постижение Самого Бога, приобщение в познании к единой простой сущности, являющейся источником всех этих разнообразных деяний (см.: 3:51, 54)». (Примеч. переводчиков).

⁹³ См. выше, примеч. 67.

⁹⁴ См.: *Ибн Сина (Авиценна). Указания и наставления // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. С. 354; Он же. Книга о душе // Ибн Сина (Авиценна). Избранные философские произведения. М., 1980. С. 496, 503–507, (примеч. переводчиков).*

⁹⁵ См.: Авиценна, *О душе*, 247. См. также: *Davidson H.A. Alfarabi and Avicenna... P. 166–169; Goichon A.M. Lexique de la Langue Philosophique d'Ibn Sina. Paris, 1938.*

⁹⁶ См. *Путеводитель*, 1:1, 1:18. Первый из указанных отрывков явно двусмыслен в этом вопросе. Во втором же Маймонид, возможно, делает тонкую отсылку к пророческому постижению, а не к обычному дискурсивному мышлению, поскольку в рассуждении исследуется постижение Бога. Следует добавить, что Маймонид придерживается точки зрения, что интеллигибилии приобретаются в процессе “абстрагирования” (1:73.209). Это предполагает, что роль Активного Интеллекта – подвигнуть человеческий интеллект действовать, а не вложить в него отдельные интеллигибилии напрямую, как утверждает Авиценна.

⁹⁷ Ср.: *Путеводитель*, 2:38 (примеч. переводчиков).

- Авиценна, *О душе*, 248. См. также: Avicenna's Psychology / trans. F. Rahman. Oxford, 1952. P. 36.
- ⁹⁸ Таковую интерпретацию подкрепляет отсылка Маймонида к главе 2:38, в которой ясно проступает след влияния взглядов Авиценны по вопросу об интуиции пророков.
- ⁹⁹ В отечественной традиции это сочинение Авиценны называется *Указания и наставления*. См., например: *Ибн Сина (Авиценна). Указания и наставления // Избранные философские трактаты*. 229–551. Отрывок, о котором Х. Крайсель говорит ниже, см. в пересказе Ибн Туфейля: *Ибн Туфейль. Роман о Хайе, сыне Якзана* / пер. И.П. Кузьмина // *Избранные произведения мыслителей стран Ближнего и Среднего Востока IX–XIV вв. М., 1961. С. 330. (Примеч. переводчиков.)*
- ¹⁰⁰ *Kitab al-Isharat w-al-Tanbḥāt* / ed. J. Forget. Leiden, 1892. P. 202–204.
- ¹⁰¹ Абу Бекр Мухаммед ибн Абд-аль-Малик ибн Туфейль (ок. 1110 близ Гранады – 1185 в Марокко) – арабский философ, врач. Наибольший интерес представляют философские идеи его сочинения *Повесть о Хайе, сыне Якзана*. Подробнее см.: *Ибн Туфейль. Повесть о Хайе ибн Якзане* / пер. И.П. Кузьмина // *Средневековая андалусская проза*. М., 1985. С. 199–276; *Ибн Туфейль. Повесть о Хайе, сыне Якзана* / пер. А.В. Сагадеева. М., 1988. (Примеч. переводчиков).
- ¹⁰² *Ḥayy ben Yaqdhan* / ed. L. Gauthier. Beirut, 1936. P. 7. Ибн Туфейль использует термин *wiṣūl*. Перевод на английский язык этого отрывка см.: *Ibn Tufayl. Ḥayy ben Yaqdhan* / trans. G. Atiyeh // *Medieval Political Philosophy: A Sourcebook* / ed. R. Lerner, M. Mahdi, Ithaca, N.Y., 1972. P. 137. Следует заметить, что восемью страницами ранее Авиценна говорит о “виде единения” (*ittiṣāl mā*) при приобретении любой интеллигибилии от Активного Интеллекта.
- ¹⁰³ См. *Маймонид*. 2010. С. 20–21 (примеч. переводчиков).
- ¹⁰⁴ Ш. Пинес, однако, называет Ибн Баджу наиболее вероятным источником Маймонида. См.: *Pines S. Philosophic Sources of the Guide of Perplexed // Maimonides. The Guide of Perplexed* / tr. by S. Pines. Chicago, 1963. P. CV.
- ¹⁰⁵ Случайное, несущественное свойство предмета (примеч. переводчиков).
- ¹⁰⁶ *Risalat fi'l Aql*, 20–30. См.: *Philosophy in the Middle Ages: The Christian, Islamic, and Jewish Tradition* / ed. A. Hyman, J.J. Walsh, Th. Williams, Indianapolis, 1973. P. 217–220.
- ¹⁰⁷ См., напр.: *Walzer R. Al-Farabi on the Perfect State*. Oxford, 1985. P. 242–245. Точное отношение между приобретенным интеллектом и единением в философии Аль-Фараби служило предметом противоречивых интерпретаций. См.: *Altmann A. Maimonides on the Intellect...* P. 78, n. 141.
- ¹⁰⁸ Вопрос, происходило ли единение только в момент смерти или оно было возможно, пока душа еще оставалась связанной с телом, занимала мыслителей идо Маймонида. См.: *Pines S. Shi'ite Terms and Conceptions in Judah Halevi's Kuzari // Jerusalem Studies in arabic and Islam*. 1980. № 2. P. 211. f.; *Fleischer E. The Proverbs of Sa'id ben Bābshād [Heb.]* Jerusalem, 1990. P. 144.
- ¹⁰⁹ См.: *Фундаментальные законы Торы*, 2:6–8.
- ¹¹⁰ Ср.: *Маймонид*. 2010. С. 200: “следовать”, “поступать, подражая образу действий кого-либо” (примеч. переводчиков).
- ¹¹¹ Ср.: 1:24, где Маймонид схожим образом разъясняет термин “ходьба”, “ход”, как во Втор. 28:9: “ходить путями Его”.
- ¹¹² *Маймонид*. 2010. С. 200 (примеч. переводчиков).

- ¹¹³ Ср. четыре первоначала, или высшие причины бытия у Аристотеля (*примеч. переводчиков*).
- ¹¹⁴ Гл. 1:69. *Маймонид*. 2010. С. 370 (*примеч. переводчиков*).
- ¹¹⁵ Эта идея встречается уже у аль-Фараби. См.: *Walzer R. Alfarabi on the Perfect State*. Oxford, 1985. P. 236–239.
- ¹¹⁶ См.: *Путеводитель*, 2:5, 7, 10–12.
- ¹¹⁷ Я уже изучал эту проблему, см.: *Kreisel H. The Place of Man in the Hierarchy of Existence in the Philosophy of Ibn Gabirol and Maimonides // Alei Shefer: Studies in the Literature of Jewish Thought / ed. M. Hallamish. Ramat-Gan, 1990. P. 100–102.*
- ¹¹⁸ По всей вероятности, в основе позиции Маймонида лежит его представление о бессмертии человека. См.: *Kreisel H. The Place of Man... P. 104–105.*
- ¹¹⁹ Ср.: 1:72: “И знай, что подобало бы уподобить отношение Бога, да превознесется Он, к миру, отношению к человеку приобретенного интеллекта, который не есть сила, имманентная телу, – он по самой своей сути отделен от плоти, распространяя, [однако,] на нее свою эманацию. В таком случае аналогией рациональной способности служили бы интеллекты сфер, которые имманентны телам”. *Маймонид*. 2010. С. 412–413. (*Примеч. переводчиков*).
- ¹²⁰ См., в особенности: *MacIntyre A. After Virtue*. Notre Dame, 1981.
- ¹²¹ Б. Спиноза, однако, предлагает иную заманчивую модель: она базируется на значительно отличающейся метафизической системе, но, тем не менее, разделяет представление классической и средневековой философских традиций о том, что этика и метафизика нераздельно переплетены.
- ¹²² Ханна Кашер детально разбирает тему *imitatio Dei* и святости в своей книге. О том, как этот вопрос изучался в еврейской философии в целом, см.: *Harvey W. Holiness: A Command to Imitatio Dei // Tradition*. 1976–77. № 16. P. 7–28.
- ¹²³ Маймонид приписывает это изречение мидрашу *Сифра* на Лев. 11:44; 19:2 (*Путеводитель*, 3:33; 3:47), хотя оно не встречается в опубликованных версиях этого произведения, известных нам сегодня. В *Книге заповедей, Принцип 4*, Маймонид приписывает это изречение *Сифре*, и там оно действительно есть, см.: *Сифре, Шелах, 115*. (Ср.: Р. Моше бен Маймон Книга заповедей / пер. К. Нотариус; ред. М. Яглом. М., 2013. С. 94–95. – *Примеч. переводчиков*.)
- ¹²⁴ См. об этом подробнее: *Маймонид*. 2010. С. 275 (*примеч. переводчиков*).
- ¹²⁵ Цитата приведена по изд.: *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Законы о чертах характера. М., 2010. Гл. 1:6. С. 261 (*примеч. переводчиков*).
- ¹²⁶ Этой фразы нет в пассаже, о котором идет речь, в тех копиях *Сифре*, которыми мы располагаем сегодня. Впрочем, схожий отрывок, который содержит в себе упоминание о подражании святости Господа (цитирующий Лев. 11:44), есть в компиляции мидрашей под названием *Леках Тов* (XI в.) к Втор. 13:5. Это наводит на мысль, что дополнение Маймонида о “святости” происходит из раввинистического источника. См.: *Kasher M.M. Torah Shelema*. Jerusalem, 1978. V. 28. P. 238. n. 281.
- ¹²⁷ Понятие святости появляется уже в предыдущем разделе, *Фундаментальные законы Торы*, в ряде мест: в 4:12 применительно к небесным сферам; в гл. 5 по отношению к заповеди “освящать Имя”; в гл. 6 – к заповеди не стирать святые имена Господа; в 7:1 – к ангелам (они же – Отделенные Интеллекты); в 7:7 – к путям пророчества (вместе с *perishut*, “отделением”). Связывая святость с путями пророчества, Маймонид ясно намекает на конкретные характеристики, хотя он, к сожалению, не развивает эту мысль. Заповедь “освящать Имя”, которую Маймонид извлек из своих раввинистических источников, относит-

ся к области человеческой деятельности. Впрочем, всестороннее изучение того, как соотносятся святость и эта деятельность, заслуживает отдельного исследования. Маймонид не дает никакого намека, в каком значении следует понимать святость применительно к небесным сферам или Отделенным Интеллектам, хотя, как кажется, это понятие указывает на их онтологический статус или на совершенство их деятельности.

¹²⁸ А если не может, то реже. (*Примеч. М. Левина.*) Цитата приведена по изданию. *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Законы о чертах характера. М., 2010. Гл. 5:4. С. 303 (*примеч. переводчиков*).

¹²⁹ См.: “Тот, кто усвоил такое поведение, не только освятил душу свою, очистил себя и выправил черты своего характера, – и если родятся у него дети, будут они воспитанными и стыдливими, достойными мудрости и благочестия. А у тех, кто ведет себя как большинство людей, блуждающих в темноте, рождаются дети, подобные этим людям”. *Маймонид*. Мишне Тора. Книга “Знание”. Законы о чертах характера. М., 2010. Гл. 5:5. С. 305. (*Примеч. переводчиков*).

¹³⁰ Шехина (Шхина) @שכינה; буквально “пребывание”, “проживание”). В Талмуде и раввинистической литературе этим термином обозначается Божественное присутствие; это одно из имен Бога, означающее имманентное присутствие Бога в мире (Подробнее см.: КЕЭ : в 11 т. Иерусалим, 2001. Т. 10. Кол. 400–404). (*Примеч. переводчиков*).

¹³¹ На английский переведено Х. Крайселем. Автор этой статьи выражает признательность Ханне Кашер, в книге которой приведен и проанализирован этот отрывок.

¹³² См.: *Законы о чертах характера*, 2:1; *Законы раскаяния*, 4:5, 7:3; *Законы продажи*, 11:12; *Законы миквы*, 11:12. Во всех этих отрывках Маймонид употребляет слова *de'ot ra'ot*, чтобы недвусмысленно указать на черты характера. И мне неизвестно, чтобы эта фраза еще где-либо появлялась в *Мишне Тора*. В целом, Маймонид гораздо чаще использует термин *de'ot* в смысле “этические качества”, нежели “интеллигибилии” или “интеллекты”, хотя последнее словупотребление встречается также достаточно часто.

¹³³ *Мишна с комментарием р. Моисея бен Маймона, Седер Зераим, 42*. См. также: *Законы о запрещенных связях*, 22:21.

¹³⁴ Перевод на русский язык дан по изд.: *Маймонид*. 2010. С. 279 (*примеч. переводчиков*).

¹³⁵ См. также: *Путеводитель*, 2:36, 2:40, 3:33, 3:49. У Аристотеля об этом см.: *Никомахова этика*, III. 10.1118b. В 3:12 Путеводителя Маймонид трактует чрезмерную тягу к еде, питью и соитию как причину всех телесных и душевных недугов. В свои рассуждения о добродетелях и пороках в 3:8 он также включает тезис Платона. Добродетели составляют: интеллектуальное постижение, контроль над вожделением и контроль над гневом – что соотносится с трехчастным делением души у Платона. (см.: *Тимей, Федр, Государство*. – *примеч. переводчиков*.)

¹³⁶ *Вавилонский Талмуд, Брахот, 10б, Ваукра рабба* (мидраш на книгу Левит), 24:6. См. 4 Цар. 4:9.

¹³⁷ Исх. 19:10, 19:15. Следует добавить, что заповедь быть святыми в Лев. 19:2 идет вслед за перечислением запретных связей. См. комментарий Раши на этот стих и знаменитый ответ Нахманида на это. В целом, концепция Нахманида имеет много общего со взглядами Маймонида. В издании *Танхумы С. Бубера* (Midrash Tanhuma / ed. S. Buber. Wilna, 1885) заповедь “будьте святы” совмещена с запретом прелюбодеяния (*Кедошим, 3*).

- ¹³⁸ Ср. замечания Маймонида в 3:48. Его противоречивое отношение к назорейм разбиралось в: *Levinger J. Abstinence from Alcohol in Maimonides' Guide to the Perplexed* [Heb.] // Bar-Ilan. 1967. № 4–5. P. 299–305. См. также: *Twersky I. Introduction to the Code of Maimonides*. New Haven, 1980. P. 459–468; см. также: *Kreisel H. Asceticism in the Thought of R. Bahya Ibn Paquda and Maimonides // Daat*. 1988. № 21. P. XIII–XXII.
- ¹³⁹ Намек на такое мнение можно встретить уже в маймонидовской *Книге заповедей, Принцип 4*. В комментарии к раввинистическому суждению “Будьте святые – будьте отделены” (*Сифра* на Лев. 11:44), Маймонид показывает, что человек должен отделить себя от всех дурных и отвратительных (*qabih*) дел, против которых Господь преостерегает нас. Термин *qabih*, как видно из *Путеводителя* 3:33, используется в качестве антонима к “святому” и “чистому”, особенно применительно к заповедям, относящимся к питью и половым связям. Маймонид, как правило, использует *qabih* в контексте этических законов и поступков. Исследованию понятий “добра” и “зла” в сочинениях Маймонида посвящена работа: *Kreisel H. The Problem of “Good” in the Philosophy of Maimonides* [Heb.] // *Iyyun*. 1989. № 38. P. 201–206.
- ¹⁴⁰ Здесь Маймонид указывает на стих Книги Плач Иеремии, 1:9 (*примеч. переводчиков*).
- ¹⁴¹ Подробнее об этом см. *примеч. 15 (примеч. переводчиков)*.
- ¹⁴² Ср.: *Аристотель*. Об истолковании. Гл. 1. 16a3–6. / *Аристотель*. Собр. соч.: В 4 т. М., 1978. Т. 2. С. 93. Здесь подразумеваются эмоции, которые связаны с телесным. О вопросе, считал ли Аристотель возможным отделить их от тела, см., например: *Kjeller J.Th. The Powers of Aristotle's Soul*. Oxford, 2012. P. 149 (*примеч. переводчиков*).
- ¹⁴³ См.: *Isaac Israeli, a Neoplatonic philosopher of the early tenth century: his works translated with comments and an outline of his philosophy* / ed. A. Altmann, S.M. Stern. London, 1958. P. 185–200.
- ¹⁴⁴ См., например, как Маймонид описывает Моисея в *Фундаментальных законах Торы, 7:6*: “И поэтому он навсегда отдалился от своей жены и от всего подобного ей (т.е. от всего материального. – Х.К.). И разум его был сплетен с Создателем миров, и не покидало его сияние никогда, и светился лик его, и святость его стала сравнимой со святостью ангелов”. *Маймонид*. Книга “Знание”. *Фундаментальные законы Торы*. М., 2010. Гл. 7:6. С. 231. Для Маймонида, впрочем, недостаточно, если человек отвергнет свою телесность, чтобы очистить себя. Он должен также предпринимать активные попытки совершенствовать свой интеллект, изучая науки в определенном порядке. Реймонд Вайс обратил внимание на то, как соотносятся святость и поиск истины в философии Маймонида. См.: *Weiss R. Maimonides' Ethics*. Chicago, 1991. P. 153–155.

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

О.Е. Кошелева

ВВЕДЕНИЕ

“История повседневности” как исследовательское поле изучения прошлого насчитывает уже не одно десятилетие, за это время его “возделывали” исследователи разных стран и разных направлений: философы, социологи, этнологи, филологи и, конечно, историки¹. Такая многовекторная работа и ее взаимные влияния породили разные направления, разную проблематику и даже разное понимание самого термина “повседневность”. Выделяя в этом разнообразии нечто общее, объединяющее исследования повседневности, я бы отметила следующее: а) раскрытие социокультурной значимости обыденного; б) внимание к жизненным практикам простых людей и в личной, и в общественной жизни, как индивидов, так и социальных групп (в основном – небольших); в) отношение к этим практикам как к исторически важному явлению, находящемуся во взаимосвязи со всеми сторонами общественного, экономического, политического, религиозного, культурного бытия; г) исследование тактик выживания людей в разных исторических условиях; д) основная (но не абсолютная) ориентация на микроисторический и историко-антропологический подходы.

Главный вклад истории повседневности в современное развитие исторических знаний, на мой взгляд, состоит в том, что она представила “безмолвствующее большинство” в качестве субъекта, а не объекта исторического процесса. Она показала, как простые люди, которых всегда, так или иначе, сверху стремились “подчинять и наказывать”, ежедневно создавали малоприметную “сеть антиподчинения”², помогавшую им выживать и не утрачивать своей стойкости и умеренного оптимизма. “Сфе-

* Под этим названием в феврале 2013 г. в Институте Всеобщей истории РАН был проведен круглый стол, посвященный памяти Юрия Львовича Бесмертного.

ра повседневности, – писала социолог Н.Н. Козлова, – включая “все”, тем не менее относительно автономна – здесь действуют логики практики, ..., логики аффективной и символической интеграции. Эти логики всегда перерабатывают решения власти. Власть, будучи всепроникающей, проявляется здесь в иных, горизонтальных,* формах, в виде микрофизики власти. Исследования повседневности постоянно намекают на то, что социальный и моральный порядок общества имеет множественные измерения”³.

Сегодня история повседневности привлекает знатоков и любителей истории, но она безразлична нашему государству. История обыденных помыслов и действий обычных людей занимает маргинальное место в истории государства, которому, в первую очередь, нужна история его мемориальных событий и славы. Тем не менее история повседневности занимает не меньшую часть пространства прошлого, чем политическая история, и играет не менее значимую роль в развитии человечества.

Мой вариант: Сегодня история повседневности привлекает знатоков и любителей истории. Конечно, она не важна, например, для истории государства. Ему нужнаНо ведь история повседневности занимает...“История снизу”, как иначе называют историю повседневности в Германии, может резко переместить взгляд исследователя и позволить ему увидеть вместо привычной картины совершенно иную. Одним из ярких примеров этому является история медицины, которую в свете истории повседневности “перевернули” и стали изучать не с врачебной и научной точки зрения, а с точки зрения пациентов, взяв в качестве источника их разнообразные свидетельства о встречах с медицинской практикой⁴. Сказанное не исключает изучение личностей сильных, властных, знаменитых, или привилегированные группы с точки зрения истории повседневности. Здесь, в рамках обыденности, также как и в “низах” социума используются различные практики выживания “на своем месте”. Как показывают исследования, не существует повседневности “одной на всех” даже в единой временной плоскости: в разных социальных сферах она имеет свои особенности. Повседневность многолика: она охватывает и широчайший спектр людских отношений (семейных, дружеских, корпоративных, патронажных и др.), и неисчислимый набор повседневных практик. Некоторые из них возможно отнести к “вневременным”, таким, как имянаречение, благотворительность, воспитание, обучение, земельное межевание, поминовение усопших, судопроизводство, делопроизводство, обмен

дарами, почитание святых, лечение, и проч., и проч., и проч. Некоторые из них имеют и институциональную сторону (институты предписывают свои правила, как, например, в судопроизводстве или поминовении усопших), а некоторые совершенно свободны от институций и полностью зависят от инициативы частных лиц (например, имянаречение).

Помимо практик поведения важную проблемную часть изучения истории повседневности также составляет мир материальной (предметы быта) и этико-коммуникационной культуры. Через него прослеживаются цивилизационные изменения в поведении, ментальности, психологии людей. Однако существует множество работ, описывающих быт и нравы того или иного сословия или населенного пункта и претендующих на название “живая история”. Они могут быть весьма интересны сами по себе, и, безусловно, привлекают внимание читателей, но от истории повседневности как от исследовательского подхода их отличает отсутствие проблематизации и, соответственно, социокультурной интерпретации представленного материала. Такие работы активно подменяют собой проблемно ориентированные исследования по истории повседневности.

История повседневности, с одной стороны, все чаще появляется в заголовках отечественных популярных книг, а с другой – все реже – в исследовательской практике. Особенно остро это чувствуется, на мой взгляд, в трудах медиевистов, в то время как именно они, и в первую очередь Ю.Л. Бессмертный, познакомили отечественных историков с этим направлением. Сегодня, однако, историки Нового и Новейшего времени продолжают работать в области изучения истории повседневности⁵, но новых исследований повседневности Средневековья давно уже не появляется. Чем это можно объяснить? Возможно, изучение Средних веков носит особый характер в силу специфичности их источников, которые мало (или совсем никак?) отражают повседневность. Может быть, свою роль здесь играют не оставляющие медиевистов давние сомнения в степени возможности понимания “инаковости” Средневековья в целом, и ее повседневности – в частности. Эти сомнения были, есть и будут. Но их необходимо снова и снова обсуждать, ведь взгляды на изучение Средневековья с течением времени изменяются. Возникшие вопросы вызвали желание обратиться за ответом на них к медиевистам.

При подготовке круглого стола под названием “Возможно ли изучение истории повседневности Средневековья?” редколлегия “Одиссея” представлялось, что обсуждать* сразу все аспекты и

ракурсы изучения истории повседневности нецелесообразно. Участникам Круглого стола было предложено обсудить в первую очередь практики повседневности, хотя, конечно, в дискуссии выход за рамки этой тематики оказался неизбежен. Были поставлены следующие вопросы:

1. Действительно ли исследований по истории повседневности Средневековья сегодня нет, или просто проблематика повседневности не выводится на первый план, не маркируется как таковая термином “повседневность”?
2. Каковы трудности исследований истории повседневности в Средние века?
 - источники не отражают повседневность?
 - источников недостаточно для отражения повседневности?
 - в основе действий людей Средневековья лежит иная, чуждая нам логика, и мы не понимаем их настоящего смысла, а только наделяем их своим?Вы знаете другие причины?
3. Можно ли и нужно ли уйти от понятия “повседневность” как определяющего конкретное исследовательское поле медиевистов?
4. Какие практики, какие источники, какие методы могут, по Вашему мнению, “работать” в области средневековой сферы повседневности?

Обсуждая проблему, участники в первую очередь опирались на опыт собственных исследований, проделанный в разных областях изучения Средневековья. Представляем в этом выпуске “Одиссея” некоторые из их выступлений.

¹ См. обзорные работы: *Оболенская С.В.* История повседневности в современной историографии ФРГ // *Одиссей: Человек в истории.* 1990. М., 1990. С. 182–198; *Лелеко В.Д.* Пространство повседневности в европейской культуре. СПб., 1997; *Людтке А.* Что такое история повседневности? Ее достижения и перспективы в Германии // *Социальная история: Ежегодник.* 1998/99. М., 1999. С. 77–100; *Он же.* История повседневности в Германии: от маргинальной к модной теме? Дискуссии и историографическая практика с 1990-х годов // *Людтке А.* История повседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти. М., 2010. С. 53–83. *Пушкарева Н.Л.* История повседневности: предмет и метод // *Социальная история: Ежегодник.* 2007. М., 2008. С. 9–54; *Кром М.М.* Повседневность как предмет исторического исследования // *История повседневности. Сб. научн. трудов.* СПб., 2003; *Журавлев С.В.* История повседневности – новая исследовательская программа для отечественной исторической науки: Предисловие // *Людтке А.* История по-

вседневности в Германии: Новые подходы к изучению труда, войны и власти. С. 3–27.

² *Sereto de M.* Изобретение повседневности: Искусство делать. СПб., 2013. С. 44.

³ *Козлова Н.Н.* Горизонты повседневности советской эпохи. М., 1996. С. 17.

⁴ *Porter R.* The Patient's View: Doing Medical History from below // *Theory and Society*. March 1985. Vol. 14, No. 2. P. 175–198; *Болезнь и здоровье: новые подходы к истории медицины / под ред. Ю. Шлюмба и др.* СПб., 2008.

⁵ См., например, работы по советской России.: *Журавлев С.В.* “Маленькие люди” и “Большая история”: иностранцы московского Электростанции в советском обществе 20–30-х годов. М., 2000; *Нормы и ценности повседневной жизни: Становление социалистического образа жизни в России. 1920–1930-е годы / под общ. ред. Т. Вихавайнена.* СПб., 2000; *Утехин И.В.* Очерки коммунального быта. М., 2000; *Смирнова Т.М.* “Бывшие люди” Советской России: стратегии выживания и пути интеграции, 1917–1936 гг.”. М., 2003; *Яров С.* Повседневная жизнь блокадного города Ленинграда. М.: 2013; и мн. др.

Ю.Е. Арнаутова

ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ

УДК: 94(4).375/.1492, 930.2

После обозначившегося в середине 1990-х годов в медиевистике кризиса истории повседневности, обусловленного недостатком подходящих источников и, соответственно, ограниченностью и фрагментарностью вопросника историков, произошло переосмысление научным сообществом ее эпистемологического статуса и исследовательских задач. Из ранга самодостаточного историографического направления, претендующего на “воссоздание истории в ее целостности”, она переместилась в ранг “научного инструментария” и стала своего рода контекстом или материалом для ответа на вопросы из самых разных “традиционных” областей исторической науки. Превращение истории повседневности в интегрированную сферу исследований, а также появление новых (“экспериментальных”) форм репрезентации исторического знания открыло новые возможности для дальнейшего изучения повседневной жизни в Средние века.

Ключевые слова: история повседневности, медиевистика, социальная история, средневековая благотворительность, историческое сознание, образ Средневековья.

Keywords: History of everyday life, Medieval studies, social history, charity in the Middle Ages, historical consciousness, the image of the Middle Ages.

I

Полагаю, я не очень ошибусь, если предположу, что всякий медиевист, который негативно ответит на главный вопрос нашего круглого стола – возможно ли дальнейшее изучение истории повседневности Средних веков – аргументирует свой ответ в первую очередь недостатком источников. Действительно, чем дальше мы углубляемся в историю, тем меньше у нас письменных источников и тем сложнее наши пути поиска необходимой информации. Именно поэтому те историки, кто отвечает на данный вопрос утвердительно, сосредоточены в основном на том, чтобы “разговорить” уже имеющиеся источники, целенаправленно подбирая к ним вопросы, либо, случайно столкнувшись с какими-нибудь аспектами “повседневности” (благо она вездесуща) при работе с источниками по своим приоритетным темам, подбирают для обнаруженного материала обобщающий тезис из репертуа-

ра тех, которые, по их мнению, могут относиться к истории повседневности, как они ее понимают. Обе эти тенденции хорошо иллюстрируются прозвучавшими на нашем круглом столе докладами. Поэтому отвечая на вопрос, какими особенностями отличается изучение повседневности Средних веков, я бы отметила две: это банальный недостаток подходящих источников и весьма размытое представление о собственно предмете истории повседневности.

На недостаток источников медиевисты сетуют, как известно, всегда и вне зависимости от избранной темы. Но в данном случае обусловленные им ограничения в постановке исследовательских задач, особенно применительно к раннему Средневековью (а это без малого полтысячи лет), сделали разрабатываемую ими “историю повседневности” достаточно непохожей на ту, которой занимаются историки позднейших эпох. Глубина и степень дифференцированности вопросов, которые может поставить своим источникам медиевист, откровенно проигрывают вопроснику, например, историка раннего Нового времени. Дополнительные преимущества последний получает еще и оттого, что именно в данный период происходит специфический “слом” времени – переход от “традиции” к “модернизации”. Наблюдения над обществом, жизнь которого меняется чуть ли не на глазах, гораздо более плодотворное занятие, нежели наблюдения над временем “*la longue durée*”, когда самые мелкие единицы хронологии – столетия. Конечно, я несколько обобщаю, но в целом именно от разницы в исходных условиях для исследований происходит и разница наших позиций в методологических дискуссиях относительно содержания истории повседневности, ее эпистемологической значимости и перспектив¹.

Другая особенность истории повседневности Средних веков – довольно широкое понимание ее предмета, а лучше сказать – множественность этих предметов. Данная черта была свойственна ей изначально. Но иначе и быть не могло: само понятие “повседневность” можно толковать по-разному (что опять-таки хорошо прослеживается в сегодняшних докладах), а главное, определяется оно, как правило, лишь в контексте противопоставления. Так, повседневность можно понимать как нечто рутинное, повторяющееся – в противоположность “историческим событиям”, и как формат “частной жизни” – в противоположность “общественным” явлениям и процессам, и как обыденное, “практикуемое” – в противоположность идеально-нормативному, и как будничное, обыкновенное – в противоположность особен-

ному, праздничному. Поэтому обозначить какие-либо границы истории повседневности по образцу “традиционных” направлений историографии, например политической истории или истории религии, невозможно: объектом внимания может стать все что угодно, те же явления жизни политической или религиозной, главное, чтобы они регулярно имели место в “повседневности” (в одном из возможных вариантов интерпретации этого понятия). В этой условности границ, мне кажется, коренится главная причина того, что в итоге, как это часто бывает в жизни больших научных явлений, “история повседневности” стала использоваться как этикетка, которую можно наклеить на самый разнообразный материал². Сужу по близкой мне тематике культа святых: до 1980-х годов фиксируемые в миракулах, сообщениях о паломничествах и канонизационных процессах практики и представления, имевшие место в обыденной жизни, изучались как “история святости” или “Церкви”, а потом их изучение стали позиционировать как “историю повседневности”³. Это не хорошо и не плохо, это просто данность, которая может иметь значение разве что в рамках методологической дискуссии. Однако именно поэтому, отвечая на вопросы нашего круглого стола, я бы предпочла говорить раздельно о *возможности изучения* повседневности в Средние века и об “истории повседневности” как об *историографическом направлении*.

Несомненно, дальнейшее историческое изучение повседневной жизни Средних веков вполне возможно (его перспективам будут посвящены два следующих раздела), хотя вряд ли оно еще раз примет форму обобщающих исследований в духе известных работ Робера Фоссье, Пьера Рише или Арно Борста. Но даже если плодом его будет, перефразируя известную эстетическую концепцию, “повседневность ради повседневности”, т.е. некая сумма знаний, обладающих автономной ценностью (всегда можно сказать, что они характеризуют картину мира средневекового человека или религиозность, или что-нибудь еще), подобные исследования обогащают нашу картину средневековой истории и вполне отвечают социальной функции историка как собирателя, хранителя и интерпретатора знания о прошлом. Однако в отношении “истории повседневности” как историографического направления, т.е. специфического и самостоятельного способа (метода) познания истории, я настроена гораздо более скептически.

Позволю себе маленький историографический экскурс. Начиная с последней трети XX столетия темп жизни исторической науки существенно ускорился. Одно за другим стали появляться

новые направления, каждое из которых претендовало на то, чтобы быть альтернативой другим – совершенно новым и чуть ли не универсальным путем познания. Сегодня, по прошествии нескольких десятилетий, мы стали просто забывать (или делать вид, что забыли), сколько энтузиазма относительно перспектив исторического познания, в частности проблемы “исторического синтеза”, о которой столько писал А.Я. Гуревич, вызывало в 1980-е годы “открытие” истории повседневности. В одном из первых номеров “Одиссея” малоизвестные еще у нас штудии характеризовались именно как направление – “качественно иной взгляд на историю и общество и метод их изучения”⁴. Но тогда этот энтузиазм был вполне оправдан, ведь история повседневности, практически параллельно с историей ментальностей, а лучше сказать, в симбиозе с нею (поскольку ментальности прежде всего проявляются в жизненной практике), стала первым шагом на пути обращения историков от “объективных” надындивидуальных структур и процессов к человеку, к его “формам жизни” со всей их социокультурной обусловленностью и во всей полноте их субъективного переживания. Начальный этап истории повседневности существенно обогатил и обновил историческую науку, при том что согласия между историками относительно определения предмета исследования в новом направлении так и не было достигнуто. И если историкам раннего Нового времени состояние фонда источников позволило обратиться к комплексному изучению (“плотному описанию”) так называемых малых жизненных миров (впоследствии микроистории), то медиэвистам в целом пришлось ограничиться исследованиями, принципиально фрагментарными⁵. Их предметом чаще всего был какой-нибудь аспект повседневной жизни, взятый *per se* и показанный в статике или, наоборот, в динамике изменения: о том, что и как, например, ели, или носили, или праздновали, как лечились и переживали болезнь или смерть, что отличало повседневность тех или иных социальных групп и т.д. Разумеется, подобные исследования не были банальным бытописанием: помимо выяснения разнообразных реалий речь в них неизменно шла о социальной, хозяйственной, ментальной обусловленности явлений и практик повседневной жизни, словом, главным был вопрос не “как?”, а “почему именно так?” и “как и почему это меняется?”⁶. Но и наличие теоретизирующих объясняющих моделей, т.е. способность от описания переходить на более масштабный уровень обобщения, не избавило историю повседневности Средних веков от упреков в сегментированности, означающей неизбежную ограниченность ее подходов. Когда репертуар тем, связанных с той

или иной сферой жизни, стал истощаться – а произошло это уже в первой половине 1990-х годов, – медиевисты первыми стали сомневаться в том, есть ли будущее у этого направления⁷. К концу десятилетия они в нем, кажется, разочаровались окончательно: за исключением публикаций в специализированной серии “*Medium aevum quotidianum*”, издаваемой в австрийском Кремсе (Institut für Realienkunde), из заглавий работ медиевистов понятие “повседневная жизнь” практически исчезает⁸.

Пока историки спорили о кризисе, история повседневности благополучно продолжала свое существование. Но она изменилась. Какой-либо комплексной теоретической рефлексии по этому поводу в историографии мне пока не встречалось (хотя это не значит, что ее не существует). Если обобщить мои собственные наблюдения, можно говорить об изменениях двоякого рода – в эпистемологическом аспекте и в прагматическом. С большой осторожностью и весьма условно я назвала бы их процессом превращения истории повседневности из “нового (*sc.* стереоскопического) взгляда на историю и общество”⁹ в эффективный инструмент исследования, не располагающий, однако, достаточными основаниями претендовать на позицию самостоятельной и специфической формы исторического познания. Собственно, сами дискуссии о кризисе истории повседневности как направления, в центре которых (при всех особенностях национальных историографий) была критика ее несостоявшихся притязаний на “воссоздание истории в ее целостности” и “тотальность”, можно рассматривать как свидетельство переосмысления научным сообществом ее эпистемологического статуса. История повседневности не стала альтернативой традиционной историографии. Как не стала и отпочковавшаяся от нее микроистория с ее претензией “отражать основные черты макроистории”, ибо не во всякой “детали” столь уж однозначно скрывается “целое”¹⁰. Так же и в ряду других антропологически ориентированных сфер исторического знания (истории ментальностей, исторической антропологии, гендерной истории и т.п.) она явила собой не столько “иной взгляд”, сколько, если воспользоваться языком физики, “иной фокус взгляда”, при том, что направление этого “взгляда” – на человека в истории – у всех них одно.

Таким образом, я разделяю мнение тех историков, кто полагает, что как *научное направление* история повседневности в том виде, как она себя позиционировала более четверти века назад (и в той историографической ситуации вполне обоснованно), уже принадлежит прошлому. Конечно, можно и дальше называть (по-

моему, сегодня все так и делают) историческое изучение реалий, практик, форм отношений и мировосприятия в обыденной жизни “историей повседневности”, не вкладывая в этот термин первоначального (“особого”) смысла: так же, как продолжают успешно существовать, например, “политическая история” или “история государства”, эпистемологические претензии которых на объяснение *всего* исторического процесса были развенчаны еще в начале XX столетия представителями немецкой исторической науки о культуре и близкими к ним по своим подходам французскими историками и социологами. Но сохранив в научном обиходе понятие, обозначавшее некогда специфический “взгляд на историю и общество”, нам следует признать, что это уже несколько другая история повседневности. Изменения, которые она претерпела в последние два десятилетия (условно я назвала их по характеру прагматическими), выразились в переосмыслении свойственных ей исследовательских задач (т.е. исторических вопросов) и произошли под влиянием, по меньшей мере, двух ключевых факторов. Во-первых, в русле так называемого поворота в сторону наук о культуре история стала рассматриваться в большей мере как “история проблем”, что в свою очередь существенно изменило вопросник историка. Во-вторых, меняются и формы репрезентации исторического знания, а это – верный признак изменений, происходящих в историческом сознании и, соответственно, в картине истории наших современников. Вкупе все эти перемены предоставляют массу новых шансов для дальнейшего изучения повседневности. Приведу два примера.

II

Начиная с середины 1990-х годов историки принципиально расширили круг вопросов, обращенных к сфере повседневной жизни. Но ею исторический интерес исследователей отнюдь не ограничивался. Это было новым. Я бы сказала, история повседневности из направления превратилась для них в большей степени в “стиль” – стиль или образ научного мышления в категориях исторических наук о культуре, предметом которых являются, по определению М. Вебера, “жизненные явления в их культурном значении”¹¹.

Говоря об истории “в стиле” истории повседневности, я далека от мысли вводить какие-либо новые дефиниции. Пусть это будет не более чем фигурой речи: под “стилем” я подразумеваю “совокупность приемов” и “общую манеру исследования”, а глав-

ное, упомянутый “фокус взгляда” на предмет исторического интереса. Ключевое слово здесь по-прежнему “повседневность”. Но ее изучение – “история” – перестало быть конечной целью исследователя, а превратилось в своего рода контекст или материал для постановки вопросов, которые следовало бы отнести к традиционным сферам исторической науки – к истории идей, политической, экономической или социальной истории. Однако без погружения в повседневную жизнь, без обращения к историческому материалу, в котором каждодневный, рутинный опыт нашел какое-либо отражение, ответ на такие вопросы был бы либо неудовлетворительным, либо вообще невозможным. Можно привести длинный ряд примеров удачных исследований такого рода, предпринятых историками разных стран. Например, работы о социальной функции платья, т.е. о том, как в манере одеваться отражается не только социальная стратификация общества, но и изменения в социально-историческом процессе, и соотношение “нормы” и “действительности”, и проблема идентичности и способов ее выражения. Или о том, как вид, количество и качество продуктов питания характеризуют экономические и социально-политические процессы в обществе и в его отдельных слоях. В отечественной историографии хороший образец таких работ дают проекты С.В. Журавлева¹².

Появление подобных исследований – знак нашего времени. Свершившийся на рубеже 90-х годов XX в. так называемый поворот в сторону наук о культуре и понимание “истории” как исторической науки о культуре¹³ раздвинули рамки традиционных гуманитарных дисциплин и тематических областей внутри них. Так открылось практически неисчерпаемое поле исследовательских проблем, формулируемых, как правило, на трансдисциплинарном уровне. В изменившейся ситуации не стало больше предметов исследования, свойственных “исключительно истории” как научной дисциплине, или “исключительно исторических” методов исследования и тем более “специфически исторических” источников с их иерархией, а значит, у историка появилась возможность конструировать себе любой предмет (“проблему”) исследования и конкретные методики его изучения, равно как и подбирать свод отвечающих задачам такого исследования источников. История повседневности, по определению “многоликой”, стала своего рода универсальным источником. Но, еще раз подчеркну, как только историки стали изучать не просто то, *что*, условно говоря, ели или *во что* одевались, а то, *как* то, что ели и *во что* одевались, отражает разные стороны исторического процесса, история повсед-

невности из ранга “направления” переместилась в ранг “научного инструментария”. Именно в этом качестве для нее открылись практически бесконечные перспективы. Следует, правда, оговориться, что подавляющая часть существующих ныне исследований на материалах из повседневной жизни относится в лучшем случае к позднему Средневековью. Но здесь, мне кажется, медиевисты еще просто недооценили этот резерв. Поделюсь подобным опытом использования материала истории повседневности для изучения вопроса, строго говоря, относящегося к сфере истории социальной, – о формах и масштабах заботы о бедных в раннее и высокое Средневековье¹⁴.

В медиевистике тема социальной помощи отнюдь не нова. Она обсуждается уже почти столетие, но плоды этого обсуждения долгое время были более чем скромными. Принято считать, что институциональная организация помощи нуждающимся – заслуга раннего Нового времени. Известно, правда, что в голодные годы епископы и монастыри кормили население, при кафедрах и в монастырях существовали госпитали (*hospitale pauperum*), где нуждающиеся могли получить какую-то помощь. Но в целом, как считалось, в Средние века она была преимущественно частным делом и, соответственно, никак не регламентировалась, а осуществлялась исключительно под знаком христианской любви к ближнему – *caritas*, которая представлялась главным двигателем благотворительности. Тем более невозможно было сделать какие-либо определенные выводы, например, о ее масштабах – мешала все та же проблема источников. Ведь сообщения о “тысячах облагодетельствованных бедняков” в житиях или хрониках проверить никак нельзя.

Однако вся картина изменилась, как только вопрос о призрении бедных переместился в контекст истории повседневных практик. Произошло это довольно случайно, когда в поле зрения историков (прежде всего немецких) попадает повседневная поминальная практика религиозных общин, так называемая *memoria*¹⁵.

Поминовение усопших – неотъемлемая часть жизни средневекового общества. Ведь в поминовении нуждался каждый: вплоть до XII столетия оно считалось единственным условием спасения души, возможностью продолжить на земле искупление грехов – покаяние. Теологически покаяние предусматривает так называемые добрые дела (*bonae opera*), прежде всего молитву и милостыню (*oratio et eleemosyna*). Поэтому средневековая *memoria* всегда имела две одинаково важные стороны – собственно литургическую (*commemoratio*) и социальную, а именно, пожертвования

нуждающимся как акт жертвы Господу (ср.: Мф. 25:40). Обычно они осуществлялись в форме так называемого кормления бедных – *refectio pauperum*, иногда также предусматривавшего раздачу им платья, продуктов, денег. Совместить литургическую и социальную стороны поминовения могли только религиозные общины, прежде всего монастыри и каноникаты, как мужские, так и женские. Это обстоятельство сделало их не только основным институтом поминальной практики, но и полноценным институтом призрения бедных в раннее и, особенно, в высокое Средневековье, когда реформирующееся монашество превратило заботу о душах усопших в особую, можно сказать центральную, сферу своей деятельности.

Поминовение осуществлялось в течение 30 дней после кончины (так называемый *tricentarius*) и в годовщину смерти (*dies anniversaris*), а также в дни некоторых церковных праздников. Тогда имя усопшего поминали на мессе и на часовых службах литургического дня, а бедным выделялась порция еды, равная суточному рациону монаха, – пребенда (*praebenda*). При каждом монастыре от таких пожертвований кормилась постоянная группа местных бедняков, так называемые пребендарии, существование которых документируется с VIII в. Те, кто имел временную потребность с социальной помощи, были “бедняками приходящими” (*supervenientes pauperes*).

Материальной базой для кормления бедных служили пожертвования “ради спасения души” (*pro salute animae*) клириков и мирян (причем не только знатных и богатых), уже при жизни позаботившихся о посмертной участи – своей и близких (*familiares*), “здравствующих и усопших”. Принимая от них дары, религиозная община обязывалась в качестве ответного дара совершать вечное поминовение. Иными словами, в контексте *memoria* все отношения между поминаемыми и поминающими основывались на договоре, в котором обе стороны – живые и мертвые – в равной мере были субъектами права. Более того, представление о “реальном присутствии” мертвых в жизни живых (когда, например, на литургии называют вслух имя покойного или оставляют ему место за поминальным столом), обусловленное устным характером средневековой культуры, где “быть названным” и “быть” – одно и то же, превращало их из пассивных объектов поминовения в активных субъектов покаянных действий: и после смерти они продолжали искупать свои грехи “добрыми делами”, в каком-то модусе реальности присутствуя на литургии и участвуя в раздаче милостыни. Получается, что мертвые кормили живых, перенима-

ли персональную ответственность за помощь нуждающимся. Имя дарителя включалось в поминальный список, тем самым он становился полноправным членом монашеской общины, “братом” или “сестрой” (*frater noster, soror nostra*), а значит, ему полагалось какое-то довольствие, та самая пребенда, которую в день его поминаения жертвовали бедным. Так закладывались юридические основы всей монашеской благотворительности. *Memoria* учреждала связь мертвых членов общины и живых бедняков, которые, получая их пребенду, как бы подменяли собой усопших. Данное обстоятельство важно для понимания сути и масштабов призрения бедных в ту эпоху: правовые отношения гораздо лучше, нежели абстрактная идея любви к ближнему, обосновывают обязательный (“договорной”) характер помощи бедным – ею нельзя было пренебречь.

Источников, отвечающих на вопрос, как и в каком объеме осуществлялась социальная помощь, вполне достаточно. Когда, чем, в каком количестве кормили бедных и что еще им жертвовали, кто к ним относился, скольких полагалось кормить за одного поминаемого и т.п., предписывал монастырский “обычай” (*consuetudo*), т.е. дополняющий устав текст, который регулирует повседневную жизнь в обителях, в том числе и сферу поминовения усопших. Поскольку между объемом поминальной практики, которую ведет община, и объемом ее каритативной деятельности существует прямая связь, можно с большей или меньшей точностью установить, какое количество бедных ежегодно получало воспомоществование. Источником здесь служат списки поминаемых, так называемые *libri memoriales*, организованные по датам смерти (*necrologii*) или по дням литургического года (*calendarii*). Они велись с особой тщательностью, в течение многих десятилетий. Большое их количество сохранилось и отчасти даже издано. Такой источник гораздо более надежен, нежели жития или хроники: его нельзя заподозрить в склонности к “благочестивым преувеличениям”, так называемая это всего лишь длинные столбцы имен. В среднем *libri memoriales* включают от 5 000 до 25 000 имен (некролог клюнийской конгрегации – 48 000), среди которых – не только монахи данной обители и тех монастырей и каноников, с которыми она заключила договор о взаимном поминовении (т.н. *fraternitas*), но и многочисленные миряне разного социального статуса и обоих полов. Нетрудно подсчитать: если, например, одна община в год поминала около 10 000 человек (это пример аббатства Клюни начала XII в.), это означало, что от имени каждого из этих 10 000 поминаемых нужно было накормить хотя бы

одного нуждающегося. Ключниции, согласно “обычаю”, кормили троих, т.е. 30 000 человек. Получается, что в течение года при обители, где жило всего около 300 монахов, могли кормиться чуть ли не 100 человек в день¹⁶. И это только по данной статье расходов на благотворительность (*dies anniversaris*), а были и другие. Разумеется, пример Ключни в известной степени случай идеальный, его история хорошо документирована и изучена. Но в целом, учитывая невысокую плотность населения до XII в. и достаточно плотную сеть религиозных общин, благотворительность в рамках повседневной поминальной практики вполне должна была удовлетворять потребности в социальной поддержке бедных. Таким образом, помимо помощи в экстраординарной ситуации, например в голодные годы (о которой всем известно), существовала регулярная, обоснованная правом и регламентируемая “обычаем”, хорошо организованная помощь бедным, которая могла охватывать не десятки, а сотни и даже тысячи человек одновременно. Открытие этого обстоятельства можно считать маленькой революцией в социальной истории Средних веков. Когда с распространением орденов как новой, предельно унифицированной формы организации монашества происходит отказ от практики индивидуального поминовения членов общины (первыми на это решились цистерцианцы), общественная благотворительность полностью меняет свой облик.

К той же самой практике поминовения можно было бы поставить и другие вопросы. Например, из области церковно-политической или социально-экономической истории. До сих пор в нашей исторической литературе бытует мнение, что монастыри – это “крупные феодалы”, постоянно обогащающиеся за счет дарений. Действительно, концентрация в монастырях поминальной практики являлась основой их богатства. Они много получали, но почему бы не поразмышлять о том, сколько они при этом раздавали и какие последствия это имело для самого монашества? Вплоть до XII в. средняя численность монахов в обители далеко не всегда достигала нескольких десятков человек, а нескольких сотен – лишь в исключительных случаях. На фоне постоянного увеличения объема поминальной практики община расширялась за пределы круга тех, кто в данный момент заботится о *memoria* умерших, что автоматически вело к росту бремени материальных затрат, обители нищали. Даже Ключни при аббате Петре Достопочтенном стоял на грани разорения, монахи голодали, но бедных продолжали кормить¹⁷. Так не стала ли социальная функция монастырей как института призрения бедных причиной упадка

бenedиктинского монашества и последующей утраты им политических позиций? Этот вопрос, занимающий меня уже много лет, еще ждет своего исследователя. Так же, как и другой вопрос – о характере земельных дарений монастырям. Всегда ли такие дарения приносили им откровенную материальную выгоду? И так ли уж однозначно распространенная практика передачи мелкими собственниками земли монастырю при условии последующего пользования ею на основе прекарного договора вела, как принято считать¹⁸, к возникновению их экономической зависимости?

Еще раз подчеркну: начиная с VIII в. забота о посмертном поминовении стала повседневным явлением. Не случайно подавляющая часть монастырских владений в раннее Средневековье – это дарения на помин души, которые рассматривались как форма посмертного покаяния и мотивировались идеей спасения¹⁹. В грамотах о передаче собственности так и писали: *pro salute animae, pro redemptione animae, pro anima beatitudo, pro memoriae*. И это не пустая риторическая формула, а правовое обоснование ожиданий ответных действий монастыря – совершать положенное поминовение (*tricentarius* и *dies anniversarius*). Иными словами, такие грамоты фиксируют договор об обмене материального дара на спиритуальный. При этом часто отдельно регламентируется объем материальных затрат на пожертвования, а также условия сделки, предусматривающие определенные гарантии для загробной участи души дарителя. Так, в случае обратного выкупа владения наследниками вся (!) заплаченная сумма предназначалась на помин души (*oratio et elemosina*), равно как и те выплаты, которые монастырь получал, если земля передавалась в прекарное держание – обычно самому дарителю или его родственникам (за пределы круга кровных родственников, тем более в бенефиций, такие земли обычно не передавали). Приведу типичный пример. Согласно грамоте санкт-галленского аббата Гримальда (середина IX в.), он отдает братьям Тетхарту и Буабо в пожизненное пользование имение, которое они прежде передали монастырю в дар. Это как раз случай так называемого возвращенного прекария. За это братья будут выплачивать монастырю по 2 денара (1, 67 г серебра) в год – сумма, для возникновения “экономической зависимости” явно недостаточная²⁰. Если они пожелают выкупить имение обратно, то должны выплатить 1 солид (опять-таки сумма символическая: 12 денаров или 1/20 фунта). Как видим, договор о поминовении может быть расторгнут без ущерба для дарителя, а владение правом собственности на эту землю не приносит обители практически никакой выгоды. Если выкупить имение захочет

лишь один из братьев, то он заплатит принципиально больше – 30 фунтов серебра, которые монастырь потратит на поминание другого брата. После смерти обоих право выкупа сохраняется за их сестрой, ее сыновьями и их потомками, но сумма возрастает до 100 фунтов. Ее надлежит выплатить в течение года с целью финансировать литургическое поминание покойных и милостыню (*hoc quoque tribuatur in oratione et in elemosina pro anima eorum*) в течение 10 последующих лет. Подобные грамоты – источник серийный, и ему заданы пока не все возможные вопросы. Полагаю, что анализ и сопоставление конкретного содержания фиксируемых ими вполне рутинных договорных отношений, возникающих в контексте поминальной практики, могли бы существенно скорректировать созданную нашей медиевистикой картину “условий и предпосылок генезиса феодализма”. Приведенные примеры показывают, насколько возрастает эвристический потенциал истории повседневности, если относиться к ней не как к самодостаточной, а как к интегрированной сфере исследований.

III

Мой второй аргумент в пользу хороших перспектив дальнейшего изучения повседневности именно Средних веков и одновременно ответ на последний вопрос – о возможностях расширения исследовательского поля с помощью новых источников и методов – на первый взгляд может показаться несколько провокационным. Мы привыкли, что основная форма репрезентации нашего профессионального знания – научный текст. Создание текста (в широком смысле слова) – есть конечный результат деятельности историков: аффирмативное, научно обоснованное, научно признанное, экспертное знание, которым они обычно в своем узком кругу и обмениваются. Но как отнестись к явлению, которое мы уже не можем не замечать? Я имею в виду многочисленные вариации того, что я условно назову “игрой в Средневековье”, хотя речь идет, скорее, просто о другой форме репрезентации исторического знания. К ней я бы отнесла не столько даже “аттракционы”, наподобие “средневекового рынка”, где можно посмотреть, как изготавливают кольчуги, самому выковать гвоздь и попробовать “блюда средневековой кухни”, и даже не “рыцарский турнир”. Хотя подобные “культурные события” из года в год становятся все более серьезными (я сужу по ставшим уже интернациональными “рыцарским турнирам” в Германии). За их зрелищной стороной

скрывается большая доля вполне корректного научного знания (также и из области повседневной жизни), практических умений, аутентичных технологий; много труда вкладывается энтузиастами в поиск информации о необходимых реалиях в источниках.

Но сейчас я хотела бы привлечь внимание к крупным проектам с участием профессиональных ученых – представителей разных областей науки. Упомяну три, представляющиеся наиболее интересными²¹. Самый ранний (запущен в 1997 во Франции, в 40 км от Осера) – это строительство средневекового замка XIII в. (Guédelon) под руководством археологов и архитекторов. Затем, в Австрии – строительство бурга (Burg Freisach) со всем, что должно к нему относиться, т.е. с рядами стен, жилой башней, романской капеллой, внутренними дворовыми постройками. Это один из проектов Института истории университета в Клагенфурте. И, наконец, в Германии – строительство раннесредневекового монастыря по знаменитому санкт-галленскому плану в районе Бодензее (Meßkirch) – проект Campus Galli. О хранившейся в санкт-галленском аббатстве рукописи с планом идеального бенедиктинского монастыря известно всякому медиевисту. План этот был создан в середине IX в. на Райхенау, но никогда не был осуществлен. На нем обозначено около 50 построек с описанием их функций, начиная от храма и обычных помещений для монахов (дормиторий, рефекторий) до скриптория, кухонь, пивоварни, госпиталя для бедных, домов для паломников и новичиев, мастерских и даже латрин. После двух лет подготовительных работ проект официально стартовал летом 2013 г.

Отличительная черта упомянутых проектов – они долгосрочные (Guédelon – до 2023 г., Campus Galli рассчитан на 40 лет). Их главная цель – не заполучить в итоге замок, притягивающий многочисленных посетителей²², или монастырь, или бург, а проверить и применить на практике накопленные знания, необходимые для подобного строительства, а также обрести новые – “учась у строителей”, восстанавливая материальную культуру и бытовые реалии жизни различных социальных групп средневекового общества. И это больше не игра, а возглавляемая профессиональными учеными научная лаборатория. Совет проекта Campus Galli, например, состоит из 15 специалистов. В их числе археологи, архитекторы, историки, искусствоведы, биологи, знатоки рукописей. Основной принцип работ – максимальная аутентичность: все делать так, как делали “тогда”. Это значит, что строить нужно из местных натуральных материалов, причем начинать с ручной раскорчевки площадки от леса и транспортировки камня из каме-

ноломни на повозках (предварительно выяснив, какая из современных пород тягловых животных наиболее близка к средневековой), инструментами того времени (которые надо еще изготовить и понять, для каких работ годится каждый из них), без современных технических средств (при том, что инструкций, как, например, поднять наверх пятисоткилограммовый каменный блок, в Средние века не писали), по технологиям того времени (многие из которых надо еще “открывать заново”). Началась стройка, как и положено, с сооружения “хижин для ремесленников” (отобрано 25 волонтеров), которые, в свою очередь, будут носить “средневековое платье” из сотканых вручную тканей, есть “средневековую пищу” и вообще “жить как в IX в”. Следующий этап строительства – возведение пока еще деревянной монастырской церкви.

Характер подобных проектов можно определить как исторический эксперимент, цель которого – восстановить и, главное, применить знание, которое, как считалось, было утраченным, и таким способом “познавать прошлое”. Авторы проекта во Фрайзахе, например, называют свою стройку “исторической лабораторией”. Ключевые слова здесь – “прожить” и “понять” Средневековье. Прожить – прежде всего будучи вовлеченными в различные повседневные практики, которые сопутствуют строительству, потрудиться и пожить без привычных атрибутов современного быта, в “медленном времени”. Когда строительные работы ведутся только в теплое время года и при свете дня, когда труд – только ручной, когда весь процесс развивается постепенно и, например, выкорчевав дерево, всякий раз нужно ожидать кровельщика, который определит, можно ли его корень пустить на изготовление кровельной дроби. И так в течение нескольких десятилетий.

Конечно, “прожить”, “понять”, “познать” – это разные виды когнитивного опыта (позволю себе напомнить о подводных камнях в теории В. Дильтея и о дискуссиях о познании рубежа XIX–XX вв). Но в целом эвристический потенциал подобных инициатив трудно переоценить. В создаваемом ими “пространстве опыта”, я думаю, места хватит специалистам из разных областей знания, для истории повседневности – в первую очередь. Ведь такие стройки подстегивают интерес прежде всего к ней: к изучению материальной культуры, реалий, практик, обыденного мировосприятия.

Пока особое внимание уделяется поиску и восстановлению по археологическим данным современных инструментов и техноло-

гий, устройству быта. На сайте Campus Galli энтузиасты оживленно обсуждают инструкции археологов, как сделать “одноосную повозку из меровингских погребений”, землянку, носилки (кстати, весьма отличные от современных), совки и проч. Но не только “экспериментальная археология” переживет свой звездный час в рамках таких проектов. Я не сомневаюсь, что в контексте воссоздания практик и технологий будут подвергнуты пересмотру и углублены уже, казалось бы, закрытые темы из истории повседневности, т.е. те, с которых она начиналась: история питания, одежды, сна, организация труда и досуга, разные стороны быта и социальных коммуникаций. Эту ее “классическую форму” ожидает ренессанс хотя бы потому, что новая форма репрезентации знания будет куда более комплексной: в отличие от созданных ранее текстов по отдельным аспектам средневековой повседневности в “исторической лаборатории” ее “проживания” неизбежно произойдет аккумуляция знаний, прежде фрагментированных. Объединят свои усилия и знания историки разных специализаций – археологи и искусствоведы, историки костюма, музыки и музыкальных инструментов, кухни и всех мыслимых сфер повседневной жизни, прежде никак друг с другом не связанные. Может быть, это станет новым ответом на прежний вызов, обусловленный несостоявшейся претензией истории повседневности на “тотальность” исследований.

Более того, изучение реалий и другие “практические” моменты – это только один слой научной информации из истории повседневности. Я думаю, встанут новые исторические вопросы и в других ее областях. Моей фантазии хватает пока только на предположение, что это могут быть такие проблемы, как переживание времени, отношения человека и среды и, шире, разные аспекты экологии, отношение к прогрессу, стратегии межличностных коммуникаций. Словом, весь экспериментальный опыт “проживания прошлого” приведет к каким-то новым темам или к новым ракурсам взгляда на уже известные темы, о которых сейчас мы не можем даже догадываться, но они обязательно будут вставать на повестку дня по мере того, как – в процессе “проживания” – будут осмысляться отличия средневекового опыта от современного, его “инаковость”. И опять придется погружаться в том числе и в давно, казалось бы, изученные источники, чтобы искать в них ответы на новые вопросы. Но так ведь и развивается бесконечный процесс познания: от научного вопроса к гипотезе, от нее – к материалу, и каждый ответ на поставленный вопрос неизбежно будет порождать новые вопросы.

Возможно, подобный прогноз покажется несколько фантастическим. Но я хотела бы возразить скептикам: мы присутствуем при рождении небывалого еще и принципиально значимого явления научной жизни, которое нельзя рассматривать как краткосрочную научную “моду”. То, что началось как “игра в Средневековье”, в одном из своих форматов обрело формы процесса научного познания, превратившись в поле экспериментальных исследований, результаты которых, в свою очередь, также имеют новую, наглядную форму репрезентации. Это – неоспоримое свидетельство происходящих буквально на глазах изменений в историческом сознании нашей эпохи (если угодно – эпохи *Postmoderne*), т.е. изменений в отношении общества к истории и к существующему в его воображении ее образу. Сейчас, похоже, в очередной раз формируется новый “образ Средневековья”. Этот процесс и его причины заслуживают детального и длительного изучения, пока же я могу говорить только о некоторых собственных впечатлениях и в самых общих чертах.

“Образ Средневековья” (или какой-либо другой эпохи: Античности, Ренессанса, Современности (*Moderne*)) – понятие из репертуара истории памяти, гипотетический конструкт. И хотя он рождается из исторического знания (а потому не является фикцией), однако включает не “все знание”, а скорее, общее представление об эпохе как о некоей целостности. Инструментом отбора и интерпретации знания, которое будет составлять это “целое”, является историческое сознание: оно само решает, что для общества в настоящий момент есть “история”, что она для него значит и для чего ему нужна. Поэтому образ исторической эпохи можно определить как упрощенное толкование прошлого из перспективы настоящего, не столько рациональное, сколько ментальное. Оно тесно связано с актуальными проблемами и потребностями “толкующего” общества, с вызовами его времени, идеологическими установками, какими-то до-научными предубеждениями и опытом. Среди всех воображаемых исторических эпох Средневековье имеет для нас особое значение. “Современность” (*Moderne*) создала себе “Средневековье”, чтобы тем самым отграничиться от него, обозначить себя как принципиально другую эпоху, “новое время”. С тех пор оно стало для нее неким исходным пунктом для сравнения, средством познания самоё себя. Степень интенсивности взаимодействия Современности со Средневековьем проявляется хотя бы в том количестве “образов Средневековья”, которые рождались в исторической науке и в европейской культуре в целом в течение двух последних столетий²³. В сопоставлении

с ними всякий раз оценивалось и судилось быстро меняющееся “настоящее”, ибо они создавались обществом на основе актуальных в данный момент ценностных идей. Размышляя о возможном содержании нарождающегося сейчас “образа Средневековья”, нельзя не провести одну историческую параллель. В середине XIX в. в ряде европейских стран начинают достраивать незавершенные прежде готические соборы (лучший пример – Кёльнский собор (1842–1880)). Но тогда был важен сам факт достройки, поэтому об аутентичных технологиях не заботились, недостающие детали просто “додумывались”. Более того, на несколько десятилетий в архитектуре зданий с самыми разными функциями обрел популярность неоготический стиль. В этом всплеске интереса к средневековой готике историки усматривают своего рода культурный оммаж тому “воображаемому Средневековью”, каким оно виделось в контексте общественной рефлексии современников о собственной эпохе, через призму тех политических и социальных проблем, которые обозначились уже в первой трети столетия по мере декорпорации общества и эмансипации индивида, индустриализации и технического прогресса. “Средневековые” здания символизировали навсегда утраченный мир единства, целостности, общности и порядка, где каждый знал отведенное ему в божественном мироустройстве место, словом, мир духовной и социальной гармонии. Это Средневековье романтиков, наподобие К.Ф. Шинкеля или Новалиса, а потом – социолога Ф. Тённиеса или философа М. Шелера. С наступлением Нового времени они связывали распад “естественных” сообществ и атомизацию общества, превращение “культуры” в “цивилизацию”, где рационализм и непрерывный рост индивидуалистических интересов неуклонно вели к “механизации” прежде “органических” социальных связей и эскалации конфликтов. Какой мир будут символизировать нынешние стройки? И какие ценностные идеи современного общества заложены в поиске и отборе того “знания”, которое составит “целое” сегодняшнего “образа Средневековья”?

Мне не хотелось бы превращать разговор о судьбе истории повседневности в размышления об особенностях исторического сознания в наши дни. Но между ними есть, похоже, прямая связь. В эпоху Современности историческая наука развивается под знаком историзма, т.е. осознавая обусловленность своих исследовательских проблем проблемами дня сегодняшнего. Она последовательно двигалась от изучения государства и политической истории к истории идей, истории социальных структур, потом уже воз-

никли антропологически ориентированные направления – “историей” стал “человек в истории”. Обсуждаемые научные проекты, особенно Campus Galli, как видим, тяготеют к точному воспроизведению технологий и реалий. Означает ли это, что “мир технологий” становится для общества более значимым, чем “мир идей”? Отчасти да: я вижу в этом признак эпохи Postmoderne²⁴. Однако в науке интерес к “вещественной” стороне дела отнюдь не заслонил “человека в истории”. Об этом свидетельствует стремление к максимальной аутентичности не только в том, что непосредственно касается строительства, но и в организации, условно говоря, среды обитания, в которой оно функционирует: мы наблюдаем эксперимент по (вос)созданию “цельного” фрагмента “средневекового мира”. Символом “Средневековья” стали, следовательно, не столько архитектурные объекты, сколько сам *процесс* их возведения. А значит, история репрезентируется путем “проживания” связанных с ним повседневных практик. И то знание (в комплексном процессе его добывания, “проживания” и анализа), которое будет формировать нынешний “образ Средневековья”, не ограничится материальной культурой, технологиями и разными бытовыми реалиями. Это будет знание о “средневековом человеке”, но не в прежних – политическом, социальном, идеологическом – аспектах, а, наверное, такое, в котором будут значимы такие категории, как “мироощущение”, “ритм жизни”, “восприятие среды обитания” и, шире, “отношение к миру” – во времени и в пространстве. Я бы назвала этот новый “образ Средневековья” “технологическим Средневековьем под знаком гармонии со средой обитания”. Мне кажется, именно такой “образ Средневековья” должен быть актуален на фоне всех глобальных проблем XXI в., когда влияние деятельности человека на окружающую среду становится все более осязаемым и учащаются технологические катастрофы. А еще – нас гнетет проблема убыстряющегося времени. Участникам строительства (и наблюдателям) предлагается “пожить” в средневековой повседневности, а значит, выпасть из повседневности собственной, общим признаком которой можно считать постоянное давление фактора времени (необходимость “экономить время”, “успеть за временем”, “максимально эффективно использовать время”), и погрузиться в “замедленное время” средневековой повседневности. Какие плоды принесет это погружение для изучения повседневной жизни Средних веков в исторической науке и не последует ли за этим очередной (звучащий со времен Новалиса) призыв к “новому Средневековью” в общественной рефлексии – судить не берусь. Но коль скоро имен-

но знание о “повседневности” формирует структуру нынешнего “образа Средневековья”, медиевистам нужно суметь воспользоваться представившимся им шансом.

¹ Так, если почитать статью “История повседневности” в лексиконе исторических понятий, написанную едва ли не самым популярным в нашей стране классиком этого направления в Германии Альфом Людтке, выяснится, что история повседневности изучает жизнь “преимущественно рабочих”, а к Средним векам это направление никакого отношения, получается, не имеет: *Lüdtkе А. “Alltagsgeschichte” (Art.) // Lexikon Geschichtswissenschaft. Hundert Grundbegriffe / Hrsg. V. S. Jordan. Stuttgart, 2003. S. 21–24.*

² Здесь я имею в виду исключительно научные, вполне серьезные публикации и сознательно не касаюсь занимательных исторических работ сомнительного качества по “истории повседневности того или сего”, сочиняемых для мифического “массового читателя”, который, по моему убеждению, – всего лишь эвфемизм для характеристики уровня компетентности их авторов и научной неразборчивости издателей.

³ В качестве примеров можно упомянуть, например, следующие публикации: *Spangenberg P.-M. Maria ist immer und überall. Die Alltagswelten des spätmittelalterlichen Mirakels. Frankfurt a.M., 1987; Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und Früher Neuzeit. Internationales Round-Table-Gespräch, Krems an der Donau, 8. Okt. 1990 / Hrsg. V. H. Wolfram. Wien, 1992; Krötzl Ch. Pilger, Mirakel und Alltag: Formen des Verhaltens im skandinavischen Mittelalter (12.–15. Jahrhundert). Helsinki, 1994.*

⁴ *Ястребицкая А.Л. Повседневность и материальная культура Средневековья в отечественной медиевистике // Одиссей: Человек в истории. 1991. М., 1991. С. 84–102. (С. 98).*

⁵ Некоторое количество исключений вроде работ Ж. Леруа Ладюри, Г. Фихтенау, А. Борста или К. Гинзбурга, задуманных как систематические исследования исторически сложившихся “форм жизни”, общей картины не меняет.

⁶ Я напому о публикациях редколлекцией “Одиссея” рефератов таких вполне образцовых работ, как: *Монтанари М. Голод и пресыщение: история культуры питания в Европе. Рим; Бари, 1993 // Одиссей: Человек в истории. 1998. М., 1998. С. 356–370; Арнаутова Ю.Е. Проблематика сна и сновидений в Средние века в зеркале современной историографии: М.Э. Витмер-Бутш. Сон и сновидения в Средние века // История ментальностей. Историческая антропология. Зарубежные исследования в обзорах и рефератах / Е.В. Горюнов, Е.М. Михина, С.В. Оболенская. А.Л. Ястребицкая. (Ред.) М. 1997. С. 129–141.*

⁷ Не вдаваясь в подробности этих дискуссий в разных странах, упомяну для примера обзор таковых в немецкой историографии: *Romeikat A. Hat die Alltagsgeschichte Zukunft? // Die moderne Mediävistik / Hrsg. v. Goetz H.-W. Darmstadt, 1999. S. 310–318 (с обширной библиографией).*

⁸ Это наблюдение принадлежит Х.-В. Гётцу (*Die moderne Mediävistik. S. 310*).

⁹ Нет смысла останавливаться на отдельных концепциях (от “структур повседневности” Ф. Броделя или “форм жизни” А. Борста до “истории изнутри” или “жизненных миров” у микроисториков разных школ),

обосновывавших исключительность истории повседневности как способа “тотального изучения прошлого”, – в свое время все они достаточно активно обсуждались.

- ¹⁰ Мои аргументы см.: Арнаутова Ю.Е. Между “обществом” и “культурой”: о некоторых особенностях становления исторической антропологии в Германии // Одиссей. Человек в истории. 2004. М., 2004. С. 365–377 (С. 372–374).
- ¹¹ Вебер М. “Объективность” социально-научного и социально-исторического познания // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 345–415 (С. 379).
- ¹² Имеются в виду следующие работы: Zwischen Sein und Schein. Kleidung und Identität in der ständischen Gesellschaft / Hrsg. v. N. Bulst, R. Jütte. Freiburg; München, 1993; Dirlmeier U., Fouquet G. Ernährung und Konsumgewohnheiten im spätmittelalterlichen Deutschland // Geschichte in Wissenschaft und Unterricht. 1993. Bd. 44. S. 505–526; Fouquet G. Das Festmal in den oberdeutschen Städten des Spätmittelalters. Zu Form, Funktion und Bedeutung des öffentlichen Konsums // Archiv für Kulturgeschichte. 1992. Bd. 74. S. 83–123; Журавлев С., Мухин М. “Крепость социализма”: Повседневность и мотивация труда на советском предприятии, 1928–1938. М., 2004; Журавлев С., Мухин М., Смирнова Т., Соколов А. Повседневность, потребление и советский человек. М., 2011.
- ¹³ Введение в эту проблематику см.: Эклс О.Г. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре% Размышления о повороте в сторону наук о культуре // Одиссей. Человек в истории. 2003. М., 2003. С. 393 – 416.
- ¹⁴ Подробно (с соответствующей библиографией) см.: Арнаутова Ю.Е. Призрение бедных в раннее и высокое Средневековье: к вопросу о преимуществах истории в стиле истории повседневности // Sub specie historiae culturalis: Сб. памяти А.Л. Ястребицкой / Отв. ред. С. И. Лучицкая. М., 2014. С. 108–130.
- ¹⁵ О *memoria* см.: Арнаутова Ю. Memoria: “тотальный социальный феномен” и объект исследования // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / Отв. ред.: Л.П. Репина. М., 2003. С. 19–37; Эклс О.Г. Memoria и мемориальная традиция в раннее Средневековье / Эклс О.Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 233–269.
- ¹⁶ Эти цифры Й.Воллаш приводит на основании данных из сохранившегося некролога клюнийского приората Марсиньи: Wollasch J. Gemeinschaftsbewusstsein und soziale Leistung im Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. Münster, 1975. Bd. 9. S. 268–286 (S. 281).
- ¹⁷ Арнаутова Ю.Е. Призрение бедных в раннее и высокое Средневековье. С. 121–123.
- ¹⁸ Сошлюсь на первый попавшийся учебник: Всеобщая история / Ред. С.В. Новиков, А.С. Манькин, О.В. Дмитриева. М., 2010. (гл. 3.1. “Условия и предпосылки генезиса феодализма в Западной Европе”: <http://hi-edu.ru/e-books/xbook834/01/part-004.htm>).
- ¹⁹ О количестве подобных дарений, так же и в процентном соотношении, можно судить по данным М. Боргольте, исследовавшего грамоты VIII–IX вв. из санкт-галленского архива. Из почти 800 грамот о дарениях ок. 600 упоминают дарения “на помин души”: Borgolte M. Gedenkstiftungen in St.Galler Urkunden // Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens

im Mittelalter / Hrsg. v. K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984. S. 578–602. Анализируемая ниже грамота процитирована на с. 589.

- ²⁰ О символическом размере подобных выплат пишет и Ж. Дюби в одной из своих ранних работ (1952) по материалам клюнийского аббатства в XI–XII вв.: *Duby G. Le budget de l' abbaye de Cluny entre 1080 et 1155 // Duby G. Hommes et structures du moyen âge*. P., 1973. P. 61–82.
- ²¹ Вся информация о них доступна на соответствующих сайтах: www.guedelon.fr; <http://www.burgbau.at>; <http://www.campus-galli.de>.
- ²² Здесь следует уточнить, что все проекты, имея некоторый стартовый капитал, рассчитаны все же на самоокупаемость именно за счет туризма; замок Геделон уже приносит необходимый для стройки доход.
- ²³ Подробнее см.: *Эксле О.Г. Сколько длится Средневековье? // Образы прошлого: Сборник памяти А.Я. Гуревича / Сост.: И.Г. Галкова, С.И. Лучицкая, К.А. Левинсон, А.В. Толстикова, Т.А. Тошндаль-Сальчева*. СПб., 2011. С. 149–159.
- ²⁴ Это особенно хорошо заметно в “игровом дискурсе”: участники “рыцарских турниров” крайне серьезно относятся к аутентичности своих костюмов, вооружения и техники боя (для этого увлечения уже появились свои индустрия и рынок), но в то же время они, например, индифферентны к тому, что в одном поединке могут сойтись “рыцари” из разных хронологических периодов Средневековья и даже раннего Нового времени, словом, об упорядочивающих знание в одно “целое” идеях тут речи не идет.

П.Ш. Габдрахманов

ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ ВО ФЛАНДРИИ
ПО РОДОСЛОВНЫМ ОПИСАНИЯМ
АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ

УДК 94(4)“375/1492”

929.52:81'373.232

929.521

930.253

В статье на примере использования матрилинейных родословных для изучения по их материалам семейных обычаев имянаречения в среде алтарных трибутариёв из средневековой Фландрии ставится проблема информационных возможностей средневековых источников для исследования по ним истории повседневности.

Ключевые слова: Имянаречение, древнегерманские и христианские имена, семья, родословные, алтарные трибутариёв, средневековая Фландрия.

Key words: Name giving, Germanic names, Christian names, family, genealogies, *tributarii*, medieval Flanders.

Может показаться, что сама постановка вопроса о возможности изучения истории повседневности Средневековья содержит в себе некоторый элемент лукавства. В самом деле, мы ведь хорошо знаем, что история повседневности Средневековья не только возможна, но она уже давно существует. Разумеется, я имею в виду не те, все более и более множющиеся *популярные* работы, написанные на потребу широкой публики, в которых зачастую лишь обозреваются предметы обихода или просто описываются нравы и обычаи в ту или иную средневековую эпоху. Я веду речь о вполне серьезных *проблемных* работах, в которых повседневная обыденность выступает в качестве одного из *инструментов* исследования и способов проникновения прежде всего во внутренний мир и “картину мира” средневекового человека¹.

Вероятно, поставленный вопрос следует интерпретировать несколько иначе: “Какая история повседневности Средневековья нам желательна и возможна ли она?” Вряд ли она возможна в той же самой мере как, например, в большинстве работ наших коллег историков Нового и Новейшего времени, этнологов, социологов, культурологов, о которых упоминает в своих – всем нам хорошо известных – обзорах Н.Л. Пушкарева². Почти все анализируемые ею работы относятся к более поздним периодам истории, есте-

ственно, гораздо лучше, чем Средневековье, обеспеченным источниками. Хотя вопросы, над которыми задумываются их авторы, видимо, не следует упускать из виду и медиэвистам. В этой связи не лишним будет напомнить, что сама история повседневности некогда во многом выросла, как известно, из этнологии, в чем уже давно признался один из родоначальников истории повседневности Средневековья Жак Ле Гофф³.

Однако вопрос о возможности изучения истории повседневности Средневековья может показаться еще более лукавым и по другой причине. Ясно, что его постановка в предлагаемой форме *уже ее подразумевает*. Можно сомневаться в результатах проведенного исследования. Они действительно часто непредсказуемы. Но сама *возможность изучения* наших источников на предмет пригодности их использования по данной теме непререкаема. Поэтому сформулированный таким образом вопрос можно трактовать и как постановку *особой проблемы* информационных ресурсов средневековых источников, и, исходя из них, корректировки методов их изучения по интересующей нас теме.

Попытаюсь пояснить свою мысль, опираясь на собственный исследовательский опыт. Многим из присутствующих известно, что я уже не один год занимаюсь изучением родословных алтарных трибутариев в средневековой Фландрии. Алтарными трибутариями (*tributarii, sanctuarii, servi (homines) ecclesie, familiares, (cero)censuales*) становились либо члены (главным образом, женщины) свободных, нередко даже знатных, семей, отдавая себя под покровительство святого патрона монастыря или кафедрального собора (фактически же аббата или епископа), либо в них превращались сервы в ходе акта их освобождения и жертвования святому их светскими сеньорами. Продолжая жить в миру, алтарные трибутарии были обязаны Церкви ежегодной уплатой небольшого личного взноса (*capitalis census, capitagium*), который не превышал нескольких денариев, а также выплатами брачной пошлины (*vadimonium, badimonium*) за разрешение на брак (*pro licentia maritali*) и посмертного побора (*mortua manus*), т.е. налога на наследство. Они находились под исключительной юрисдикцией (*advocatia*) и защитой (*mundeburdo, defensio*) аббата или епископа и пользовались широкими налоговыми привилегиями. Их отличал также особый порядок наследования ими статуса: строго по материнской линии или, следуя буквальной формулировке средневековых текстов, “*per ventrem*” (“по утробе”). Вот почему их учет преимущественно осуществлялся в виде составления для них своеобразных матрилейных родословных⁴.

Используя эти родословные алтарных трибутариив, я попытался проанализировать традиции имянаречения в их семьях. Связь данного сюжета о семейных обычаях выбора имени с историей повседневности очевидна. Неслучайно и Ю.Л. Бессмертный называл его, как и всю вообще сферу частной жизни, “наиболее повседневным”⁵. Меня интересовал в связи с этой темой следующий круг основных вопросов:

- выбору каких имен средневековая фламандская семья отдавала предпочтение;
- насколько свободны были родители в выборе имени для своего ребенка;
- какими резонами они руководствовались и под влиянием каких стереотипов они находились или каким “автоматизмам” подчинялись, выбирая то или иное конкретное имя.

Казалось бы, избранные мной источники – матрилинейные родословные алтарных трибутариив – сулили достаточно нетривиальные результаты. И мне действительно удалось по ним кое-что узнать⁶. В частности, выяснилось, что вплоть до XIII века средневековые фламандцы продолжали отдавать предпочтение выбору для своих детей имен *древнегерманского* происхождения, смысловое значение которых отражало – как это ни покажется странным для XIII в. – “варварскую” шкалу ценностей⁷. *Христианские*, библейские имена и имена общехристианских святых и мучеников появляются у них сравнительно поздно, лишь с конца XII – начала XIII в., и получают более или менее заметное распространение только в XIV в. Что же касается имен наиболее почитаемых *местных* святых, то эти имена среди них и вовсе парадоксальным образом так и остались исключительно редкими. Все это означает, что вмешательство Церкви во внутрисемейные традиции имянаречения в Средние века практически отсутствовало⁸, а христианизация сознания средневековых мирян в лице, – что выглядит весьма неожиданно – *алтарных* трибутариив⁹, на бытовом уровне у них не всегда даже себя проявляла¹⁰ и длительное время почти не затрагивала ту сферу их повседневной жизни, которая касалась обычаев имянаречения.

Однако все это не означало, что сами родители были совершенно вольны при выборе имени для своего ребенка. На этот выбор оказывал влияние ряд факторов.

Прежде всего он определялся принадлежностью семьи к той или иной *этнокультурной* общности. Неслучайно, как только что было отмечено, среди средневековых фламандцев – потомков салических франков – особым авторитетом пользовались

именно древнегерманские имена. Имели место и региональные предпочтения в выборе тех или иных имен жителями различных областей средневековой Фландрии. Очевидно, этот выбор соответствовал также и социальному статусу семьи. Он, естественно, также зависел и от степени *престижности* того или иного имени и “моды” на него. А вот фактор принадлежности семьи к той или иной монастырской *familia* – как это опять-таки ни странно звучит по отношению к алтарным *трибутариям*¹¹ – почти никак не сказывался на их имянаречении. Также явное влияние оказывал на их выбор имен фактор *соседства* внутри той или иной деревни. На него указывают отчетливо выраженные особенности в именниках жителей даже *близлежащих* селений. Эти различия в наборе наиболее часто избираемых ими имен свидетельствуют о том, что в каждом из этих поселений действовали какие-то свои собственные *внутриобщинные* обычаи имянаречения.

Но в наибольшей степени выбор имени определялся все-таки *внутрисемейными* традициями имянаречения. На этом вопросе я позволю себе остановиться чуть подробнее.

О самом бытовании таких семейных обычаев выбора имени говорят:

- существенные различия в подборе имен, предпочитаемых разными семьями при имянаречении детей даже в пределах одной и той же деревни;
- наличие у каждой из них круга наиболее часто повторяющихся из поколения в поколение определенных мужских и женских имен;
- эти имена, составлявшие, видимо, *семейный именной фонд*, при всем при том, не обязательно относились к числу самых распространенных, “модных” имен, а как раз наоборот, иногда могли принадлежать даже и к достаточно редким;
- порядок (“генеалогия”) наследования этих семейных имен (как правило, детьми – первенцами) позволяет предполагать, что в качестве основного “механизма”, определявшего этот порядок, выступал институт крестничества;
- в число самих крестных при этом избирались, в основном, кузины матери новорожденного и ее более старшие боковые родственники по женской линии.

Следует особо подчеркнуть тот факт, что данные антропимические традиции проявляют себя не в патрилинейных, а в *матрилинейных* генеалогиях. Значит, несмотря на то, что средневековая женщина после свадьбы входила в семью своего мужа,

она, видимо, все же сохраняла семейную память и о своем собственном материнском роде, в котором продолжала поддерживать семейные традиции имянаречения.

Однако если само существование обычаев выбора имени у семей алтарных трибутариев вряд ли подлежит сомнению, то вот их *объяснение* и более детальная характеристика наталкиваются на источниковые трудности. Начать с того, что об упомянутых в этих родословных алтарных трибутариях нам практически ничего больше, кроме их имен, неизвестно. Предпринятая мной попытка выйти за рамки самих родословных и обратиться к другим документам, в частности, к грамотам, некрологам, к спискам вассалов и поместным описям тех монастырей, в которых те же самые алтарные трибутарии могли бы тоже упоминаться, пока, увы, не привела меня к каким-то более или менее значимым результатам. А отсутствие дополнительной информации об этих людях крайне затрудняет объяснение их антропонимических приоритетов. Само собой разумеется, что у меня нет никаких прямых сообщений о самих обстоятельствах их крещения и имянаречения. Поэтому приходится использовать другие аналогичные – и часто весьма скудные – свидетельства на эту тему или довольствоваться косвенными признаками, добытыми из самих родословных описаний.

Далее, говоря об этих родословных, я постоянно подчеркивал на всех коллоквиумах последних лет, в которых принимал участие, явную неполноту и своеобразие содержащихся в них описаний¹². Мы имеем дело с довольно странными и пока не вполне понятными текстами. Каждый из них, и все они в совокупности, сами по себе требуют сначала предварительного изучения и специального осмысления, без которого есть риск прийти к ложным выводам и сомнительным результатам.

Одним из ключевых вопросов в связи с этим представляется вопрос о том, а не отражена ли в этих родословных сугубо формальная, созданная монахами лишь в угоду своей административной прихоти линия происхождения принадлежавших им алтарных трибутариев, или речь в них все-таки идет о реальной, отчетливо сознающей общность своего происхождения и своего родства по материнской линии семейно-родовой группе? Иначе говоря, оправданно ли считать эти родословные одной из форм семейного *самосознания* и семейной *памяти* самих в них описанных алтарных трибутариев (в том числе и мужчин), или они представляют собой *фикцию*, выполнявшую сугубо утилитарную функцию учета алтарных трибутариев и контроля за ними со

стороны администрации того или иного монастыря, самими же алтарными трибутариями их собственные родословные рассматривались, в лучшем случае, лишь как правовой инструмент сохранения за собой и своими потомками своего, наследуемого ими по материнской линии, статуса и связанных с ним прав и привилегий? Как будто бы обнаруженные мной в этих родословных признаки бытования у описанных в них алтарных трибутариев характерных семейных обычаев имянаречения являются одним из свидетельств в пользу того, что мы имеем дело все же с некими реальными родовыми образованиями, внутри которых проявляли себя определенные признаки родового самосознания и семейной памяти их членов¹³.

Итак, чему же учит меня мой собственный исследовательский опыт? Задавая себе вопросы о каких-то проявлениях частной и повседневной жизни средневекового человека, мне редко удается находить в моих источниках прямые ответы на свои вопросы. В них все время ощущается недостаток точной информации, и я вынужден часто продвигаться окольными путями, применять к этим источникам какие-то особые подходы. Например, задавшись вопросом о внутрисемейных обычаях имянаречения, я столкнулся с необходимостью “перетряхивать”, сравнивая друг с другом, сотни родословных описаний алтарных трибутариев различных монастырей, а также и некоторые другие поименные описи средневековой Фландрии. А для того, чтобы узнать что-либо об организации повседневной работы средневекового писца или архивиста, мне пришлось по-новому “прочитать” написанные ими грамоты, не забывая при этом заглянуть и на оборотные стороны этих грамот, а также более тщательным образом и несколько под иным углом зрения рассмотреть оставленные ими картулярии и инвентарные описи¹⁴.

И при этом меня с особой остротой продолжают мучить вопросы:

- что же все-таки представляют собой сами эти документы;
- зачем и как они были созданы;
- насколько адекватно они отражают повседневную действительность;
- какие методы анализа к ним применимы.

Одним словом, именно в этом смысле, т.е. в качестве особой источниковой проблемы у меня практически нет сомнений в научной актуальности обсуждаемого вопроса: “Возможно ли изучение истории повседневности Средневековья?”

- ¹ Здесь я позволю себе выразить солидарность с А.Я. Гуревичем, некогда сопоставившего известные труды двух выдающихся историков – Фернана Броделя и Норберта Элиаса, и особо отметившего работу последнего именно за его умение “за вещами находить людей и за внешними манерами – психологическое содержание”. См.: *Гуревич А.Я.* Исторический синтез и Школа “Анналов”. М., 1993. С. 129.
- ² В своих статьях и обзорах она пытается определить содержание понятия, предмет изучения, исследовательские методы и подходы к истории повседневности в ее взаимосвязи и взаимодействии с другими дисциплинами. См.: *Пушкарёва Н.Л.* Предмет и методы изучения истории повседневности // *Этнографическое обозрение.* 2004. № 5; *Она же.* “История повседневности” и этнографическое исследование быта: расхождение и пересечения // *Glasnik Etnografskoga instituta SAN (Belgrad).* 2005. № LIII. P. 21–34; *Она же.* “История повседневности” и “история частной жизни”: содержание и соотношение понятий // *Социальная история: Ежегодник.* 2004. М., 2005. С. 93–113; *Она же.* Предмет и методы изучения истории повседневности // Там же. 2007. М., 2007. С. 9–21; *Она же.* Повседневная жизнь в России: междисциплинарный подход // Там же. 2010. М., 2011. С. 359–368.
- ³ См.: *Ле Гофф Ж.* Историк и человек повседневный // Он же. Другое Средневековье: Время, труд и культура Запада / пер. с фр. Екатеринбург, 2000. С. 202: “Новая история, сделавшись социологической, тяготеет к тому, чтобы стать этнологической”. См. также: *Гуревич А.Я.* “Новая историческая наука” во Франции: достижения и трудности (Критические заметки медиевиста) // *Он же.* История – нескончаемый спор. Медиевистика и скандинавистика: статьи разных лет. М., 2005. С. 192: “В 60-е – 70-е годы... центр тяжести в целом явственно переместился к новым проблемам, что отразилось и на ориентациях историков на другие науки о человеке – на этнологию в первую очередь”.
- ⁴ См. подробнее: *Габдрахманов П.Ш.* Родословные трибутариев в средневековой Фландрии // *Древнейшие государства Восточной Европы: Материалы и исследования.* 2002 год: Генеалогия как форма исторической памяти / отв. ред. Е.А. Мельникова. М., 2004. С. 61–77; *Он же.* Некоторые особенности правового статуса и социального самосознания средневековых алтарных трибутариев // *Социальная идентичность средневекового человека* / Отв. ред. А. А. Сванидзе, П.Ю. Уваров. М., 2007. С. 60–69.
- ⁵ См.: *Бессмертный Ю.Л.* Предисловие // *Человек в кругу семьи: Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени* / под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 1996. С. 6–7.
- ⁶ См.: *Габдрахманов П.Ш.* Семейные традиции средневековых крестьян в отражении их родословных: (Фландрия XII в.) // *Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени* / под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 1996. С. 209–238; *Он же.* “Что в имени тебе моем?": Семья и имя во Фландрии XII–XIII вв. // *Человек в мире чувств: Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала нового времени* / под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 2000. С. 70–84; *Он же.* Средневековый зависимый в кругу своих предков и потомков // *Человек и его близкие на Западе и Востоке Европы* / под ред. Ю.Л. Бессмертного и О.Г. Эксле. М., 2000. С. 42–63; *Он же.* Имя, семья и *familia* во Фландрии XII – XIII вв.: К вопросу о социальных рамках частной жизни средневекового просто-

людина // Средние Века. М., 2001. Вып. 62. С. 120–136; *Он же*. Имя и счастье в средневековой Фландрии // Казус: Индивидуальное и уникальное в истории. М., 2002. Вып. 4 / Под ред. Ю.Л. Бессмертного и М.А. Бойцова. С. 26–44; *Он же*. Семейные обычаи имянаречения или о чем “молчали” генеалогии трибутариив в средневековой Фландрии” // *Homo Historicus: К 80-летию Ю.Л. Бессмертного*. М., 2003. Кн. 1. С. 677–711; *Он же*. Выбор имени в средневековой Фландрии (Некоторые предварительные итоги) // Именослов: Заметки по исторической семантике имени / сост. Ф.Б. Успенский. М., 2003. С. 201–208; *Он же*. Какими именами нарекали детей в Средние века: случай Фландрии // Неприкосновенный запас: Дебаты о политике и культуре. М., 2008. № 2 (58). С. 232–242; *Он же*. Образы власти в зеркале антропонимии алтарных трибутариив Фландрии XII–XIII вв. // Власть и образ: Очерки потестарной имагологии / отв. ред. М.А. Бойцов, Ф.Б. Успенский. СПб., 2010. С. 74–80; *Он же*. XII век в “антропонимической революции” на территории средневековой Фландрии // Средние века. М., 2013. Вып. 74 (3–4). С. 78–89.

⁷ Как известно, древнегерманские имена представляли собой двучленные имена – композиты, состоявшие из двух самостоятельных лексем (Arn–ulf). Каждая лексема имела определенное смысловое значение (Arn – орел, ulf – волк). Смысл лексем (число которых было ограниченным) группировался вокруг ценностных понятий: “сила”, “власть”, “дружба”, “слава”, “доблесть” и др. При этом смысловая палитра мужских и женских имен несколько различалась. См. об этом подробнее: *Габдрахманов П.Ш.* Имя и счастье С. 32–39; *Он же*. XII век в “антропонимической революции...” С. 80–82.

⁸ Вплоть до середины XVI в., до известных решений Тридентского собора, предписавших приходским священникам жестко увязывать имя крестимого ими младенца с церковным календарем, выбор имени новорожденного оставался результатом свободного волеизъявления его близких, прежде всего родителей.

⁹ Ведь алтарный трибутариат можно рассматривать как одну из форм религиозной жизни средневековых мирян.

¹⁰ Почти как по Й. Хейзинге: “ужасающее повседневное безбожие...”, “жизнь народа текла в привычном русле поверхностной религиозности при весьма прочно укорененной вере”, “не отмеченный благоговением уют повседневного существования...”, “недостаточно христианизированное народное восприятие...” и т.п. – См.: *Хейзинга Й.* Осень Средневековья: Исследование форм жизненного уклада и форм мышления в XIV–XV веках во Франции и Нидерландах / пер. с нидерл. М., 1988. С. 165; 191; 192 и др.

¹¹ Не входя непосредственно в число монашеской братии, алтарные трибутариив считались, тем не менее, “побратимыми” (*familiares*) с ней.

¹² См. подробнее: *Габдрахманов П.Ш.* “Открытая книга” или “Книга за семью печатями”? Загадки кодекса К 2556 (Регистр алтарных трибутариив аббатства св. Петра в Генте XIII века) // Люди и тексты. Исторический источник в социальном измерении. Сб. науч. ст. / отв. ред. М.С. Бобкова. М., 2011. С. 228–286; *Он же*. “Тронки – двойники” в регистре алтарных трибутариив аббатства св. Петра в Генте XIII века // Человек читающий: между реальностью и текстом источника. Сб. ст. / под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2011. С. 23–58; *Он же*. Родословные алтарных трибутариив аббатства св. Петра в Генте *между* текстами грамот и регистра // От текста к реальности: (Не) возможности исторических реконструкций. Сб. статей / Под ред. О. И. Тогое-

вой и И. Н. Данилевского. М., 2012. С. 71–111; *Он же*. “Игры” со временем в родословных описаниях алтарных трибутариев XII–XIII веков из аббатства св. Петра в Генде // Ретроспективная информация источников: Образы и реальность: Сб. статей по материалам конференции / под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского. М., 2013. С. 35–53.

¹³ См. подробнее: *Габдрахманов П. Ш.* Матрилинейные родословные церковных зависимых во Фландрии XII–XIII веков: мнимая реальность? // Восточная Европа в Древности и Средневековье: Мнимые реальности в античной и средневековой историографии: XIV Чтения памяти В.Т. Пашуто: Материалы конференции. М., 2002. С. 41–45; *Он же*. Странная *origo* Бруны: О самознании алтарных трибутариев в Эно XIII века // Казус – 2005. М., 2006. Вып. 7. С. 307–328.

¹⁴ См. об этом: *Габдрахманов П.Ш.* Станный средневековый свиток. Загадки описания алтарных трибутариев в аббатстве св. Петра в Генде XIII века. М., 2012. Кн. I.

Ю.П. Крылова

“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”,
ИЛИ ОБ ОТНОШЕНИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ
ВО ФРАНЦИИ XIV ВЕКА

УДК 94(4)375/1492”

В статье рассматривается вопрос возможностей и перспектив изучения средневекового источника с точки зрения истории повседневности. На примере дидактического сборника XIV в. (“Поучения дочерям рыцаря де Ла Тура”), состоящего из разнообразных историй, от библейских до автобиографических, Ю.П. Крылова анализирует изменение отношения к религиозным практикам во Франции XIV в., как это увидел сочинитель поучительного трактата. Автор источника специально не акцентирует внимание читателей на повседневном фоне описываемых им историй, однако, делает это невольно, сетуя на падение нравов его современников. Сведения о прошлом он черпает не только из книг, но и из воспоминаний родственников – отца и бабушки, показывая, что в его время повседневное удобство и комфорт стали цениться выше обязательного отправления всех религиозных обрядов.

Ключевые слова: Средние века, Франция, история повседневности, дидактика, религиозность, “Поучения дочерям рыцаря де Ла Тура”

Keywords: Middle Ages, France, history of everyday life, didactics, piety, “Book of the Knight of the Tower”

Историки, исследующие различные эпохи, расходятся во мнениях, в какой мере возможно (если вообще возможно) изучение материала с точки зрения истории повседневности. Особенно мучительные рефлексии это вызывает у медиевистов, которые, если и относятся к изучению истории повседневности Средних веков положительно, то видят данный процесс нередко с диаметрально противоположных точек зрения. Во многом позиция историка зависит от его узкой специализации и источниковой базы. Там, где историк Древней Руси, возможно, разведет руками, франковед, изучающий нарративные тексты, поставит многоточие, подразумевая под этим, что нужно искать методы, которые помогут “разговорить” источники по интересующей нас теме.

Мой практический опыт и источники, с которыми я работаю, дают надежду, что “qui quaerit, reperit”. Ниже будут проанализированы конкретные примеры, взятые из источника XIV в., в котором, как мне представляется, обнаруживается повседневное поведение в современном смысле этого понятия. Речь пойдет о

повседневном, неотрефлексированном отношении к религиозным практикам в позднесредневековой Франции, нашедшем отражение в дидактическом трактате этого времени.

В нашем привычном представлении Средневековье было насквозь пронизано религиозностью. Она была даже не частью жизни, а самой жизнью. Временами и особенно к концу Средних веков религиозность могла достигать обеих крайностей: как отрицания какого-нибудь христианского принципа, так и острейшего духовного переживания, сопереживания, подражания (например, Страстям Христовым). Имея в виду позднее Средневековье, Йохан Хейзинга писал о “жизни в привычном русле поверхностной религиозности при весьма прочной вере”, а также о “трезвом, не отмеченном благоговением уюте повседневного существования”¹. На первый взгляд, высказывания представляются полемичными, однако то, о чем пойдет речь ниже, вполне можно вписать в концепцию нидерландского историка.

Текст французского моралиста XIV в. Жоффруа де Ла Тура Ландри – дидактическое сочинение, в котором, как и в других средневековых текстах, разумеется, не ставилась задача фиксации повседневной реальности, но в поучениях, особенно позднесредневековых, когда они становятся в каком-то смысле “интеллектуально-авторскими”, присутствует достаточное количество “оговорок”, личных мнений и впечатлений, суждений, являющихся результатом наблюдений и последующей рефлексии над окружающей автора повседневной жизнью. В “Поучении дочерям рыцаря де Ла Тура”² (1372) есть примечательные высказывания автора, адресованные его дочерям. Они отражают отношение современников к религиозным практикам, прежде всего в благородной среде во Франции второй половины XIV в., а вместе с ним – и родительский взгляд на необходимую меру выполнения детьми религиозных установлений. Все это автор нередко дополняет высказыванием собственного мнения по тому или иному поводу.

“Поучение дочерям” Жоффруа де Ла Тура Ландри³ – это сборник разнообразных историй, многие из которых можно охарактеризовать как *exemplum* – жанр, названный одним из исследователей (С. Батталья) “Библией повседневной жизни”⁴. *Exemplum* интересны, в частности, тем, что в них дается описание обыденного и привычного положения вещей, наряду с рассказами о столкновении героев с силами потустороннего мира. Например, в одной из историй Жоффруа рассказывает о святом Мартине Турском и его помощнике святом Брисе. Последний “увидел дьявола, который

записывал всех женщин и мужчин, переговаривающихся во время службы”⁵. Святого Бриса рассмешило то, что свиток у чертенка был мал, а болтунов много, и, уцепившись зубами за пергамен, он пытался его растянуть. Делал это он так усердно, что ударился головой о стену⁶. Источник, из которого Жоффруа де Ла Тур почерпнул эту историю, неизвестен. Он мог услышать ее и в проповеди, и от своих помощников, которые помогали ему с подбором материала для книги, тем более что жизнь святого Мартина Турского проходила в краях, где были расположены земли Жоффруа де Ла Тура. Однако очевидно, что возникновение подобных историй происходило не на пустом месте, и включение их, к примеру, в церковную проповедь требовалось, несомненно, из-за отсутствия благоговейной тишины, необходимой во время службы. Отчасти этот факт подтверждает другая история Жоффруа, в которой один “святой человек” увидел, как по разговаривающим во время мессы прыгают маленькие чертики: “они сидели в каждом ухе у болтунов, такие черные и очень страшные, и болтали между собой... они прыгали по головным уборам и украшениям дам, как маленькие птички, прыгающие с ветки на ветку”⁷. Сюжет об обстановке в храме, не соответствующей мессе, весьма популярен и часто встречается у средневековых авторов, что свидетельствует о непреходящей актуальности темы. Любопытно, как Жоффруа заканчивает историю о святом Мартине Турском. Хотя черт записывал и мужчин, и женщин, разговаривающих в церкви, святой обратился с проповедью все же именно к женщинам, чтобы “сказать, какой это великий грех болтать и переговариваться во время мессы”⁸. Устами своего героя Жоффруа дает понять читателю, что винит в разговорах больше женщин, втягивающих в этот грех своих спутников. Похоже, что месса им еще менее интересна, чем мужчинам. Хотя мы и не можем исключить того факта, что здесь имеет место особенность жанра поучения для женской аудитории, нежели представления автора о характерных гендерных чертах.

Само развитие сюжета, как и авторская стилистика, нередко показывают нам, что то или иное поведение героев не является уникальным, выбивающимся из привычного положения вещей казусом (хотя казусов, разумеется, тоже достаточно). Так, Жоффруа делится историей об одном рыцаре и даме, которые любили по утрам спать допоздна, а потому пропускали мессу. А поскольку приход был в их владениях, то без них не начинали службу. Однажды в воскресный день они известили, чтобы их ждали, но появились лишь в полдень, и священник не дерзнул служить мессу, из-за чего пострадали добрые люди, добавляет автор⁹. В на-

зидательном заключении к этой истории автор говорит, что если вы нерадивы, то лучше вообще не слушать мессу, чем чтобы из-за вас пострадало чужое благочестие¹⁰. Личное мнение автора мы пока оставим в стороне (хотя и оно немаловажно), но уже по приведенным историям, а точнее, по описанию в них того повседневного фона, в рамках которого происходит некое "чудо", можно составить представление об отношении его героев к богослужебной практике. Оказывается, они спокойно разговаривали в церкви во время службы, а могли и вовсе туда не прийти, что недовольно констатирует автор. Но Жоффруа де Ла Тур – не профессиональный моралист, которому пристало отмечать порочность современников, а обыкновенный отец семейства. Раз ему не нравится то, что он наблюдает вокруг, значит, в нем воспитали иное отношение к храму и церковной службе. И мы убедимся в этом, когда в книге речь пойдет о его бабушке Оливии де Белльвилль, самой благочестивой, по его словам, женщине, которую он знал¹¹. Однако он не запугивает читательниц, утверждая, что, судя по неблагочестивому поведению окружающих, грядут последние времена. У его дочерей впереди вся жизнь, и ему важно научить их отделять хорошее от дурного.

Особое внимание в трактате уделяется поведению дам, что неудивительно. Как уже говорилось выше, в этом нашла отражение специфика поучения, предназначенного женщинам – дочерям и другим читательницам. Так, из одного эпизода мы узнаем, что некая богатая дама не желала надевать в церковь дорогое платье, поскольку там не будет "никого из высокопоставленных лиц". "Господь и священники видят её каждый день, а те – нет", – говорила она¹². Другая подолгу одевалась, заставляя прихожан ждать себя¹³. Логично предположить, что наряжалась дама не ради Господа, поскольку своим поведением задерживала начало церковной службы. В этой связи не случайно бытовала пословица и, полагаю, также не случайно Жоффруа приводит ее в книге: "когда дамы, наконец, поднимутся, причешутся, украсят себя и налюбуются в зеркало, процессии уже пройдут и мессы будут спеты"¹⁴. Отметим попутно, что пословицы, и шире – фольклор, весьма интересный источник для анализа в рамках истории повседневности, и не только Нового и Новейшего времени. В них слышны отзвуки голосов людей прошлого с их отношением к повседневному поведению современников. Благодаря этому источнику возможно составить представление об их жизненных ценностях. Приведенная выше пословица становится квинтэссенцией историй Жоффруа де Ла Тура. С ее помощью мы можем подтвердить

не только издавна существовавшую и распространенную женскую склонность к внешней красоте (в противном случае, пословица бы не родилась), но и отношение к ней более ответственных и благочестивых людей – очевидно, мужчин¹⁵.

Подобное легкомысленное отношение к религиозным практикам автор фиксирует и в других историях, например, касающихся паломничеств к святым местам. Так, одна юная дама ради общения с влюбленным в нее оруженосцем уговорила мужа отпустить ее в паломничество. В пути они мило беседовали, а не молились, замечает автор, по приезде же на место и вовсе любовно переглядывались во время службы¹⁶. В другой истории Жоффруа прямо говорит, что некая группа дам и рыцарей отправилась в паломничество к святому отшельнику больше ради праздника, чем ради его святости¹⁷. Обычно подобные обстоятельства являются лишь фоном или рамкой для некоего морализаторского вывода, необходимого автору: например, что нужно любить мужа, поскольку он дан Богом. Об этом говорится в первой из упомянутых выше историй. Автор, таким образом, не акцентирует свое внимание на фиксируемом им повседневном фоне, хотя в подобных историях можно было бы ожидать наставления о том, что грешно отправляться в святые места с блудными мыслями в голове. Однако он размышляет о другом, а нам позволяет воспользоваться описанным им повседневным контекстом, из которого есть возможность извлечь интересующие нас бытовые подробности.

Точка зрения самого автора также представляется немаловажной при оценке повседневного благочестия в той среде и эпохе, о которой он повествует. Жоффруа пишет дидактическое сочинение, где необходимы нравоучительные выводы из сказанного, что автор и делает, заключая каждую историю пассажем вроде “а потому вы (не) должны”. Однако его ничто не обязывает, даже закон выбранного жанра, излагать собственные рефлексии, вызванные рассказанной историей. Тем не менее, он не отказывает себе в этом удовольствии, к счастью историка, пытающегося услышать отзвуки повседневности в источниках. Размышляя об отношении к Богу и религиозным практикам, Жоффруа отмечает: “много в мире спящих и ленищихся совершать и слушать Божью службу”¹⁸. “Я думаю, – говорит он в другом месте, – что нынче мало женщин, слушающих, по меньшей мере, три мессы (*messes*), их вполне удовлетворяет и одна; сколь малую любовь и почитание они испытывают к Богу”¹⁹. В конце книги он развивает свою мысль: “Я думаю, что сегодня милосердие и святая служба женщин редки в этом мире, в нем много тех, кто более склонен следовать

свету и нравиться ему больше, чем Богу; ибо они больше хлопчут о нарядах, чтобы завоевать больше взглядов зевак...; они поступили бы лучше, если бы приложили усердие к тому, чтобы прийти послушать службу и благочестиво, без посторонних мыслей помолиться, каковое великое усилие они прикладывают, причесываясь, наряжаясь и слушая шутки глупцов"²⁰. Ключевым в подобных высказываниях является слово "*aujourd'hui*" (сегодня, нынче, теперь), – иначе говоря, автор констатировал то, что происходило на его глазах, здесь и сейчас, с окружающими его людьми, а не когда-то в глубокой древности с библейскими героями. О прошлых, хотя и не столь отдаленных временах, он рассуждает не на пустом месте. От отца он слышал, что еще "сорок лет назад" все было по-другому²¹. Его бабушка, воспоминаниям о которой он посвящает большую главу, "вела поистине святую жизнь"²². Задача автора дидактического сочинения состоит не в фиксации повседневной реальности, а в поучении дочерей, однако мы видим, что Жоффруа де Ла Тур мимоходом это делает, с прискорбием отмечая как моралист малую благочестивость многих людей его времени. Причем он не просто констатирует общеизвестные, казалось бы, истины, но приводит свои размышления как результат собственных наблюдений и глубоких раздумий: "я думаю", "мне кажется", – пишет он. Надо отметить, что он не подвергал сомнению веру своих современников, но лишь указывал на отсутствие или сокращение внешних проявлений их благочестия, когда удобство в повседневных действиях начало цениться выше, чем строгое соблюдение религиозных установлений. Постоянный страх посмертного воздаяния стал отходить на второй план, уступая место земным сиюминутным желаниям. Причем, если он пишет, к примеру, что во времена его отца общество относилось менее терпимо к недостойному поведению женщин, чем теперь (т.е. мы наблюдаем развитие представлений в обществе), то лучшие времена благочестия, с его точки зрения, остались в далеком прошлом, и "сегодня многие обращают сердце скорее к миру и плотским удовольствиям, нежели к Богу"²³.

Жоффруа де Ла Тур исходит из реалий своего времени, и назидания его кажутся удивительно мягкими при сравнении с поучительными текстами предыдущих эпох. Он снисходителен к дочерям: "Если вы не можете поститься три дня в неделю, по крайней мере, поститесь в пятницу в честь Крови и Страстей Господних... если вы не можете поститься, питаясь хлебом и водой, то, по крайней мере, не ешьте животную пищу"²⁴. Разумеется, не будем забывать, что он посвящал трактат дочерям, и можно было бы от-

нести его мягкость на счет нежного возраста своих читательниц. Но, во-первых, в поучении присутствуют главы и на “взрослые” темы, из которых можно предположить, что автор рассчитывал, что книга пройдет с дочерьми по всей жизни. Во-вторых, в последующих главах трактата (а упомянутая фраза – из начала книги) он обращается уже к более широкому кругу читателей, которые, как мы знаем, с признательностью восприняли поучение, возможно, именно благодаря терпимости автора²⁵. Если подобные “наставления” стали возможны в строгом дидактическом жанре, то, очевидно, они были уже неотделимы от своего времени. Религиозные практики должны были меняться под влиянием нового отношения к ним людей, их новых взглядов и интересов. Необычайная популярность книги Жоффруа де Ла Тура на протяжении последующих веков это подтвердила.

В данной работе передо мной не стояла задача всесторонне показать процесс изменения отношения к религиозным практикам на протяжении веков, как в широких кругах – или, по крайней мере, в благородной среде – утомительному благочестию стали предпочитать “трезвый, не отмеченный благоговением уют повседневного существования”. Я привела лишь несколько наглядных примеров из одного средневекового источника, чтобы с их помощью показать возможности и перспективы исследований в русле истории повседневности. Той истории повседневности, которую интересует, не то, сколько раз в день посещали церковь, а почему к XIV в. вместо трех служб в день многие стали слушать только одну; почему в паломничество некоторые теперь отправлялись, чтобы “развлечься”, хотя еще в предыдущем столетии к святым местам могли идти босыми, сняв с себя светскую одежду и регалии; почему, в целом, повседневное удобство и комфорт стали цениться выше обязательного отправления всех религиозных обрядов. В попытке ответить на эти вопросы нам могут помочь исторические исследования повседневных средневековых практик взамен уже “немодных” в сегодняшней науке описаний нюансов бытовой стороны жизни, имеющих нынче лишь вспомогательное значение.

Для адекватного рассмотрения той или иной темы с точки зрения современной истории повседневности необходимо, на мой взгляд, во-первых, использовать для исследования широкий комплекс источников. На одном или двух текстах всесторонне изучить тот или иной вопрос в рамках истории повседневности не представляется возможным, поскольку повседневность сама

по себе не осознается и специально не фиксируется. Авторы отмечали скорее разрыв привычного течения событий, т.е. казус. Именно поэтому для достижения цели необходимо расширить источниковое поле. Во-вторых, представляется важным сужение исследовательской проблемы и изучение ее на источниках одного времени. Хорошо иллюстрирует этот тезис сюжет изменений в отношении к духовным лицам на рубеже позднего Средневековья и раннего Нового времени. Со второй половины XIV в. до начала XVI в., то есть за 150 лет, настроения в источниках – даже близкого жанра и вышедших из одной среды – существенно меняются. Становится возможным открыто давать совет держаться от священников подальше, а к началу XVI в. и вовсе их высмеивать. Понять, как относились к духовенству на рубеже двух эпох, представляется весьма затруднительным. Кроме того, в позднее Средневековье в массовом количестве появляются авторские тексты, в которых нередко проявляется индивидуальная точка зрения, отличная от традиционной по тому или иному вопросу. Поэтому для исследователей-медиевистов становится насущным поиск подобных источников, посвященных близкой теме. Таким образом, именно сужение темы при расширении источниковой базы представляется залогом успешного исследования повседневных практик Средневековья.

¹ Хейзинга Й. Осень Средневековья. Исследования форм жизненного уклада и форм мышления в XIV и XV веках во Франции и Нидерландах. М., 2002. С. 209.

² Le Livre du Chevalier de La Tour Landry pour l'enseignement de ses filles. / Ed. A. de Montaiglon. P., 1854.

³ Подробнее о тексте см.: Крылова Ю.П. Автор и общество в позднесредневековой Франции: “Книга поучений дочерям” Жоффруа де Ла Тура Ландри. М., 2014. С. 117–255.

⁴ Цит. по: Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 2007. С. 302.

⁵ Le Livre. P. 65.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid. P. 63.

⁸ Ibid. P. 65.

⁹ Ibid. P. 66.

¹⁰ Ibid. P. 69.

¹¹ См. гл. 127.

¹² Ibid. P.58.

¹³ Ibid. P. 70. Ср. выше с историей о паре, задерживающей службу, из-за того, что они любили поспать утром.

¹⁴ Ibid. P. 210.

- ¹⁵ См. об этом: *Крылова Ю.П.* “Ты плохо меня создал, я сделала себя лучше...”. (Мужской взгляд на украшение женской внешности, XIV в.) // *Социальная история* – 2003. М., 2003. С. 80–89.
- ¹⁶ *Le Livre*. P. 73–74.
- ¹⁷ *Ibid.* P. 63.
- ¹⁸ *Ibid.* P. 210.
- ¹⁹ *Ibid.* P. 72–73.
- ²⁰ *Ibid.* P. 209–210.
- ²¹ *Ibid.* P. 226.
- ²² *Ibid.* P. 274.
- ²³ *Ibid.* P. 73.
- ²⁴ *Ibid.* P. 15. Этот пассаж так же может свидетельствовать о том, что в повседневной практике постились не все, и что даже по пятницам на столе были не только хлеб и вода.
- ²⁵ О судьбе поучения в читательском кругу см.: *Крылова Ю.П.* “Эта книга моя...”. Владельцы и читатели “Книги поучений дочерям” Жоффруа де Ла Тура Ландри // *Средние века*. № 70 (4). М., 2010. С. 130–148.

О.И. Тогоева

ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕСЕЧЕНИЯ

УДК 94(4)“375/1492”

Статья посвящена проблеме соотносимости истории повседневности и истории права, общего и различного в их проблематике, возможности использования правовых текстов для воссоздания деталей быта и частной жизни людей прошлого. Автор приходит к выводу о необходимости учитывать при анализе данного комплекса проблем особенности источниковой базы и методы работы с ней, соотношение общего контекста и частных случаев и, как следствие, важность микроисторического анализа в подобных работах.

Ключевые слова: история права, история повседневности, частная жизнь, методы источниковедения, казус, контекст, микроистория.

Key words: history of law, history of everyday life, private life, textual criticism, casus, historical context, microhistory.

В 2000 г. в издательстве РГГУ вышла коллективная монография “Человек в мире чувств”¹. Она стала второй частью большого научного проекта Ю.Л. Бессмертного, направленного на изучение истории частной жизни и повседневности², и именно в этой книге была опубликована моя по-настоящему первая статья, посвященная особенностям средневекового правосознания³.

Я до сих пор считаю данный текст весьма удачным. Практически без изменений в качестве одной из глав он вошел в мою монографию, изданную несколькими годами позже⁴. И в какой-то степени успех этой статьи, как мне представляется, оказался связан как раз с тем, что в ней удалось совместить два направления исследований – историю права и историю повседневности. Это действительно был рассказ о “человеке в мире чувств”: о его восприятии тюрьмы и суда, пытки и самого института признания, своего тела и души, о его понимании того, что такое страдание, виновность, дружба и даже любовь.

Все эти вопросы были рассмотрены в статье сквозь призму права, с использованием такого интересного, но достаточно редкого в исследовательской практике медиевистов источника, как судебные протоколы, сохранившие для нас признания средневековых преступников, их полемику с судьями, а также собственно правовые нормы, существовавшие во Франции на протяжении XIII–XV вв.

Сомнения в возможности использования подобных текстов при изучении истории повседневности (а речь шла именно о повседневности, пусть даже и не самой рядовой) пришли значительно позднее выхода нашего сборника из печати. И связаны они были прежде всего с *источниковедческой* стороной проблемы, с осознанием некоторой, если угодно, неполноценности такого типа документов, как судебные приговоры.

Проблема, собственно, заключается в том, что информацию, которую предоставляют нам данные источники, нельзя назвать просто фрагментарной⁵. Хуже то, что она *a priori* является *отредактированной*, прошедшей через руки писцов, присутствовавших на заседаниях; самих судей, контролировавших не только следствие по уголовным (или гражданским) искам, но и письменную фиксацию принятых по ним решений; наконец, судебных секретарей, отвечавших за составление регистров уже рассмотренных дел. Именно эти тексты и становятся в результате нашими основными источниками по истории средневекового правосознания, и мы обязаны учитывать в своей работе их сугубо *авторский* характер. Иными словами, средневековые судебные протоколы ни в коем случае нельзя назвать беспристрастной констатацией фактов: это отнюдь не стенограмма заседаний, состоявшихся в далеком XIV или XV в. Скорее, мы имеем дело с *интерпретацией* этих фактов и не можем рассчитывать на полную объективность полученной информации – как не можем на ее основании делать и какие-то обобщающие выводы⁶.

Вот почему удачу своей первой статьи я связываю с особенностями конкретного источника, на котором был основан мой анализ, – “Уголовного регистра Шатле”, чей авторский характер (характер *выборки* прежде всего) я понимала уже на тот момент⁷. И, как я считаю и теперь, только при осознании данного факта (*необъективности* информации, предоставляемой нам средневековыми судебными документами) и возможно изучение истории повседневности применительно к истории права.

Таким образом, проблема источников – первое, на что я хотела бы обратить особое внимание. С материалами судебной практики, как, впрочем, и с любым правовым текстом, следует обращаться предельно аккуратно. Необходимо прежде всего понимать, *зачем* создавался тот или иной документ, какие цели преследовал его автор, каково было его *личное* отношение к описываемым событиям. Решению именно этой проблемы оказалась в большой степени посвящена моя монография «“Истинная правда”: Языки средневекового правосудия», главным итогом которой стал вывод

о том, что применительно к судебным протоколам (в том числе, к признаниям обвиняемых) мы чаще всего имеем дело с *сознательным* искажением действительности со стороны судей и их секретарей – в угоду самым разным, личным или же групповым, интересам: процессуальным, правовым, политическим, религиозным. И изучаем мы не факты, а их авторскую интерпретацию.

Означает ли это, что отныне я полагаю совершенно невозможным изучение истории повседневности на правовом материале? На этот вопрос ответить крайне сложно.

В определенном смысле, с учетом описанных выше особенностей источниковой базы, это, безусловно, возможно. Если говорить о сугубо авторских правовых текстах – авторских в буквальном смысле этого слова – то применительно к истории повседневности первыми, конечно, следует назвать *выборки* судебных дел, созданные непосредственно в то время, когда эти дела рассматривались. “Уголовный регистр Шатле” Алома Кашмаре, с этой точки зрения, представляет собой идеальный вариант, поскольку в данном случае мы получаем индивидуальный взгляд как на повседневность средневекового суда, так и на повседневную жизнь преступного мира. Сюда же я бы отнесла и более ранние выборки – например, регистры французских аббатств, обладавших правом высшей юрисдикции, созданные в конце XIII – первой половине XIV в.⁸, или регистр уголовных дел Парижского Парламента первой половины XIV в., составленный секретарями суда Этьеном де Гиеном и Жеффруа де Маликорном⁹.

К этой группе источников логично примыкают и “Дневники” секретарей по гражданским делам Парижского Парламента Николая де Бая и Клемана де Фокамберга первой половины XV в.¹⁰ Несомненно, в данном случае следует учитывать, что в опубликованном виде эти тексты являются произведением (выборкой) не самих авторов, но их издателя, Александра Тюэте¹¹. Однако, как справедливо отмечает С.К. Цатурова, именно этим двум секретарям Парламента был свойственен в высшей степени индивидуальный подход к ведению регистров, которые по стилю действительно напоминали личные дневники или мемуары¹². Иными словами, из каждодневных записей Н. де Бая и К. де Фокамберга мы можем почерпнуть информацию не только по судебным решениям, но и по повседневной жизни такого важного средневекового судебного учреждения как Парижский Парламент.

Однако при чтении этих выборок судебных дел – и это второй момент, на который я бы хотела обратить внимание, – сразу же

возникает еще один вопрос. Какую именно историю мы изучаем на основании подобных текстов?

Рассмотрим, к примеру, одно из дел, записанных Аломом Кашмаре в “Уголовном регистре Шатле”¹³. Речь в нем идет о некоем Рено де Сен-Марке, арестованном по подозрению в краже лошади. Из достаточно подробных показаний обвиняемого мы узнаем, что изначально тот работал в винограднике, затем завербовался в наемники, а после вел “бродячую жизнь в Париже” (*il a esté sans maistre et vacabond parmi la ville de Paris*). Иск против него подал королевскому прево его бывший хозяин, и на пытке Рено признался в многочисленных кражах, за что был приговорен к повешению “как закоренелый вор и предатель своего господина” (*comme très-fort larron et traître de son maistre*)¹⁴.

С одной стороны, в данном случае мы, безусловно, имеем дело с историей повседневности: с весьма насыщенной событиями жизнью рядового средневекового обывателя, успевшего побывать и наемным рабочим, и солдатом, но под давлением обстоятельств превратившегося в преступника. С другой стороны, тот же спектр вопросов (происхождение этого человека, его выбор занятий, условия его жизни, его отношения с окружающими) мы можем рассматривать как составную часть (вернее, как объект исследования) социальной истории. И, наконец, мы можем найти данному казусу сугубо правовое применение, используя его, к примеру, в исследовании, посвященном пониманию предательства в средневековой Франции¹⁵.

Возьмем другой пример – описание исключительно холодной зимы 1408 г., данное в “Дневнике” Николя де Бая. Морозы стояли в тот год столь сильные, что на отопление Парижского Парламента не хватало дров, а чернилами невозможно было писать. Затем лопнувший на Сене лед сломал мосты, и работа суда оказалась полностью парализована: утром 31 января на службу не явились практически все чиновники, за исключением первого президента, нескольких советников и самого секретаря по гражданским делам¹⁶.

Подробный и весьма живописный рассказ Николя де Бая касается, на первый взгляд, прежде всего повседневной жизни французской столицы. Однако в то же самое время, как пишет С.К. Цатурова, данная информация используется автором, чтобы подчеркнуть, что даже в таких трудных условиях органы власти продолжали функционировать, исполняя свое предназначение¹⁷. Следовательно, нам стоит задуматься над тем, что сами чиновники воспринимали Парижский Парламент как сложившийся, зрелый организм уже в начале XV в., и, таким образом, вести речь об

институциональной истории Средневековья, а вовсе не об истории повседневности.

То же самое относится и к многочисленным описаниям прогулов заседаний, которые позволяли себе чиновники уголовных и гражданских судов в Париже XIV–XV вв., будь то королевская тюрьма Шатле или Парламент¹⁸. Именно судебные протоколы, сколь формализованы они ни были, доносят до нас подобную, весьма ценную информацию о повседневной жизни этих людей, об их отношении к собственной деятельности. Тем не менее, и она может быть интерпретирована в рамках институциональной истории или, к примеру, использована в просопографических исследованиях. А интереснейшие данные о формировании и существовании банд профессиональных воров – об их образе жизни, тайном языке и жестах, особом стиле в одежде, об их любовных и дружеских связях, местах обитания и маршрутах перемещения по стране¹⁹ – мы в равной степени можем применить в работах и по социальной истории, и по истории повседневности, и даже по истории французского языка...

Иными словами, что же такое собственно история *повседневности* Средневековья? Особая область исторического знания или, быть может, лишь некий общий информационный контекст, из которого медиевисты черпают сведения по интересующим их более узкоспециальным проблемам? На сегодняшний день лично мне сложно дать внятный ответ на данный вопрос. И сложность эта связана с еще одним обстоятельством, на котором я хотела бы остановиться.

Следует хорошо понимать, на решение каких *исследовательских задач*, на раскрытие каких научных проблем должна быть направлена информация по истории повседневности, которую мы добываем из различных, в том числе правовых, источников, а для этого – прежде всего задуматься, не является ли такая информация сугубо *описательной*, т.е. предполагающей совершенно позитивистскую (пусть и в самом лучшем значении этого слова) манеру изучения прошлого и его презентации. Это может относиться и к рассказу Николя де Бая о том, что зимой 1408 г. в Парижском парламенте кончились дрова, и к рассказу Алома Кашмаре о том, что при продаже краденых вещей профессиональные парижские воры особым образом терли кончик носа²⁰.

Вне всякого сомнения, и в том, и в другом случае мы имеем дело с информацией – причем весьма любопытной – по истории повседневности средневековой Франции. Какую проблему, однако, мы можем поставить и рассмотреть на этом материале? Не сведется ли наш анализ к простому пересказу ставших извест-

ными нам фактов? Ведь *описание* какой-то истории, тем более, *единичного* казуса еще не может быть названо полноценным исследованием по истории повседневности.

Данное наблюдение касается в том числе и судебных казусов из истории западноевропейского Средневековья. Как мне представляется, наиболее перспективными, с точки зрения истории повседневности, оказываются здесь, безусловно, *частные* (семейные, дружеские, профессиональные) конфликты. Именно они – а не существенно превышающие их по количеству (что характерно для французских судебных архивов XIV–XV вв., т.е. периода Столетней войны) дела о конфликтах военных и политических²¹ – дают нам материал по истории повседневности, а также по истории частной жизни. Супружеская любовь и супружеская неверность, неразделенные чувства, месть, обида, способы разрешить конфликты “частным” образом, не прибегая к помощи судебных инстанций, – вот о чем мы читаем в судебных регистрах. *Как* все эти вопросы понимались средневековыми обывателями, *чем* для них была любовь, дружба, ненависть – вот что мы, как мне кажется, действительно можем изучать на материале правовых текстов, протоколов судебной практики²².

Вне всякого сомнения (и это отдельный и не менее важный момент), для того, чтобы просто *увидеть* эти маленькие зарисовки из повседневной жизни людей Средневековья, необходимо прежде всего добраться до самих судебных архивов. Лишь длительная и последовательная работа в них может в результате привести к тому, что разрозненные казусы, записи без конца или без начала, сложатся в некую связную, более или менее репрезентативную картинку²³...

Встречаются, конечно, и совсем безнадежные ситуации, когда тот или иной судебный казус является *абсолютно* уникальным, и никакой – правовой, политический или религиозный – контекст для него создать оказывается невозможно. Одним из наиболее ярких примеров такого исследовательского “тупика” можно считать единственное известное на сегодняшний день средневековому уголовному делу о преследовании проститутки-трансвестита Джона Райкнера в Лондоне конца XIV в.²⁴ Ни судебные чиновники, арестовавшие этого человека и допросившие его об обстоятельствах его непростой жизни, ни современные историки не были в состоянии представить исчерпывающее объяснение подобного феномена. Для издателей и весьма небольшого числа западноевропейских исследователей этого судебного документа наиболее очевидной показалась его интерпретация в рамках гендерной истории²⁵.

В то же время, с моей точки зрения, его позволительно рассматривать и в рамках истории повседневности (изучения проблем городской проституции), и в рамках истории права (исследования по регламентации наказаний за сексуальные преступления), и даже в рамках экономической истории, учитывая, что продажей собственного тела Джон Райкнер зарабатывал себе на жизнь²⁶.

Проблема, однако, заключается в том, что данный казус в любом случае остается пока единичным, и нам не с чем его сравнить, чтобы ответить хотя бы на один вопрос: насколько *уникальной* для Средневековья была описанная в нем ситуация.

Но даже если подходящий контекст и удастся сформировать путем планомерного изучения многочисленных судебных регистров и история одного конкретного иска предстает на фоне ряда однотипных дел, подобное исследование все равно рискует остаться фрагментарным, поскольку мы никогда не узнаем *обо всех без исключения* случаях разрешения такого рода конфликтов²⁷. Безусловно, на нынешнем этапе развития исторической науки фрагментарность наших знаний о прошлом уже не является какой-то особой проблемой, скорее, она превратилась в данность. Однако вопрос, может ли рассказанная таким образом история стать полноценным исследованием по истории повседневности, остается открытым.

Впрочем, насколько можно судить, в среде наших западных и, в частности, французских коллег этот вопрос не ставится в принципе. С момента публикации исследования Бронислава Геремека о парижских маргиналах ситуация практически не изменилась²⁸. Книги, которые вышли в самые последние годы, продолжают именно эту, отчасти позитивистскую, линию описания жизни городских низов на основании судебных материалов. Это – истории о бедняках и маргиналах в Средние века²⁹, о шутах и распутниках³⁰, о сводниках и проститутках³¹. Исключением могла бы стать работа Изабель Матье, посвященная, как было заявлено в аннотации, “повседневной жизни”, вернее, “повседневной активности” (*activité quotidienne*) суда в Анжу и Мене³². Однако и она на проверку оказалась исследованием по институциональной истории и по истории формирования обычного права в Средние века, т.е. сочинением, весьма далеким от образцовых, с этой точки зрения, “Монтаю” или “Ведьмы из Жасмена” Эммануэля Ле Руа Лядюри³³.

Не менее показателен и другой пример. С конца ноября 2012 г. по начало марта 2013 г. в Париже, в музее Клюни, прошла выставка, посвященная азартным играм в обществах Древнего мира и Средневековья. На ней были представлены редчайшие экспонаты: колоды карт (игральных и гадательных), наборы шашек,

шахмат, костей и многое другое – включая подробные описания известных нам или уже забытых старинных игр, позаимствованные из текстов той или иной эпохи, а также миниатюры, вышивки и гравюры, на которых остался запечатленным сам процесс игры³⁴. Эта экспозиция стала прекрасной иллюстрацией на тему истории повседневности, однако ни в одном из сопровождавших ее пояснений не было сказано ни слова о том, что в средневековой Франции, к примеру, увлечение азартными играми рассматривалось как уголовное преступление и наказывалось изгнанием из города, а в случае рецидива – смертной казнью³⁵. Кроме того, “территория игры” (т.е. любые таверны и кабаки, а также поля и луга за городом или вокруг деревни) очень часто оказывалась местом, которое само по себе провоцировало другие, более тяжкие преступления – оскорбления, членовредительство или даже убийства³⁶. Устроители выставки обошли эти вопросы полнейшим молчанием и, изучив и процитировав огромное количество текстов различных эпох, посвященных азартным играм, не обратили ни малейшего внимания на королевские ордонансы или на иные правовые документы, которые также могли многое рассказать об этой стороне повседневной жизни средневекового общества²³...

* * *

Подводя итог сказанному, я должна чистосердечно признаться в том, что на сегодняшний день вопросов у меня остается больше, чем ответов. Можно ли, к примеру, утверждать, что история повседневности ограничивается исключительно историей частной жизни? Очевидно, нет, ведь история повседневности по определению должна быть значительно шире и охватывать самые разные сферы человеческой деятельности. Но как далеко в таком случае простираются ее границы? Какие проблемы она должна решать? Не превратятся ли подобные исследования в обычный пересказ прочитанного и как можно этого избежать?

Все это – открытые для меня вопросы. Но на них очень хотелось бы когда-нибудь получить ответы...

¹ Человек в мире чувств. Очерки по истории частной жизни в Европе и некоторых странах Азии до начала Нового времени / под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 2000.

² Первой частью проекта стало издание: Человек в кругу семьи. Очерки по истории частной жизни в Европе до начала Нового времени / Под ред. Ю.Л. Бессмертного. М., 1996. Третья часть, посвященная проблеме индивидуального

понимания счастья людьми Средневековья и Нового времени, была опубликована уже после смерти Ю.Л. Бессмертного: Казус: Индивидуальное и уникальное в истории / Под ред. Ю.Л. Бессмертного и М.А. Бойцова. М., 2002. Вып. 4. С. 13–134.

³ Тогоева О.И. В ожидании смерти: молчание и речь преступников в зале суда (Франция, XIV век) // Человек в мире чувств. С. 262–302.

⁴ Тогоева О.И. “Истинная правда”: Языки средневекового правосудия. М., 2006. С. 17–53.

⁵ В частности, при анализе права и судопроизводства Северной Франции XIII–XV вв. следует изначально учитывать, что далеко не все архивы сохранились до нашего времени. Если, к примеру, уголовные регистры Парижского парламента за этот период действительно дошли до нас в более или менее полном объеме, то из всех архивов королевского прево Парижа мы располагаем лишь *три* сборниками документов. Первый из них – “Уголовный регистр Шатле” за 1389–1392 гг., составленный секретарем суда Аломом Кашмар: Archives Nationales de France. Y 10531; Registre criminel du Châtelet de Paris du 6 septembre 1389 au 18 mai 1392 / Ed. par H. Duplès-Agier. 2 vol. P., 1861–1864. Второй – список заключенных, помещенных в Шатле с 14 июня 1488 по 31 января 1489 г., в котором имена этих людей (2146 мужчин и 367 женщин) сопровождаются очень краткими описаниями обвинений, выдвинутых против них: Archives Nationales de France. Y 5266^A. Наконец, в 1982 г. были найдены фрагменты еще одного списка заключенных Шатле – за 24 апреля – 24 мая 1412 г. Шесть листов, содержащих этот перечень, в XV в. использовали для переплета печатной книги, и таким образом они сохранились до наших дней. Обнаруживший их переплетчик Дж.Р. МакКлуркин преподнес свою находку в дар библиотеке Калифорнийского университета, и в 1999 г. они были, наконец, изданы: *Gauvard C., Rouse M. et R., Soman A. Le Châtelet de Paris au début du XV^e siècle d’après les fragments d’un registre d’écrout de 1412* // Bibliothèque de l’Ecole des Chartes. 1999. Т. 157. P. 565–606. За исключением указанных документов от средневековых архивов Шатле не сохранилось более ничего, что крайне затрудняет изучение истории данного учреждения. Несколько более полной информацией об этой королевской тюрьме мы располагаем, лишь начиная с середины XVII в., поскольку в архиве префектуры полиции Парижа хранятся списки заключенных Шатле за 1651 и 1669–1790 гг.: Archives de la Préfecture de police de Paris. A^B 135, A^B 136 и далее.

⁶ К сходному выводу пришла в свое время на материале писем о помиловании Нагали Земон Двис. Не случайно ее монография называлась “Байки из архивов”: *Davis N.Z. Fiction in the Archives. Pardon Tales and their Tellers in the Sixteenth-century France*. Stanford, 1987. Той же проблеме была посвящена статья французского историка Пьера Брауна: *Braun P. Le valeur documentaire des lettres de rémission* // La faute, la répression et le pardon. Actes du 107^e congrès national des sociétés savantes, Brest, 1982. Section de philologie et d’histoire jusqu’à 1610. P., 1984. Т. 1. P. 207–221.

⁷ Тогоева О.И. В ожидании смерти. С. 262–266. См. также: *Она же*. “Уголовный регистр Шатле”: традиции и возможности изучения // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории / под ред. Ю.Л. Бессмертного и М.А. Бойцова. М., 2000. Вып. 3. С. 189–198. *Она же*. “Истинная правда”. С. 6–13.

⁸ *Tanon L. Histoire des justices des anciennes églises et communautés monastiques de Paris, suivie des registres inédits de Saint-Maur-des-Fossés, Sainte-Geneviève, Saint-Germain-des-Près, et du registre de Saint-Martin-des-Champs*. P., 1883.

- ⁹ Confessions et jugements de criminels au Parlement de Paris (1319–1350) / Ed. par M. Langlois et Y. Lanhers. P., 1971.
- ¹⁰ Journal de Nicolas de Baye, greffier de Parlement de Paris, 1400–1417 / Ed. par A. Tuetey: 2 vol. P., 1885, 1888; Journal de Clément de Fauquembergue, greffier de Parlement de Paris. 1417–1435 / Ed. par A. Tuetey: 3 vol. P., 1903–1915.
- ¹¹ Цатурова С.К. Офицеры власти: Парижский Парламент в первой трети XV в. М., 2002. С. 18–22.
- ¹² Там же. С. 21–22.
- ¹³ Registre criminel du Châtelet de Paris. Т. 2. P. 165–171 (6 июня 1391 г.).
- ¹⁴ Похожие примеры воровства-предательства см.: Ibid. Т. 1. P. 398, 406; Т. 2. P. 70, 374, 455.
- ¹⁵ О возможности трактовки самых различных преступлений (в том числе и воровства у собственного хозяина) как предательства см.: Тогоева О.И. Рыжий левша: Тема предательства Иуды в средневековом правовом дискурсе // Одиссей: Человек в истории – 2012. М., 2012. С. 98–112.
- ¹⁶ Journal de Nicolas de Baye. Т. 1. P. 211–219.
- ¹⁷ Цатурова С.К. Указ. соч. С. 33–35.
- ¹⁸ Там же. С. 38–41; Тогоева О.И. “Истинная правда”. С. 94–97.
- ¹⁹ Подробнее о бандах профессиональных воров см.: Тогоева О.И. “Ремесло воровства”: (несколько штрихов к портрету средневекового преступника) // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. М., 1999. Т. 2. С. 319–325; Она же. “Истинная правда”. С. 22–24, 28–29.
- ²⁰ Данная информация содержится в уголовном деле двух скупщиков краденого: Registre criminel du Châtelet de Paris. Т. 1. P. 158–163.
- ²¹ Не случайно одно из “классических” исследований по истории Столетней войны (и одно из наиболее интересных, поскольку в нем была проанализирована реакция на события рядовых членов общества) было написано на материале регистров Парижского парламента: *Timbal P.-C. La guerre de Cent ans vue à travers les registres du Parlement (1337–1369)*. P., 1961.
- ²² Примером такого исследования для меня стала история двух заключенных парижской королевской тюрьмы Шатле, Флорана де Сен-Лю и Марион ла Друа-тюрьер, рассказавших в суде свои истории любви, не похожие не только друг на друга, но и на рядовые представления людей Средневековья об отношениях между мужчиной и женщиной: Тогоева О.И. “Истинная правда”. С. 54–65.
- ²³ Одним из немногих подобных примеров в моей собственной исследовательской практике стала история Жанны де Брем и Бридуля де Мезьера, перипетии супружеской жизни которых удалось узнать из многочисленных судебных документов, сохранившихся в архиве Парижского парламента за 1342–1346 гг. Предметом основного спора стал факт измены, якобы совершенной Жанной, которая, однако, настаивала на том, что между ней и ее мужем не было заключено брачное соглашение. Дело потребовало привлечения в качестве свидетелей многочисленных родственников, которые и сами по себе регулярно оказывались замешанными в различных судебных разбирательствах. Таким образом, их вздорное поведение, становившееся причиной появления все новых уголовных и гражданских исков, способствовало нахождению информации о жизни всего семейства на протяжении нескольких десятков лет: Тогоева О.И. Донна Жанна и два ее мужа, или О правовых последствиях адюльтера // Право в средневековом мире – 2007. М., 2007. С. 122–135.

- ²⁴ The Interrogation of a Male Transvestite Prostitute in Fourteenth-century London / Ed. by D.L. Boyd and R.M. Karras // *GLQ: A Journal of Lesbian and Gay Studies*. 1995. Vol. 1. P. 459–465.
- ²⁵ См., к примеру: *Karras R.M., Boyd D.L.* “Ut cum muliere”. A Male Transvestite Prostitute in Fourteenth-century London // *Premodern Sexualities* / Ed. by L. Fradenburg and C. Freccero. N.Y.; L., 1996. P. 101–116; *Dinshaw C.* *Getting Medieval. Sexualities and Communities, Pre- and Postmodern*. Durham, 1999. P. 107–108; *Normington K.* *Gender and Medieval Drama*. Cambridge, 2004. P. 57–59; *Beattie C.* *Gender and Femininity in Medieval England* // *Writing Medieval History* / Ed. by N. L. Partner. L., 2005. P. 153–170.
- ²⁶ Подробнее см.: *Тогоева О.И.* “Продажная” любовь в средневековом обществе: история Джона Райкнера (1394 г.) // *Многоликая повседневность. Микроисторические подходы к изучению прошлого* / под ред. О.И. Тогоевой. М., 2014. С. 166–193. См. электронную публикацию: <http://www.igh.ru/books/mnogolikaya-povsednevnost/11.pdf>
- ²⁷ Примером может служить моя статья, посвященная пониманию сексуально-го насилия и его допустимости в обществе Средневековья при судебном и парасудебном разрешении конфликтов. Фрагментарность данного исследования была изначально обусловлена тем обстоятельством, что информация подобного рода в официальных судебных документах (как, впрочем, и в иных источниках) практически отсутствует: *Тогоева О.И.* Униженные и оскорбленные: Мужская честь и мужское достоинство в средневековом суде // *Казус: Индивидуальное и уникальное в истории* / под ред. М.А. Бойцова и И.Н. Данилевского. М., 2007. Вып. 8. С. 71–101.
- ²⁸ *Geremek Br.* *Les marginaux parisiens aux XIV^e et XV^e siècles*. P., 1976. Последнее переиздание датируется 2009 г.
- ²⁹ *Leguay J.-P.* *Pauvres et marginaux au moyen age*. P., 2009.
- ³⁰ *Leguay J.-P.* *Farceurs, polissons et paillards au moyen age*. P., 2010.
- ³¹ *Hervez J.* *Ruffians et ribaudes au moyen âge du libertinage aux amours vénales*. P., 2011.
- ³² *Mathieu I.* *Justices seigneuriales en Anjou et dans le Maine*. Rennes, 2012.
- ³³ *Le Roy Ladurie E.* *Montaillou, village occitan: de 1294 à 1324*. P., 1975; *Idem.* *La sorcière de Jasmin*. P., 1983.
- ³⁴ См. каталог выставки: *Art du jeu, jeu dans l’art de Babylone à l’Occident médiéval* / Sous la dir. de I. Bardiès-Fronty et A.-E. Dunn-Vaturi. P., 2012.
- ³⁵ Подобное дело описывал в своем “Уголовном регистре Шатле” Алом Кашма-ре. 26 мая 1390 г. за игру в различные азартные игры и обман других участников был осужден и приговорен к пожизненному изгнанию из королевства некий Тевенин де Брен. В решении парижского прево также говорилось, что в случае повторного ареста обвиняемый будет повешен (*sur peine de la hart*): *Registre criminel du Châtelet de Paris*. T. 2. P. 137–147.
- ³⁶ Многочисленные примеры того, как азартные игры приводили к (часто вооруженным) стычкам участников и их близких, см. в: *Gauvard C.* “De grace especial”. *Crime, Etat et société en France à la fin du Moyen Age*. P., 1991. P. 286, 293–294, 388, 449–453, 501–502, 719, 724, 777, 803, 811.
- ³⁷ См., к примеру, поручение, данное в 1447 г. Карлом VII прево Парижа Роберу д’Этувилью, преследовать в уголовном порядке любых “воров, попрошаек, бродяг, насильников, грабителей церквей, игроков в фальшивые кости, фальшивомонетчиков и прочих злоумышленников” (цит. по: *Ibid.* P. 233).

С.К. Цатурова

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ:
ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ АМБИЦИИ
СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV ВЕКАХ

УДК 94(44): “13-14”

Автор показывает широкие перспективы изучения повседневности в сфере функционирования средневековых властных институтов (законотворчество, бюрократические практики, рутина государственной “машины”) и в социальном облике служителей короны Франции (трактаты, завещания, эпитафии).

Ключевые слова: Франция в XIII–XV вв., государственные институты, социальная история, чиновничество, политическая культура, мемориальные практики.

Key words: France in the Middle Ages, state bodies, social history, royal officers, political culture, memorial practice.

Возвращение истории повседневности в поле научных исследований современных российских историков представляется мне знаковым явлением. Историки существенно обогатили свой инструментарий и по-новому готовы взглянуть на эту, казалось бы, несколько обветшавшую тему. При этом, по моему убеждению, история повседневности сегодня неотделима от социального контекста. Вопреки интенциям тех, кто продвигал эту тематику как противоядие от социологизирующей истории или как стратегию отхода от изучения больших структур, обращение к повседневности именно в контексте социальной истории способно дать самые неожиданные и наиболее ценные результаты. На смену истории повседневной жизни “людей такой-то эпохи вообще” (например, при Людовике Святом или в Столетнюю войну) приходят исследования повседневности различных социальных групп. Это достаточно заметно даже на примере серии книг “Повседневная жизнь” (в издательстве “Молодая гвардия”): большинство их посвящено именно отдельным социальным группам, будь то мушкетеры, импрессионисты или русская интеллигенция. И это правильно, поскольку в одно и то же время, например, в эпоху Столетней войны, разные люди жили по-разному будь то советник Парламента или скромный ремесленник в Париже, который, как писала его жена в прошении о помиловании (об отмене конфискации имущества), повесился, не вынеся обрушившихся на него несчастий, вызванных, в том числе, и войной¹.

Будучи специалистом по политической истории Франции позднего Средневековья, беру на себя смелость поделиться своим видением темы повседневности на примере изучения истории властных институтов и социальной группы служителей короны. По мере погружения в проблематику функционирования королевской власти на этапе формирования централизованного государства мне становилась более понятной роль чиновников, их групповых стратегий и личных амбиций, в работе “бюрократической машины” и в облике власти короля Франции. Причем именно повседневность отправления власти раскрыла мне многие из этих механизмов.

Едва ли не самым неожиданным аспектом повседневной рутины власти оказалось королевское законодательство. Традиционно законодательный акт воспринимается как “поворот” в плавном течении жизни. На деле же королевские указы в большинстве своем были отражением повседневной жизни общества и его отдельных групп. За редким исключением (например, ордонанс Людовика IX Святого от декабря 1254 г., изданный по личной инициативе короля для исправления нравов в администрации ради успеха Крестового похода, или ордонанс 23 марта 1302 г. Филиппа IV Красивого о “реформировании королевства”) основной массив королевских указов был реакцией власти на конкретную ситуацию либо ответом на запрос или жалобу. Об этой реакции прямо говорится в преамбулах ордонансов: “наших ушей достигли стенания народа”, а далее подробно описываются причины жалоб, например, все виды притеснений чиновников на местах (в указах о направлении в ту или иную область ревизоров-реформаторов).

О повседневности функционирования государственной “машины” красноречиво свидетельствуют указы о разрешении всевозможных конфликтов внутри поля власти. Например, продвижение чиновника по службе внутри ведомств зависело от стажа работы, который отсчитывался от даты вступления в должность и принесения клятвы. А в таком большом по численности учреждении, как Парламент, этот стаж зримо выражался и в иерархии занимаемых советниками мест в зале суда. Нарушения строго отслеживались и наказывались. Но вот в плавном течении жизни произошла катастрофа: в 1418 г. Париж переходит под власть англо-бургиньонов, дофин Карл и “арманьяки” создают параллельные королевские институты в Бурже и Пуатье (так называемая королевская схизма 1418–1436 гг.). Учреждение Парламента в Бурже внесло сумятицу в иерархию стажей работы судебных приставов: на службу набрали новичков, но по большей части включили тех, кто последовал за дофином Карлом из Парижа.

Вот они-то во главе с Аломом Кашмаре и обратились с просьбой засчитать в их новый стаж прежнее время службы в Париже, что поставило бы их в иерархии выше новичков. И такой указ был издан, где сам дофин Карл установил новую иерархию сроков службы судебных приставов². Он же позднее вынужден был внести порядок в созданный им самим хаос. Щедро раздавая должности в королевской администрации как награду за содействие в освобождении Нормандии, он в итоге уже сам не помнил, кому какую должность даровал, так что пришлось издать специальный указ, закрепивший права на должности у тех, кто получил их первыми. Наконец, издание в 1454 г. большого ордонанса о реформе правосудия сопровождалось полным переутверждением состава Парламента. В этой связи Карл VII самолично установил иерархию служащих верховного суда, поскольку все назначения были сделаны им в один и тот же день³.

Самые частые конфликты возникали на почве разграничения компетенции ведомств, поскольку все они вышли из Королевской курии, обладавшей полнотой публичных прерогатив. Яркий пример – постоянные конфликты между Парламентом и Палатой счетов. Парламент как верховная судебная палата позиционировался как “эманация короны, представляющая без посредников персону короля”, и любой подданный имел право обратиться сюда в поисках “справедливости”. Но Палата счетов также считалась суверенной курией, поскольку оберегала основу власти короля – королевский домен – и хранила его секреты, а ее служители клялись при вступлении в должность никому не раскрывать состояние счетов и не выносить регистры за пределы помещений ведомства. В этой связи апелляция к Парламенту на решение Палаты счетов, как и требование представить в суд соответствующие книги счетов считались служителями верховного финансового ведомства нарушением “интересов короля”. Изданные по ходу такого рода конфликтов (самые крупные произошли в 1402 и в 1460–1461 гг.) указы не только описывают ход этих бесконечных споров, но и содержат ценные сведения о групповых стратегиях и ценностных установках служащих обоих ведомств⁴.

Особый интерес в плане повседневности власти представляет переписка королей с ведомствами королевской администрации. Так, опубликованные 10 томов писем Людовика XI – это кладезь сведений о повседневной рутине власти и групповых стратегиях служащих короны. Львиная доля этих писем отражает возмущение короля по поводу очередного возражения ведомств утвердить его указ. И надо сказать, что вопреки грозным окрикам короля (“я

удивлен”, “не понимаю, почему вы отказываетесь”, “исполните, а не то я выкажу свою волю иначе” и т.п.) чиновникам удавалось отстоять свою позицию. В подобных конфликтах с королем ярко проявлялись групповые ценности этой “касты”, прежде всего защита права на возражение (ремонстрацию) по поводу указов, расходящихся с представлениями чиновников об “общем благе”. О том, насколько ремонстрации были повседневной практикой Парламента, наглядно свидетельствует отдельный увесистый том в указателе, составленном в XVII в. парламентарием Жаном Лененом к регистрам верховного суда: там скрупулезно помечены все случаи подачи парламентариями возражений на указы короля, и легко убедиться, насколько это была рутинная практика⁵.

О значении этой практики в парламентской этике службы красноречиво свидетельствуют и яркие казусы, например, случай Жана Вакери. Его назначение королем в 1482 г. в нарушение сложившихся правил карьерного роста – сразу же на должность первого президента Парламента с места четвертого – вызвало тогда неудовольствие парламентариев, и они несколько месяцев отказывались утвердить это назначение. Кажется естественным, что Вакери, как минимум, затаит обиду либо будет потакать скорее королю, чем следовать линии поведения Парламента при возникающих конфликтах. Ничего подобного, наоборот, он вел себя как образцовый парламентарий. В исторической памяти чиновной корпорации сохранился такой эпизод. Отказавшись утвердить очередной указ короля, Парламент отправил депутацию к королю Людовику XI, и во главе ее стоял Жан Вакери. Депутация облачилась в парадные одеяния (алые мантии), предназначенные для особо торжественных случаев. На недоуменный вопрос короля, чем вызвана столь помпезная демонстрация, Вакери ответил, что они явились, дабы сложить с себя полномочия и готовы понести любое наказание, которое король им присудит, но не хотят запятнать свою совесть, регистрируя присланный им указ. Эти слова якобы так впечатлили короля, что он свой указ отозвал⁶.

Протоколы Парламента содержат массу ценнейших сведений о повседневной рутине отправления власти и о нравах чиновников. Здесь можно узнать подробности и о манкировании парламентариями своими должностными обязанностями ради интересов частных клиентов, и о попойках с посторонними лицами или с представителями тяжущихся сторон, и о различных склоках за должности, за комиссии по расследованию дел или за дополнительные вознаграждения. Не меньшую ценность представляют и

комментарии секретарей суда, которые раскрывают и групповые ценности, и их личные взгляды.

Одной из характерных черт “парламентского габитуса” было служебное рвение. Ярким примером тому служит эпизод из биографии самого знаменитого гражданского секретаря Парламента. Николай де Бай стал секретарем по гражданским делам и главой архива верховного суда (“хранилища памяти государства”) 19 ноября 1400 г., получив большинство голосов на выборах. Однако эта ключевая должность, по сути, оказалась без жалованья. Дело в том, что по смерти прежнего секретаря Жана Виллекена освободившееся жалованье и причитающиеся по должности мантии (или их денежный эквивалент) король (“вопреки разуму по ошибке, незнанию и назойливости просителей”, как сказано в указе) отдал другому лицу. Видимо, поэтому никто не соглашался идти на столь трудоемкую работу без гарантии вознаграждения, ведь секретарь Парламента содержал за свой счет штат клерков, ведущих документацию; и это место “долгое время пустовало”. Никола де Баю была назначена “экстраординарная” оплата в ожидании первой же вакансии среди нотариусов-секретарей⁷. Вакансия появилась только полгода спустя, 24 июня 1401 г., когда умер Жан Берто, и его ординарное жалованье было закреплено за Никола де Баем. Приход на службу в Парламент в такой ситуации выдает особое служебное рвение последнего, которое он докажет и последующей работой (чего стоят одни только его записи во время холодной зимы 1408 г., когда даже чернила замерзали!).

Задумываясь о групповых ценностях служителей короны Франции, их идеях и ориентирах, стоит иными глазами посмотреть и на королевское законодательство. Достаточно задаться простым вопросом: а кто собственно писал указы королей? Разумеется, они издавались именем короля, но далеко не всегда даже по его личному поручению⁸. И главное: тексты указов составлялись в Канцелярии самыми образованными и нацеленными на пропаганду идеи “абсолютной власти” короля Франции служителями, среди которых не случайно мы находим представителей раннего гуманизма. Эти указы стоит изучать с точки зрения бытования политических идей, преобразования их в новый язык власти. Особенно интересна в этом контексте перекличка указов и политических трактатов. Дело не только в том, что и те, и другие писались в одной среде. Важно, что в этом узком кругу читали друг друга, вели друг с другом диалог. Такой аспект изучения политической мысли, как исследование бытования трактатов, круга

их заказчиков, их аудитории, реакции на них и т.д., мне представляется наиболее продуктивным и актуальным.

В этом же контексте весьма информативны завещания чиновников. Они дают уникальную возможность заглянуть в дома чиновников и обнаружить, какую большую роль играли в этой среде книги. Ценность представляет не только возможность изучать круг чтения чиновников и историю бытования книг через состав библиотек. Куда важнее оказывается социальная функция книги в этой среде: книги дарятся в мемориальных целях (ради сохранения памяти о дарителе или ведомстве), ради воспроизводства среды – университетам и коллегиям, учащимся родственникам, знакомым и просто бедным студентам. Ясно прослеживается и прагматический аспект в восприятии книг: юридические труды завещаются юристам (людям или институциям), книги духовного содержания – монастырям и т.д. Поражает и циркуляция книг внутри чиновной среды: книги могли оказаться в руках завещателей по исполнению приговора, стать предметом залога, средством оплаты услуг; их могли взять почитать, да так и не вернуть. Сами книги многое говорят о быте чиновников. Так, в завещании Адама де Бодрибоса, президента Следственной палаты Парламента, книги распределяются не по названию, а по месту их нахождения. И выясняется, что книги в этом доме почти повсюду. Распорядившись вернуть брату взятые у того книги, он описал их как те, что находятся “на скамейке в прихожей напротив комнаты, в кабинете и в спальне”⁹.

Завещания чиновников отчетливо свидетельствуют о внутренней консолидации этой социальной страты. Очень красноречивы в этом плане фигуры душеприказчиков. Они доказывают, что корпоративное братство являлось реальностью, а не пустым предписанием уставов братств ведомств. Душеприказчики почти всегда выбирались из числа коллег или из близких по характеру работы ведомств: у парламентариев – это, наряду с коллегами, служители Канцелярии, у мэтров Палаты счетов – коллеги и парламентарии, у прокуроров и судебных приставов Парламента – чиновники Шатле. А ведь роль душеприказчиков была очень важна, они многое решали сами, нередко даже форму похорон и надгробия.

В этих пунктах завещаний находит воплощение и повседневность “чиновного габитуса”. Кто-то настаивает на похоронах “не как у рыцарей”, хотя пишет это рыцарь, многие демонстрируют смирение, прося похоронить их “без помпы”, во рву для бедняков на кладбище Невинноубиенных. Но встречаются и статусные похороны, “почтенные”, “по рангу” и т.п. Иные подробно описывают, что именно должно быть на их могиле: кто-то хочет быть

изображенным “каким он был в жизни”, чиновник-клирик предпочитает предстать в священническом одеянии, а кто-то, напротив, в мантии советника Парламента¹⁰.

В целом, мне представляется, что изучение именно повседневности власти (рутины функционирования “государственной машины”) и ее служителей (образ жизни и ценностные ориентиры) способно открыть новые вдохновляющие горизонты в домене политической истории Средневековья.

¹ В этом письме от сентября 1418 г. подробно описывались трудные обстоятельства жизни парижского мясника Перрена Ле Васье: двое детей умерли на его глазах, жена давно болеет, сам он также недавно “очень серьезно заболел”, да вдобавок “потерял большую часть своего имущества по причине войны” (Choix de pièces inédites relatives au règne de Charles VI / Éd. L. Douet-d’Arcq: 2 vols. Paris, 1863–1864. Vol. 2. P. 176).

² Ordonnances des rois de France de la troisième race, recueillies par ordre chronologique / Éd. E.J. de Laurière, D.-Fr. Secousse et al. 22 vols. Paris, 1723–1849. T. XIII. P. 26–27.

³ Как особо отмечено в указе, это было сделано “незвизрая на манеру и обычай нашей курии” (Ibid. T. XIV. P. 278).

⁴ В значительной степени перекрешивание компетенций было намеренной “игрой короля”. См. подробнее: *Цатурова С.К.* Формирование института государственной службы во Франции XIII–XV веков. М., 2012. С. 167–170

⁵ Archives Nationales de France. Série U (далее – AN U) Collection Jean Le Nain. Tables méthodique des matières. U 516. Remonstrances du Parlement de Paris au Roi.

⁶ О коллизии с назначением Жана Вакери первым президентом Парламента см.: *Lettres de Louis XI, Roi de France / Éd. E. Charavey et J. Vaesen.* 11 vols. Paris, 1890–1909. T. 9. P. 170–171, 178–179. Казус с демаршем Парламента попал в обширный трактат о службе канцлера Франции. См.: *Bibliothèque Nationale de France. Collection Clairambault.* 43 (823). *Mémoire historique et diplomatique, avec pièces, annexes, concernant l’origine et les fonctions du grand Chancelier de France,* f 31.

⁷ AN U Collection Jean Le Nain. Extraits des registres du Parlement de Paris. U 2018. Conseil. Novembre 1400 – octobre 1414, f. 18–20.

⁸ Сопоставив итинерарий короля Филиппа Красивого с датами издания его важнейших указов, Р.-А. Ботье пришел к поразительному выводу: значительная их часть написана в отсутствие “железного короля” его ближайшими советниками (*Bautier R.-H.* *Diplomatique et histoire politique: ce que la critique diplomatique nous apprend sur la personnalité de Philippe le Bel // Revue historique.* 1978. N 525. P. 3–27).

⁹ Testaments enregistrés au Parlement de Paris sous le règne de Charler VI / Testes publiés par A. Tuetey // *Mélanges historiques. Choix de documents.* P., 1880. T. 3. P. 592.

¹⁰ Эти и другие пункты завещаний служителей короны Франции, наряду с иными данными, довольно убедительно раскрывают процесс формирования “государственной знати”. См. подробнее: *Цатурова С.К.* Указ. соч. С. 482–511.

ВЕНЕЦИЯ: ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ

Паола Ланаро

ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII СТОЛЕТИЯ*

“Умение жить рядом с Другим, не говоря уже о получении удовольствия от такой жизни или извлечении пользы из нее, возникает не само по себе, а приобретается с трудом. Этот навык является своего рода искусством, которое, как и любое искусство, требует изучения и упражнения. Напротив, неспособность примириться с досадным многообразием человеческих существ и с неоднозначностью всех попыток их классификации, возникает и усиливается сама по себе. Чем сильнее становится потребность в однородности и чем настойчивее осуществляются попытки устранить всякие различия, тем труднее чувствовать себя как дома при столкновении с чужими, тем более угрожающим кажется само различие, глубже и интенсивнее тревога, которую оно вызывает [...]. Желание скрыться от воздействия полифонии города и найти убежище в единообразии, монотонности и привычности уклада сообществ является настолько же саморазрушительным, насколько самовоспроизводящимся”¹.

Эти слова Зигмунда Баумана^{*1}, похоже, исчерпывающе описывают то, как принимали и\или отторгали чужих во многих городах Европы Старого порядка, в особенности в таком городе, как Венеция, испытавшей за свою долгую историю всю сложность и

* Паола Ланаро – доктор, одинарный профессор университета Ка’Фоскари, Венеция. Ее статья “Essere stranieri in una città di stranieri, Venezia, secoli XIV–XVIII” опубликована в 2014 г. в сборнике “Lo spazio narrabile” (Macerata, Quodlibet), подготовленном коллегами в честь Донателлы Канаби (Donatella Canabi). Статья в русском переводе публикуется с разрешения автора.

¹ Зигмунд Бауман (р. 1925) – крупный социолог, политический философ, в 1971 г. эмигрировал из Польши, с тех пор его деятельность связана с Университетом г. Лидс (Великобритания). Всемирную известность получили его работы по проблемам социальных отношений, развития общества, глобализации и постмодернизма. (*примеч. пер.*)

противоречивость проблем, связанных как с открытостью общества по отношению к иностранцам, так и с их неприятием.

Исследователи часто обращаются к этой теме, а с учетом многонационального характера современного общества становится очевидным, что комплекс подобных проблем по-прежнему вызывает интерес и стимулирует появление новых подходов, которые фокусируются то на истории институтов, то на связанных с культурой, политикой и экономикой аспектах, то на социальных и пространственных особенностях городов.

В частности, недавние исследования опровергли традиционный тезис о статичности населения эпохи Старого порядка. В них подчеркивалось, что уровень мобильности, как географической, так и профессиональной, был чрезвычайно высок, гипотетически даже выше того, что мы наблюдаем сегодня². При этом не следует забывать об активной сезонной мобильности, даже если она останется в этой работе за рамками моих размышлений. Именно эта новая объяснительная гипотеза стимулировала многих исследователей на изучение проблем иноземцев (приезжих, мигрантов) с самых разных точек зрения.

Если раньше, на протяжении длительного периода, венецианские исследования, в том числе и работы Донателлы^{*2}, были посвящены, в основном городскому пространству, например, гетто и другим районам или зданиям, связанным с товарообменом, – таким, как торговые дворы “фондако” немецких и турецких купцов³, – то в последние годы, похоже, больше внимания уделяется динамике культурного обмена и институциональным процессам, оказавшим влияние на городской контекст (что позволяет использовать значительный массив документов).

Донателла совместно с европейскими учеными Дерексом Кином, Ст. Турк-Кристенсен, Джеймсом Эмелангом⁴ инициировала проект по изучению городов (и в особенности мегаполисов – центров мобильности населения на большие расстояния) и культурного обмена в Европе. Акцент, в том числе для Венеции, был перенесен с изучения места как пространства (локуса) на анализ места, представляющего собой пространственную среду, благоприятную для циркуляции информации и образования сетей, в ко-

^{*2} Донателла Калаби – известный историк архитектуры, начала печататься в 1968 г., внесла большой вклад в формирование и развитие таких направлений, как история урбанистики и история городов. Стояла у истоков основания Европейской Ассоциации исследователей истории городов (European Association for Urban History) (*примеч. пер.*)

торых вырывают новые процессы и новые экономические структуры.

В то же время в Венеции, которая по существу воспринималась как город, населенный иноземцами, все сильнее чувствовалась необходимость четко определить, кто же они такие. Неопределенность понятия, обусловленная неопределенностью самого института, мешала методологически правильно очертить контуры реального статуса иноземца и его собственного ощущения своей чуждости, в частности в Венеции городе иноземцев. В относительно недавних исследованиях Анны Беллавитис⁵ и Андреа Дзаннини⁶ концепция гражданства была рассмотрена наиболее тщательно, что позволило выявить и конкретизировать детали в тенденции к институциональному единообразию. Эта тенденция выявляется применительно к Венеции благодаря новым документам, рассмотрение которых открывает новые перспективы для исследований. В этой связи представляется более плодотворным поразмышлять на тему притяжения или отталкивания иноземцев, опираясь на более глубокий анализ повседневных практик экономического характера, осуществлявшихся местным населением и приезжими. Они пока мало изучены, если, конечно, не считать купечества, которое давно является предметом исследования как итальянских, так и зарубежных ученых.

Как мне представляется, именно институциональный аспект, *наиболее тщательно проанализированный* сегодня, ясно показывает, что Венеция на “инклюзивном”³ этапе развития (по Дарону Аджемоглу и Джеймсу Робинсону⁷) позиционировала себя как город, открытый для приема и интеграции иностранцев, а на “экстрактивном” этапе, на фоне замедления экономического роста и сокращения сферы господства и доминирования старалась избежать социального многообразия. Как пишет Бауман, неприятие различий становится таким образом для города консолидирующим фактором, провоцирующим нарастающий страх от присутствия чужих “перед своими воротами”.

³ Работа D. Acemoglu, J. Robinson “Why Nations Fail: The Origins of Power, Prosperity, and Poverty” (2012 г.), получила широкое распространение и вызвала большой интерес. Авторы утверждают, что экономический успех общества зависит от типа политических институтов. Последние следует разделять на “экстрактивные”, при которых небольшие группы людей стараются эксплуатировать остальную часть населения страны, и “инклюзивные” институты, благодаря которым большое количество людей вовлечено в процесс правления, при этом эксплуатация значительно ослаблена или вовсе отсутствует (примеч. пер.)

Многие авторы уже отмечали, что противопоставление между “граждан” и “иноземцев”, устанавливаемое нормативными документами, изменялась во времени, то есть, вряд ли оно отражало в европейских и в итальянских городах одну и ту же идентичность, одни и те же характеристики. И это касается как Средневековья, так и Нового времени⁸. В этом смысле мы не можем применять к предшествующим эпохам такое же понятие “иностранец”, которое установилось с возникновением национального государства⁹. В иерархическом обществе Старого порядка, состоявшем из сословий, существовали разные градации определения “чужой”, связанные не только с понятием гражданства.

В частности, в период превращения из городагосударства в столицу государства с колониями на восточных берегах Адриатики и владениями на материке Венеция оказалась в центре активных миграционных процессов уже в XIII–XIV вв. Этому способствовало и то, что она находилась в центре товарообмена между Востоком и Западом¹⁰. Поэтому не удивляет известное наблюдение Филиппа де Коммина, французского посла в Венеции, описавшего город, который он посетил в 90-е годы XV в., и отметившего, что большинство его жителей иностранцы¹¹. Еще более точно определен состав населения в столь же известном наблюдении Джероламо Приули, который пишет, что управление Венецией находится в руках узкого круга знати и немногочисленных граждан, в то время как все прочие иностранцы или приезжие, а венецианцев немного¹².

Относительно замечания об узком круге знати: учреждение “Золотых книг дворянства” в начале XVI в.¹³ свидетельствует о том, что элита стремилась избегать мезальянсов, диктуя ограничительные нормы в отношении “брака и выбора женщины”. Эти матримониальные ограничения стали тем “узким местом”, в котором, как объясняет Мэри Дуглас¹⁴, опасение смешения крови нашло свое конкретное воплощение. На самом деле, это является доказательством того, что общество становилось более закрытым, и подобная тенденция, предположительно, распространилась на всю его культуру, сказавшись на экономической политике и, как следствие, на отношении к приезжим.

С институциональной точки зрения динамика понятия “гражданство” точно отражала тенденции в венецианской экономике.

Первый закон о статусе гражданина восходит, вероятно, к 1305 г. Нам известно, однако, что принятие гражданства, которое могло уравнивать иностранца в правах с венецианцами, на самом деле было востребовано лишь ограниченными категориями им-

мигрантов. Это позволяет предположить, что у многих просто не было необходимости его запрашивать.

Этим законом более жестко, чем прежде, регламентировался порядок получения гражданства: статус гражданина *de intus* (*внутреннего*) можно было получить после 15 лет проживания в городе и уплаты соответствующих налогов, а статус *de intus et extra* (*внутренний и внешний*) – после 25 лет, что значительно превышало сроки, установленные другими морскими республиками. В Генуе для признания гражданства было достаточно трех лет. Первая форма гражданства предоставляла возможность вести торговлю в пределах венецианского государства, но не в колониях, вторая возможность вести торговлю по всему миру¹⁵. Уже на этом этапе, как подчеркивает Фредерик Лейн, после принятия закона 1297 г. о наследовании членства в Большом совете, правящий класс стал проводить протекционистскую, почти дискриминационную, политику в отношении права вести широкую торговлю основного источника богатства элиты¹⁶. Торговля между Востоком и Западом должна была оставаться исключительным правом узкого круга знати и отдельных могущественных семейств горожан.

Однако демографическая ситуация достаточно быстро подтолкнула к принятию новых законов. После эпидемии чумы для того, чтобы восстановить все профессиональные и социальные слои населения и возродить городскую экономику, рухнувшую в результате демографического коллапса, сроки получения гражданства были сокращены до двух лет – для приобретения гражданства низшего уровня и до десяти лет – для высшего. Не следует забывать, что миграционные процессы способствовали импорту новых “технологий” и распространению новых производств. И зачастую сами власти стимулировали эти процессы путем предоставления привилегий разного характера. Упомянутые выше меры носили краткосрочный характер, поскольку с приобретением владений на материке число иммигрантов из этих районов постоянно росло, а формально Венеция признала за ними право гражданства низшего уровня уже в договорах о присоединении территорий. Мы не знаем, это ли признание или возможность найти в столице одном из крупнейших торговых городов того времени более выгодную работу и более высокие заработки толкали подданных, проживавших в деревнях и городах, переезжать в Венецию. Мы склоняемся ко второй причине, потому что, как представляется, многие из вновь прибывших шли работать скорее в ремесленники или в службу, чем в торговлю. Какоелибо регулирование потоков миграции отсутствовало, но известно, что демографический

баланс в Новое время был, как правило, пассивным, и каждый город “подпитывался” людьми из своей маленькой “империи”, из прилегающих сельских коммун, в случае Венеции из принадлежавших ей земель.

Эпидемии чумы периодически более или менее значительно сокращали население, и власти были кровно заинтересованы в восстановлении численности городов, подвергавшихся таким демографическим потрясениям, а также в поддержании экономики, которая в те времена зависела именно от человеческих ресурсов. В общем, политика привилегий городских властей была нацелена на стимулирование иммиграции. В качестве исключительной меры может рассматриваться учрежденное в 1509 г. гетто, задуманное как инструмент сдерживания/ограничения этнического разнообразия, для ограничения рождаемости. Но я бы не хотела здесь касаться вопроса о евреях, так как он заведет нас слишком далеко.

Что касается гражданства, то нет никаких количественных показателей, которые помогли бы нам понять, насколько эти иммигранты-подданные были заинтересованы в его приобретении. Хотя можно предположить, что в низших социальных слоях интерес был почти ничтожным¹⁷. Несмотря на стандартизацию процедур, проблема статуса не затрагивала основную массу иммигрантов, двигавшихся из владений на материке в столицу, и пребывание в качестве иноземца в городе иноземцев, похоже, не создавало каких-либо неудобств. Кроме того, многие окружали себя родственными связями, ограничиваясь кругом общения, определенным общим происхождением (выходцы из Брешии, Падуи, Виченцы и других городов). Это способствовало возникновению очень прочных социальных связей, которые укреплялись путем организации “школ” (т.е. гильдий), “наций”¹⁸, сообществ. И даже хотя таких примеров немного корпораций, некоторые из них в качестве исключения объединяли только иностранцев. Кроме того, родственные связи способствовали концентрированному проживанию в определенных районах и кварталах города, например, немцы селились в Каннареджо¹⁹.

Именно вследствие этого возникла необходимость более четко определить, кто является гражданином. Для этого было введено понятие урожденного гражданина: такими считались лица, родившиеся в Венеции в законном браке, предки которых жили в городе в течение трех поколений, причем не занимались “подлыми” ремеслами. Цель введения подобного статуса урожденного гражданина состояла в том, чтобы рядом со знатью, которой яв-

лялись настоящие венецианцы с полным гражданством, создать отобранную группу людей для выполнения определенных функций в правительственных учреждениях²⁰.

Вакуум, возникший после эпидемии чумы 1348 г., и необходимость возродить экономику города способствовали формированию стратегии открытости в отношении ремесленников, которые принесли в Венецию новые техники обработки материалов. Как это часто происходило в те времена, уроженцы Лукки привезли и развили производство шелка²¹, уроженцы области Фриули были лучшими в изготовлении стекла и зеркал²². Производством шерсти занимались выходцы из разных краев, в первую очередь из Ломбардии (особенно из Милана и Монцы), а также в меньшей степени – из Эмилии и с Балкан²³. В те же годы и по той же причине аналогичные процессы происходили и в других городах полуострова, но возможность получить доступ к рынкам Ближнего Востока способствовала концентрации иммигрантов именно в Венеции. Не будем забывать, что в тот же период даже в Арсенале работали приезжие из других стран, например, далматинские греки, и, стало быть, привлекаемая рабочая сила конопатчики, плотники, строители галер была в высшей степени разнообразной по этническому составу²⁴.

Здесь нельзя не отметить, что, в отличие от других европейских городов, таких, как Амстердам, в Венеции корпорации были открыты для всех. То есть, членами корпорации могли стать не только граждане. Кроме того, в Венеции весьма удивительный факт можно было учреждать корпорации, состоящие из одних иноземцев. Так, в 1383 г. Совет десяти утвердил создание корпорации немецких кожемяк. Двамя веками позже объединились в корпорацию немецкие мастера, производившие сусальное золото для декоративных целей.

Можно предположить, что постепенно ремесленники-иммигранты стали доминировать на рынке квалифицированной рабочей силы, которая составляла основу регулируемого рынка труда, оставив венецианцам менее квалифицированные отрасли – такие, как работы по ведению домашнего хозяйства²⁵. Иностранцы находили в Венеции атмосферу открытости, обусловленную тем, что власти осознавали важность привлечения иммигрантов для возрождения городской экономики после эпидемий, что подтверждается и предоставляемыми налоговыми привилегиями. Превращение Венеции в крупный промышленный город в XVI в. (таково мнение Ф. Броделя) является, в частности, результатом политики открытости²⁶.

Более того, в 1522 г. и позже, в 1576 г., была введена обязанность принимать в корпорации иностранцев и жителей провинций без какихлибо испытаний, что означало явную дискриминацию жителей Венеции. Исключение составили несколько корпораций, игравших особую роль в городе, – такие, как производители зеркал, конопатчики, мастера по изготовлению четок²⁷. Это вызвало глубокое недовольство в городе, беспорядки и протесты, что вынудило Сенат в тридцатых годах следующего века вернуться к этому вопросу и еще раз подтвердить принятые ранее распоряжения. Более того, иностранцам было позволено вступать в несколько корпораций одновременно, причем действие этих норм в отношении коренных венецианцев было приостановлено. Знаменательно, что чиновники Инспекции по надзору за соблюдением уставов (*Savi sopra le mariegole*) активизировали свою деятельность в 1577 и 1631 гг., на которые пришлась пандемия, стало быть обострение демографической ситуации повлияло на интенсивность проверок. При этом нельзя исключать, что членство в корпорациях было еще и средством контроля за большими массами иммигрантов, которые в противном случае могли бы представлять постоянную угрозу для общественного порядка. Культура того времени по всей Европе способствовала профессиональной мобильности, при этом практиковалась еженедельная сдельная оплата рабочих (как в случае с Арсеналом, так и с некоторыми корпорациями, например, производителей шерсти и шелка). Поэтому мы можем предположить, что именно цехи выполняли функцию контроля за мобильностью.

И если органы государственной власти и, следовательно, элита, демонстрировали открытость к приему иноземцев, то остается не вполне ясным, как к этому относилось общество в целом. На самом деле реакцией на упомянутые распоряжения были проявления нетерпимости к иммигрантам, вынуждавшие власть принимать меры, которые, похоже, не решали проблему. Венецианцы негативно относились к подобной конкуренции на рынке труда, особенно квалифицированного, в период, когда предложение превышало спрос. Беспорядки и явные ксенофобские настроения получили заметное распространение в эти и последующие годы, что подтверждается источниками. Симптомом определенной нетерпимости в отношении иммигрантов явилось то обстоятельство, что в 1578 г. Сенату пришлось принимать меры против актов насилия в отношении бедняков из Бергамо, а также жителей материковых владений, прибывших в Венецию в поисках цеховой работы, – их оскорбляли и избивали с целью изгнать из города²⁸.

При этом Венеция пользовалась славой полиэтничного и мультирелигиозного центра, в котором царил социальный мир (эпитет *Serenissima* означает не только “светлейшая”, но и “спокойнейшая” в соответствии с мифом, для укоренения которого, вероятно, была проведена определенная работа по коррекции коллективной памяти), как минимум в течение большей части XVI в. Именно в этом веке в связи с ужесточением социальных границ (мы уже отмечали замкнутость элиты), начинают проявляться, пусть и противоречивым образом, первые признаки дискриминации. В 1537 г. Совет Десяти удовлетворяет жалобу венецианских мастеров по производству сусального золота на усилившуюся монополизацию ремесла иностранцами, в частности, флорентийцами, и принимает решение о том, что только граждане Венеции по происхождению или по привилегии могут быть членами этого цеха. Приблизительно в то же время, в 1543 г., после более чем вековой тяжбы венецианским булочникам удается добиться закрытия “школы” немецких пекарей²⁹ (под школой в данном случае понимается сообщество, поскольку государством были признаны только особые немецкие цехи кожевенников и производителей сусального золота). Немцы составляли очень большую долю среди городских хлебопеков. Это этнически сплоченное сообщество способствовало организации работников, которые выдвигали все более жесткие требования к хозяевам пекарен венецианским “капиталистам”, что было расценено как угроза венецианской монополии в руководстве цехом. В этом смысле политика цеха была направлена на сохранение руководства профессией за крупными венецианскими торговцами, но не против простых ремесленников, поэтому неудивительно, что указанные протекционистские меры были одобрены Сенатом. На самом деле роль торговцев-капиталистов в экономике Венеции, особенно в некоторых отраслях, являлась значительной, что весьма усложняло общую картину в плане выработки и принятия решений социально-политического характера. Констатируя явную зависимость между политикой открытости к приему иностранцам и положительной или отрицательной экономической конъюнктурой, необходимо учитывать, что на эту динамику зачастую оказывали влияние интересы тех торговцев, которые доминировали в определенных структурах и отраслях производства. Торговцы-капиталисты регулировали приток специализированной и неспециализированной рабочей силы, обеспечивали приезжих жильем и всем необходимым для пребывания, в некоторых случаях добивались от властей привилегий, которые могли выражаться даже в освобождении от членства в корпорациях.

В течение следующего века, отмеченного нарастающим экономическим кризисом, все чаще возникали противоречия, имевшие место и в предыдущие десятилетия. Отрицательная конъюнктура подталкивала работников к формам самозащиты, приобретавшим иногда дискриминационную окраску. Руководство же, движимое лишь беспокойством о демографических провалах и желанием оживить производство, колебалось между намерением отменить привилегии старых корпораций, которые давали преимущество гражданам Венеции, и принятием новых протекционистских мер. Символичным в этом смысле является пример Арсенала, в отношении которого в течение XVII в. Сенат принял меры, ущемляющие права иностранцев³⁰.

В ходе происходящей переоценки роли корпораций в экономике того времени неоднократно подчеркивалась их открытость в отношении иностранцев: эти институты стимулировали иммиграцию в целях получения технических новшеств (подобные подходы характерны для всех европейских городов той эпохи). При этом в случае Венеции мы наблюдаем динамику, которая в отдельные моменты противоречит такой интерпретации³¹.

Достаточно упомянуть историю фламандца Йохана Сторма³², который в 1670 г. подает в Сенат прошение разрешить ему изготавливать фламандское полотно из болонской пеньки для парусов как галер, так и крупных и малых судов. В том же прошении он заявляет о намерении пригласить в Венецию мастеров из Фландрии “с инструментами”. Он просит записать мастеров и рабочих в “школу” (т.е. гильдию) ткачей, производящих бумазею. Сторм получает разрешение на начало работ, но довольно быстро властям поступает протест от цеха. В нем подчеркивается, что предложенное Стормом нововведение, несомненно, разорит членов корпорации, а принятие в цех старшего мастера и рабочих, специально привезенных из Фландрии, противоречит законам государства. Здесь уже чувствуется стремление к закрытости цехов в отношении технических новшеств, которые в прошлом именно в Венеции стали основой экономического роста, а также к закрытости в отношении иностранцев, прибытие которых в город лишило бы членов цеха “возможности производить указанные изделия”, приведя к нарушению распределения сил внутри самой корпорации. Однако вслед за цехом ткачей бумазеи, занявших жесткую позицию, более гибко выступил “многонациональный” цех ткачей полотна. Чтобы избежать тяжбы, он предложил Сторму вступить в их организацию. Это давало цеху возможность использовать технические приемы и наработки фламандца, запустив таким образом процесс

обновления производства. Все это вынуждает Сторма подать еще одно прошение на получение привилегии, в котором он берет на себя обязательства по отношению к цеху бумажейных мастеров. В конце концов он получает одобрение Сената, идущее вразрез с политикой протекционизма. Однако в связи с фискальным интересом государства Сенат счел, что это нововведение следует принять и с самого начала его поощрить. Под лозунгом “общего блага” Сенат занял позицию против все более частых проявлений дискриминационной стратегии цехов и выдавал разрешения на осуществление предпринимательской деятельности многим иноземцам, которые прибывали в Венецию, привозя с собой специалистов-техников.

Тенденция к дискриминации проявляется, пусть и противоречивым образом, в сер. XVII в., становясь все более частым явлением на рубеже веков. При этом она затрагивает даже менее квалифицированные виды работ. Пример выходцев из швейцарского кантона Граубюнден позволяет проследить эту динамику и проясняет картину отношений между иностранцами и рынком цехового труда в годы, когда венецианская экономика начинает утрачивать лидерские позиции.

В XVII в. в цехе мясников господствовали швейцарские католики и протестанты. Внутри цеха швейцарцы могли занимать любые позиции, от самой низкой работника, до самой высокой хозяина лавки, хотя в реальности на старте у венецианцев было более выигрышное положение. В 60-е гг. XVIII в. положение дел меняется в свете начавшейся в венецианских правительственных кругах дискуссии о возможности национализации корпораций, связанных со снабжением и потреблением продуктов питания. Корни этого кроются в политическом конфликте, связанном с расторжением в нач. XVIII в. пакта с Республикой трех лиг (Восточной Швейцарией). После обвинения в заговоре и создании внутренней мафии, которая угрожала руководству цеха и работе венецианцев хозяев лавок, Сенат в 1764 г. реформирует корпорацию и оставляет право на занятие этим ремеслом только за урожденными венецианцами или лицами, получившими гражданство³³.

После реформы, проведенной Паоло Кверини^{*4}, корпорации, связанные с производством продуктов питания и отличавшиеся низким техническим и профессиональным уровнем, были закрыты

^{*4} Paolo Querini – представитель одной из самых влиятельных семей венецианских патрициев, занимал ряд высоких должностей в государственных органах. Во второй половине XVIII в. пытался реформировать систему корпораций с тем, чтобы оживить рынок труда, замедлить процесс общего упадка Республики (*примеч. пер.*)

для иностранцев, – таким образом местная рабочая сила получила преимущество. Вероятно, целью подобных шагов было обеспечение работой населения Венеции, молодых людей из низших слоев с тем, чтобы отвлечь их от безделья и приучить к рабочей дисциплине, благодаря чему они смогли бы сами себя обеспечивать³⁴.

В десятилетия, на которые пришлось реформы XVIII в., Верховный трибунал, балансируя между потребностью в обновлении и осторожностью выбора, в целях поддержания социальной стабильности предлагает отделить обрабатывающие ремесла от ремесел, связанных со снабжением продовольствием, и полностью закрыть последние для не-венецианцев. Кризис и распад городской экономики вызывает у правящего класса реакцию нетерпимости к иностранцам и подталкивает его к проведению протекционистской политики в пользу населения Венеции, которому дается исключительное право практиковать ремесла, не требовавшие высокой технической специализации, прежде всего обслуживание путешественников, получившее в то время заметное развитие³⁵.

Как нам кажется, приведенные выше примеры ясно показывают, что в городе уже давно возникла атмосфера недоверия к иностранцам. Даже цехи, занимавшиеся специализированной работой, несмотря на решения верхов, стали постепенно проводить политику социальной закрытости, которая со временем привела к замедлению технического развития и отставанию экономики, превратив город в центр потребления, защищенный протекционистскими мерами.

В представленной работе данный вопрос был рассмотрен с точки зрения прочной связи цехов и цехового труда. Но можно предположить, что тенденция к закрытости самой венецианской элиты получила распространение во всем обществе сверху донизу, стимулируя постепенное увеличение привилегий для граждан Венеции. С другой стороны, именно изучение меньшинств, а также реакции общества на их формирование, способствует пониманию экономической истории города. Потому что роль меньшинств вообще и роль мигрантов, в частности, стала пробным камнем для выявления политических, экономических и социальных характеристик акторов.

Несколько лет назад я имела удовольствие брать интервью у Джованни Леви в рамках конференции, посвященной 25-летию выхода в свет его книги “Нематериальное наследие”. Он тогда сказал: “Именно меньшинство на самом деле диктует историю, потому что уважение к меньшинству является определяющим для демократических обществ, в то время как большинство господствует в истории, но часто с негативным результатом”³⁶.

пер. с итал. Н.Г. Тереховой

- ¹ *Bauman Z. Liquid Modernity. Cambridge, 2000. Бауман З. Текучая современность. СПб., 2008, С.120.*
- ² Эти аспекты были проанализированы Дж. Леви в его работах: *Levi G. Sviluppo urbano e flussi migratori nel Piemonte del 1600 // Les migrations dans les pays méditerranéens au XVIII-ème et au début du XIX-ème / Publications des Cahiers de la Méditerranée. Nizza, 1973. P. 26–52. См. также: Levi G. Sviluppo urbano e flussi migratori nel Piemonte del 1600 // Ricerche di Storia dell'Arte. 1978–79. № 9. P. 25–34.*
- ³ Напомним следующие ее работы: *Donatella C. Les Étrangers dans la ville% XV–XVI siècles. P., 1999; Eadem La città italiana e i luoghi degli stranieri. Minoranze e spazio urbano dal basso medioevo all'età moderna. Roma; Bari, 1998; Eadem Gli stranieri e la città. Casi di violenza nelle forme del costruito // Contemporanea. 1998. № 3 (luglio). P. 529538; Eadem Gli ebrei e la città // Storia di Venezia / A cura di G. Benzoni e G. Cozzi. Roma, 1997. T. VII: Venezia barocca. P. 273–300.*
- ⁴ *Cities and Cultural Exchanges / Ed. S.T. Christensen. Cambridge, 2007.*
- ⁵ *Bellavitis A. “Per cittadini metterete...”: La stratificazione della società veneziana cinquecentesca tra norma giuridica e riconoscimento sociale // Quaderni storici. 1995. № 89. P. 359–383. (Cittadinanze / A cura di S. Cerutti, R. Descimon, M. Prak); Eadem Alla ricerca delle cittadine // Innessi. Storia delle donne, storia di genere, storia sociale / A cura di G. Calvi. Roma, 2004. P. 3–20; Eadem Identité, marriage, mobilité sociale: Citoyennes et citoyens a Venise au XVIe siècle, École Française de Rome citoyens a Venise au XVIe siècle // Renaissance Studies. 2003. T. 17, № 3. P. 554–575.*
- ⁶ *Zannini A. The City, the State, the Foreigner: Renaissance Italian Cities and the Building of New Social Borders (14th to 17th Centuries // Meeting annuale della Renaissance Society of America. 4–6 aprile. San Diego, 2013; Idem Venezia Città aperta. Venezia, 2009.*
- ⁷ *Acemoglu D., Robinson J. Why Nations Fail: the Origins of Power, Prosperity, and Poverty. L., 2012.*
- ⁸ См., в частности, недавно опубликованную работу: *Cerutti S. Étrangers. Étude d'une condition d'incertitude dans une société d'Ancien Régime. P., 2012.*
- ⁹ *Sonkajarvi H. Qu'est-ce qu'un étranger? Frontières et identifications à Strasbourg (1681–1789). Strasbourg, 2008. P. 7–37.*
- ¹⁰ *Luzzatto G. Storia economica di Venezia dall' XI al XVI secolo. Marsilio; Venezia, 1961. P. 50–52.*
- ¹¹ Цит. по кн.: *Cozzi G., Knapton M. Storia della Repubblica di Venezia: Dalla guerra di Chioggia alla riconquista della Terraferma. Torino, 1986. P. 148.*
- ¹² О том же пишет Шекспир (*Венецианский купец*, III. 3): “Не может дож законы нарушать: / Ведь он, отняв у чужестранцев льготы, / В Венеции им данные, доверье / К законам государства подорвет; / А наши и торговля и доходы / В руках всех наций”. (*Пер. Т. Щепкиной-Куперник*).
- ¹³ *Chojnacki S. Patrician Purity and the Female Person in Early Renaissance Venice // Atti del Convegno “Contaminazioni. Discorsi, pratiche e rappresentazioni: l'Alto Adriatico tra età medievale e contemporanea”. Capodistria. 23–25 maggio 2013 / A cura di C. Povo (в печати).*
- ¹⁴ *Douglas M. Purity and Danger: An Analysis of Concepts of Pollution and Taboo. L., 1966.*
- ¹⁵ Существовала также возможность получить гражданство *de intus tantum*, которое давало право на занятие некоторыми ремеслами.

- ¹⁶ Lane F.C. Venice: a Maritime Republic. Baltimore, 1973. (см. особенно главы IX).
- ¹⁷ Mueller R. Immigrazione e cittadinanza nella Venezia medievale. Roma, 2010; "Veneti facti privilegio": les étrangers naturalisés à Venise entre XIVe et XVIe siècle // Les étrangers dans la ville: Minorités et espace urbain du bas Moyen Age à l'époque moderne. P., 1991. P. 171–181.
- ¹⁸ Л. Валенси по этому поводу отмечает, что мусульмане, в отличие от других групп, за границей редко организуются в общины. См.: Valensi L. Ces étrangers familiers: Musulmans en Europe XVIe–XVIIIe siècles. P., 2012. P. 14.
- ¹⁹ Braunstein Ph. Cannaregio, zone de transit? // Les étrangers dans la ville: Minorités et espace urbain... P. 159–169. См. также: Lanaro P. L'espace urbain dans la Terreferme vénitienne // Ibid. P. 209–231.
- ²⁰ Zannini A. Venezia Città aperta...
- ²¹ Molà L. La comunità dei lucchesi a Venezia: immigrazione e industria della seta nel tardo Medioevo. Venezia, 1994.
- ²² Trivellato F. Fondamenta dei vetrai: lavoro, tecnologia e mercato a Venezia tra Sei e Settecento. Roma, 2000.
- ²³ Mozzato A. The Production of Woolens in the 15th and 16th Centuries Venice // At the Centre of the Old World: Trade and Manufacturing in Venice and the Venetian Mainland (1400–1800) / A cura di P. Lanaro. Toronto, 2006.
- ²⁴ Aymard M. Strategie di cantiere // Storia di Venezia. Roma 1996. T. XII: Il mare / A cura di A. Tenenti, U. Tucci. P. 259–283.
- ²⁵ Lanaro P. Corporations et confréries: les étrangers et le marché du travail à Venise (XVe–XVIIIe siècles) // Histoire Urbaine. 2008. № 21. P. 31–48.
- ²⁶ Braudel F. Civilisation matérielle, économie et capitalisme XVe–XVIIIe siècle. P., 1979. Vol. III: Le temps du monde. P. 157; См. рус. пер.: Бродель Ф. Материальная цивилизация, экономика и капитализм, XV–XVIII вв. М., 2007. Т. 3: Время мира. С. 121
- ²⁷ Lanaro P. Corporations et confréries...
- ²⁸ Ibid.
- ²⁹ Della Valentina M. I mestieri del pane // Atti dell'Istituto Veneto di Scienze, Lettere ed Arti. (1991–1992). T. CL. P. 113–217.
- ³⁰ Davis R.C. Shipbuilders of the Venetian Arsenal. Baltimore, 1991. Недавно этот вопрос вновь стал предметом обсуждения. См.: Austry C. D'Athènes et de Venise: Des trajets étrangers au cœur de la cité // Actes du Colloque Université Mac Master & Université de Paris X. MIGRATIONS-TRANSLATIONS Frontières, obstacles, contraintes et passages. Le 15 Mars 2102 (в печати).
- ³¹ Berveglieri R. Inventori stranieri a Venezia, 1474–1788: importazione di tecnologia e circolazione di tecnici artigiani inventori: repertorio. Venezia, 1995.
- ³² Ibid. P. 133–142.
- ³³ Bovolato L. L'arte dei luganegheri a Venezia tra Seicento e Settecento. Venezia, 1998.
- ³⁴ Lanaro P. Corporations et confréries... P. 47.
- ³⁵ Zannini A. La costruzione della città turistica // Storia di Venezia. L'Ottocento 1797–1918/ A cura di S.J. Wolf. Roma, 2002. P. 1123–1149.
- ³⁶ Lanaro P. Intervista a Giovanni Levi // Microstoria. A venticinque anni da "L'eredità immateriale" / A cura di P. Lanaro. Milano, 2011. P. 169–177. См. также: Ланаро П. Интервью с Джованни Леви // Одиссей: Человек в истории. 2013. М., 2014. С. 405–415.

SERENISSIMA МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ:
СТРАТЕГИИ ПОВЕДЕНИЯ ВЕНЕЦИАНСКИХ
ЧИНОВНИКОВ В НАЧАЛЕ XV ВЕКА*

Albania Veneta (Венецианская Албания) — название территории, которой с конца XIV в. владела Венецианская республика. В ее состав входили побережье Адриатики к югу от Далмации, включая Боко-Которский залив, и побережье Албании (сегодня это Черногория и республика Албания)¹. Венеция проявила интерес к этому региону еще во время ее первой экспансии на Восток в X в., однако непосредственного контроля над этими областями достигла в результате войны против Генуэзской республики в 1378–1381 гг. Согласно условиям мирного договора, заключенного в 1381 г. в Турине, Адриатика переходила под контроль Венеции, и, как следствие, в прибрежных городах Дураццо (1392), Алессио (1393), Скутари и Дривасто (1396) вводилось венецианское правление. В течение первых десятилетий XV в. Венецианская Республика стремилась овладеть городами Дулчиньо, Будва, Антивари и сельскими территориями нижней Зеты, и ее экспансия закончилась в 1420 г. подчинением Синьории коммуны Котора.

Три десятилетия, в течение которых Венеция обживалась в этом регионе, были чрезвычайно беспокойными для Республики, так как ее господство оспаривалось местными феодалами, главным образом семьей Балшичей из Зеты и боснийским магнатом Сандалем Храничем (1392–1435), с которыми она часто конфликтовала. Балшичи были тесно связаны с сербским деспотом Стефаном Лазаревичем (ок. 1377–1427), который в конце концов и сам вступил в открытую войну против Венеции (1419–1423/1426). За развитием отношений Венецианской Республики с местными феодалами внимательно наблюдали другие заинтересованные в этом регионе державы, главным образом Анжуйская династия в Венгрии и родственная ей династия в Неаполе, а также турки-османы, которые уже со времен битвы на Косовом поле (1389 г.) часто наведывались в Западные Балканы и использовали каждую благоприятную возможность, чтобы участвовать в местных конфликтах и извлекать из них пользу².

В *Albania Veneta* Венецианская Республика сталкивалась с разнообразным в этническом, конфессиональном и социальном

* Нада Жечевиц – доктор, доцент Философского факультета университета Восточного Сараево. Статья написана для данного выпуска.

отношениях населением (славянами, албанцами, народами греко-римского происхождения, валахами), обычаи и феодальные порядки которого не укладывались в венецианскую юридическую практику. Вследствие этого попытки Республики ввести статуты и создать какое-то юридическое обрамление своей власти рассматривались тамошними феодалами как “ограничение их древних свобод” и часто оспаривались как незаконные во время мятежей и других акций протеста. Местное население также жаловалось на тяжелые подати, налагаемые венецианцами, и на несправедливые условия торговли, которые поощряли прежде всего коммерческую деятельность венецианцев и итальянских *homines novi*. Кроме того, коренные жители указывали на неспособность чиновников Синьории защитить их от агрессивных соседей. В течение первых десятилетий венецианского правления такие жалобы звучали особенно громко, и часто их причиной оказывалось недовольство, которое вызывала продажность местных представителей администрации Синьории. Чиновники-взяточники встречались во всех городах Венецианской Албании, как и на других территориях республики, и в документах они упоминались как лица, незаконным образом использующие административные ресурсы венецианской коммуны³. В этой статье исследуются судебные дела о продажности трех чиновников, злоупотребления которых, однако, не ограничивались финансовой сферой, но представляли собой более сложную манипуляцию вверенной им властью и верховными полномочиями. Эти казусы не связаны друг с другом непосредственно, но имеют ряд общих черт. Одна из них заключается в том, что все они произошли примерно в одно и то же время, на начальном этапе венецианской колонизации этого региона. Другая – в том, что все три преступления были совершены чиновниками, занимавшими самое высокое положение в администрации Скутари и Дураццо – двух центров, которые являлись стратегически важными опорными пунктами венецианской власти в этом регионе. Наличие такого сходства заставляет поставить вопрос: воспринималась ли “излишняя вольность” чиновников⁴ просто как недоразумение, причиной которого послужили личные качества – заносчивость и амбиции, или же они скорее были связаны с более широким спектром социально-политических обстоятельств, которые спровоцировали известные злоупотребления, имевшие место в самой сердцевине *Albania Veneta*? Чтобы ответить на этот вопрос, я более подробно остановлюсь на каждом из отраженных в источниках казусов, а затем сравню их в контексте истории Венецианской Албании начала XV в.

КАЗУС ПЬЕТРО АРИМОНДО,
ИЛИ О ЖЕСТОКОСТИ ВЕНЕЦИАНСКОГО БАЙЛО

Патриций Пьетро Аримондо, сын Фантино, принадлежал к знатной венецианской семье, которая издавна была связана с восточной Адриатикой различными семейными и деловыми связями⁵. Между весной 1407 г. и летом 1408 г. он упоминается как байло и капитан города Дураццо⁶. В актовых записях от 29 октября 1409 г. Аримондо — участник судебного процесса, возбужденного против него Венецианской республикой. Этому судебному разбирательству предшествовало длительное расследование, в результате которого было установлено, что обвиняемый нанес серьезный ущерб находившимся в его власти жителям. Первым из них был Николо из Пармы, секретарь Пьетро, которого байло обвинил в подлоге и взяточничестве. На основании этих обвинений Николо был заключен в городскую тюрьму, где его подвергали страшным истязаниям, а затем повесили на городской башне. О пытках стало известно члену венецианского магистрата Якопо из Рипы, который мог наблюдать и некоторые другие примеры превышения власти Аримондо в Дураццо. Позже Николо был оправдан Синьорией по результатам рассмотрения его исковых заявлений⁷. Другим человеком, который пострадал от пыток Аримондо, был Иоанн из Реджио (из Калабрии) — Аримондо обвинил его в даче взяток Николо, которого Иоанн якобы просил подделать завещание первого мужа своей жены (некоего Стефано Плисси из Дураццо) для того, чтобы завладеть собственностью покойного. В тюрьме Иоанна несколько раз распинали, и в конце концов он был задушен. Третьей пленницей Аримондо была жена Иоанна из Реджио Киранна, которой байло угрожал отрубить обе руки, если она не подтвердит обвинения, выдвинутые против этих двух мужей. Четвертой жертвой Аримондо был священник по имени Влад из города Дураццо — его байло обвинил в краже двух мер полотна. Клирик не переставал утверждать, что получил этот кусок ткани в качестве подарка, в то время как чиновник заверял, что полотно было украдено у слуги консула Дураццо — в конце концов Аримондо в наказание другим повесил святого отца на вершине морской башни⁸.

Судебный процесс над Аримондо длился только две недели, и за применение насилия в отношении этих четырех несчастных он был приговорен к двум годам содержания в нижней венецианской тюрьме Поцци с конфискацией всей его собственности, к возмещению ущерба подвергшимся пыткам, к пожизненному запрету занимать публичные должности, а также к лишению права просить о поми-

ловании или каком-либо облегчении приговора. Оценивая эту меру наказания исходя из сегодняшних представлений о жестокости, мы могли бы сказать, что этот приговор был вполне заслуженным. Однако есть две детали, которые говорят о том, что приговор не был справедливым сведением счетов с Аримондо за совершенные им проступки. Во-первых, венецианские власти возражали не против наказания им пленников, но против чрезмерной и негуманной природы наказаний⁹. Во-вторых, в сравнении с некоторыми другими судебными расследованиями, которые тянулись в венецианском суде долгие годы, процесс Аримондо был на редкость коротким, и в то же время число занявших в этом процессе нейтральную позицию было необычно большим (при голосовании из 192 человек 101 воздержались, 13 высказались против вынесения приговора и 78 – за)¹⁰.

При более пристальном взгляде на акты процесса можно обнаружить, что за обвинениями Аримондо в попытках на самом деле скрывается осуждение намного более опасного должностного преступления – речь шла о неверности венецианскому правительству и деятельности, равнозначной государственной измене. Финансовые отчеты Дураццо, которые начали приходить в Венецию с самого начала вступления Аримондо в должность (июль и август 1407 г.), свидетельствуют о бесконтрольной утечке денежных средств из городской казны и припасов с венецианских складов¹¹. Если вначале это можно было объяснить личной неспособностью Аримондо быстро решить доставшуюся ему в наследство от предшественников проблему растраты средств, то вскоре стало ясно, что его самонадеянное поведение серьезно подрывало репутацию венецианской республики. В мае 1408 г. Аримондо конфисковал ряд товаров купца из Анконы Чинцио де Грассис, что породило напряженность в дипломатических отношениях Синьории с торговой коммуной¹². Серьезное раздражение властей метрополии вызывала также дружеская связь Аримондо с графом Никитой Топиа (ум. 1415) – трудно контролируемым местным феодалом, правителем территорий южнее Дураццо и ряда областей Албании, которыми ранее обладал его могущественный кузен Карло Топиа¹³. Формально Никита вел себя по отношению к Венеции лояльно, но при этом он содержал собственный аппарат власти и армию, что позволяло ему действовать независимо от метрополии и при случае даже угрожать венецианским владениям в прилегающих к Дураццо сельских коммунах. Через Никиту Аримондо связался с непосредственными врагами Венеции в этом регионе – Балшей III Балшичем (правил в 1403–1421 гг.) и его матерью Еленой (ум. 1443). Балша часто вступал в конфликт

с Венецией, оспаривая ее права на города Скутари и Дривасто. Во время правления Аримондо этот спор перешел в открытую войну (1407–1409 гг.), которая в начале 1408 г. временно прекратилась благодаря заключению мирного договора. Согласно условиям этого договора Балшичам были отданы города Дулчиньо и Антивари, а также побережье р. Бояны – в обмен на эти владения они должны были отказаться от своих притязаний на Скутари и Дривасто в пользу Венеции¹⁴. Аримондо как официальный представитель Республики был главным посредником в церемонии заключения соглашения. Однако, как упоминается в венецианских актах, всего лишь за день до этой церемонии он вместе с графом Никитой был избран Еленой Балшич судьей (*judex*) и посредником (*arbitror*) для защиты ее интересов от венецианцев (*zudexi et arbitri eletti per la Magnifica Dona Madona Helena*)¹⁵. Венецианские документы не очень подробно комментируют двойственную позицию Аримондо, но они достаточно пристально ее отслеживают; об этом можно судить даже по тому факту, что церемонию соглашения посетил член венецианского магистрата Якопо де Риппа – тот самый, который внимательно изучал другие должностные преступления Аримондо в Дураццо¹⁶. Почему де Риппа, зная о связях чиновника с графом Никитой и Балшичем, на этом основании не выдвинул против Аримондо прямое обвинение в государственной измене? Об этом в соответствующих документах не упоминается, но вполне вероятно, что в тот момент главной целью де Риппа было обеспечить мир с Балшичами – наказание же Аримондо и его пожизненное устранение от дел правления было уже гарантировано, так как свидетельства очевидцев о том, что он подверг пыткам четырех жителей Дураццо, являлись достаточным основанием для возбуждения судебного дела¹⁷.

БЕНЕДЕТТО КОНТАРЕНО, ИЛИ О РВЕНИИ ВЕНЕЦИАНСКОГО РЕКТОРА

Бенедетто Контарено был ректором* Скутари в период между июлем 1408 г. и ноябрем 1410 г. Как и Аримондо, он также происходил из венецианской семьи, имевшей связи с албанским миром¹⁸. Синьория высоко ценила нового ректора, и назначение Контарено на эту должность казалось наилучшим решением проблемы злоу-

* Ректор – наместник Венеции на территориях, находившихся в разное время в той или иной форме зависимости от Венецианской республики, представитель исполнительной власти. Примеч. пер.

потреблений властью, в которых были замешаны его предшественники. Однако не прошло и месяца после того, как он занял эту должность, как появились первые жалобы. Братья Стефано и Никколо, сыновья Андреа Спано, заявили, что были изгнаны новым ректором из города. В ответ Контарено обвинил их в том, что они замыслили мятеж, но позже стало очевидным, что он преследовал братьев из-за одного частного разногласия с их отцом¹⁹. Подобным же образом Контарено продемонстрировал свою склонность к расправе без суда и следствия, когда приговорил к смертной казни некоего Дукалетто, заявив, что и тот был замешан в каких-то бунтарских акциях, в то время как его вдова постоянно отвергала эти обвинения как ложные. Наказав Дукалетто за мнимый мятеж, ректор Контарено даже отправил в тюрьму его сына, 11-летнего мальчика, которого он держал в заключении долгие месяцы, отобрав у него всю одежду²⁰. Контарено также излишне сурово поступил с одним клиентом Балшича, который появился в Скутари в качестве сопровождающего нескольких купцов из Рагузы. Вразрез с инструкциями властей, которые предписали провести тщательное расследование причин такого визита в Скутари, ректор немедленно схватил этого человека и заключил в городскую тюрьму²¹.

Рвение Контарено легко могло перейти границы мнимой заботы о безопасности венецианского домена. К примеру, он обложил тяжелыми податями местных жителей из прилегающих к Скутари деревень, что в результате вызвало летом 1409 г. открытый крестьянский мятеж²². Примерно через год некоторые из этих жителей восстали именно в тот момент, когда Балша III, у которого деревенское население от случая к случаю просило защиты, начал вторгаться в венецианские владения²³. В сложившейся ситуации особое раздражение властей Венеции вызвала информация о том, что Контарено нерегулярно платил защищавшим Скутари местным наемникам, из-за чего они неоднократно по разным случаям делали ему свои официальные предупреждения²⁴. Но еще более тяжкий проступок Контарено перед Венецией заключался в том, что он приватизировал торговлю солью. Во время первых кризисов, разразившихся в 1408 г. в связи с задержками в оплате наемников, наместник Скутари использовал доход коммуны от продажи соли, чтобы покрыть свои долги. То было срочное средство, к которому некоторые другие чиновники уже прибегали, но Контарено был склонен превратить его в регулярную практику²⁵. Чтобы полностью контролировать эту статью дохода, Контарено сначала пришлось ограничить привилегии Андреа Марчелло, весьма уважаемого венецианца, который имел официальное разрешение на

торговлю солью. Власти Венеции резко возражали против подобного ограничения и в ответ поручили Марчелло контролировать городские запасы²⁶. Несомненно, Синьория издала данное распоряжение в первую очередь для того, чтобы отслеживать, чем занимался Контарено, и это обстоятельство его сильно раздражало, особенно если контроль осуществлялся в тот момент, когда он должен был покинуть город по своим делам²⁷. В конце концов о преступлениях чиновника донесли центральным органам венецианского судопроизводства. Интересно, что это было сделано не Марчелло, но подчиненным Контарено казначеем Дураццо, Лазарем Орсо. В донесении казначей отметил, что ректор имел привычку платить наемникам роскошными тканями, которые были предметом коммунальной собственности, – причем платил он намного больше, чем об этом докладывал²⁸.

Синьория выразила свое крайнее разочарование в поведении Контарено, считая, что действия наместника стали величайшим позором для венецианской власти и нанесли ей вред²⁹. Чтобы оценить степень злоупотреблений ректора, были осуществлены масштабные судебные расследования с участием наемников из всех концов Албании, произведена проверка цен на соль и текстиль, которые, по слухам, Контарено изменил в соответствии со своими интересами, а также проверка размеров той платы, которую в общем итоге получили наемники от ректора. Расследования продолжались около двух лет, и в течение всего этого времени Контарено, судя по актам, все еще активно исполнял некоторые из своих функций представителя венецианской администрации³⁰. Официально ректор покинул свой пост в ноябре 1410 г., но даже это событие было отмечено вспышкой раздражительности и ярости – он отказался передать отчет о расходах городскому казначейству и препятствовал расследованию дел, отдавая приказы своим бывшим подчиненным и оказывая давление на своих коллег, с тем, чтобы они уклонились от дачи показаний или каких-либо иных направленных против него действий³¹.

ПАОЛО КВИРИНО, ИЛИ 13 ПРОСТУПКОВ “ДРАЖАЙШЕГО ДРУГА”

Как оба других чиновника, Паоло Квирино был венецианцем с сильными семейными и деловыми связями в венецианской Албании. Между 1414 и 1415 гг. он служил в качестве наместника и капитана Скутари³². Отличие казуса Квирино от двух предыдущих заключается в том, что в относящихся к его правлению до-

кументах не зафиксировано никаких крупных эксцессов или негативных отзывов о его работе. По-видимому, Квирино аккуратно и добросовестно исполнял свои обязанности, и местные роды доброжелательно относились к нему, поскольку он, в частности, проявил большую компетентность, участвуя в процедурах определения прав их собственности и межевания границ земельных участков. Предоставленные кланам привилегии долгое время оставались неизменными после его увольнения, а местная знать Дураццо с похвалой отзывалась о Квирино, который помог им обеспечить гарантированное жалование от Синьории; он также активно участвовал в процессе усмирения Балшичей³³. Судя по обращению “дражайший друг” (*amicus carrissimus*), которое власти Венеции употребляли в общении с ним, Квирино пользовался большим уважением, и это уважение можно почувствовать даже в смиренных предостережениях Синьории в связи с некоторыми немногочисленными жалобами, направленными венецианским властям из Скутари³⁴.

В свете всего вышесказанного тот факт, что 1 июня 1416 г. Паоло Квирино был привлечен к суду по поводу 13 серьезных обвинений в оскорбительном поведении и насилии, кажется необычным – этот процесс бросает тень на “дражайшего чиновника”³⁵. Судебное дело было возбуждено по обвинению Квирино в том, что он отправил в тюрьму некоего Медо де Кассини, жителя городского округа. Обвинители утверждали, что Квирино потребовал от Медо аннулировать брак его дочери, признанной местной красотки, с неким Койей, дабы Квирино мог вступить с ней в плотские отношения (*vtēbatur carnaliter cum filia*). Медо и его дочь заставили замолчать с помощью подкупа – наместник пожаловал им привилегию продавать вино по существенно более низким ценам, чем те, которые предписывали древние обычаи рынка Фолетты. В результате все прочие венецианские подданные, продававшие вино на рынке, понесли ущерб. Квирино также заручился молчанием своих жертв, предоставив им виноградник в Акониго, который он еще раньше конфисковал у некоей бедной булочницы по имени Киранна.

Страсть Квирино к красивым женщинам привела его к еще одному подобному обвинению: он будто бы приказал доставить одну свою подданную из Скутари в навесную башню, где вместе со своим родственником Иеронимо вступил с ней в плотскую связь (*formosam [...] carnaliter cognovit... vtendo carnaliter cum ipsa muliere*). Эта ночная оргия вскоре превратилась в открытую любовную аферу, которую Квирино продолжил с той же женщиной.

К великому потрясению и изумлению жителей Скутари, наместник и его любовница не пытались скрыться от публики, демонстрируя свою связь в публичных местах и в те часы, когда Квирино должен был исполнять свои непосредственные обязанности.

К обвинениям в постыдном сексуальном поведении наместника адвокаты Республики добавили обвинение в безответственном распределении зерна и открытом пополнении своей сокровищницы за счет коммунальных средств (в частности, путем использования исключительного права продажи вина в Спине в Скутари), как и во введении по собственной воле особых податей, о которых он никогда не сообщал в городское казначейство. Квирино также считали ответственным за буйное поведение его свиты, грубость которой была хорошо известна всему городу. К этим особо порочным людям причисляли Максима Сургулина и Антонио Пати, но, конечно, самым отъявленным был незаконнорожденный сын Квирино Антонелло, которому тот передал некоторые из своих полномочий. В глазах местных жителей Антонелло был “тираном”³⁶, поскольку ему разрешалось забирать у них понравившиеся ему товары, определять условия продажи вина или поднимать налоги, и кроме того ему дозволялось сечь горожан и подвергать их оскорблениям – в результате “многие возопили”.

За свои злоупотребления и скандалы Квирино был осужден и понес наказание в виде полугодового заключения в низшую тюрьму Венеции, конфискации имущества и уплаты дополнительных пеней. Его также обязали возместить ущерб некоторым из жертв и наложили пожизненный запрет занимать публичные должности, получать пожалования из общественных средств и апеллировать об отмене или смягчении его приговора.

* * *

Как уже говорилось вначале, три казуса были, разумеется, не единственными преступлениями, зафиксированными в этом регионе или где-нибудь в других землях, где правила Синьория. Однако они могут считаться исключительными в силу того, что имели большой общественный резонанс и были совершены чиновниками, которые занимали самые высокие посты в ключевых центрах венецианской власти – людьми, от которых ожидали, что они будут представлять Синьорию самым достойным образом, умело контролировать своих подданных и служить образцом наилучшего способа управления. Широкую известность этих казусов подтверждают и венецианские документы – они показывают, что власти метро-

полии, квалифицируя эти злоупотребления как самые бесчестные проступки и деяния, направленные против Республики и ее подданных, намеревались подвергнуть чиновников суровому наказанию³⁷.

В какой-то степени причины подобных проступков можно объяснять личными характерологическими особенностями и амбициями этих людей. Однако, если детально проанализировать их поступки и проследить реакцию властей на их поведение, то можно обнаружить, что их действия были в основном обусловлены специфическими социально-политическими обстоятельствами более широкого значения. Первое такое обстоятельство связано с тем, что Пьетро Аримондо, Бенедетто Контарено и Паоло Квирино играли важные общественные роли и участвовали в тонкой политике, направленной на обеспечение венецианской стабильности в регионе. Эти роли давали им реальную свободу действий, связанных с принятием решений, особенно в то время, когда Венеция была вовлечена в войну против Балшичей. Они же использовали турецкие войска и иногда даже привлекали на свою сторону деревенских жителей *Albania Veneta*, в какой-то момент создав для Венеции угрозу утраты ею больших территорий³⁸. Вначале все три чиновника получали похвалы от центральной власти за их усилия в урегулировании напряженностей, и это давало им дополнительный повод для осознания обширности своей власти, а также различные возможности замять их собственные злоупотребления или добиться того, чтобы власти до некоторого момента молчаливо им попустительствовали. Важно отметить, что Синьория, по-видимому, более терпимо относилась к финансовым преступлениям, но, конечно, ее благожелательное отношение быстро сходило на нет, когда чиновники превышали свои полномочия и начинали действовать независимо от Венецианской Республики или прямо содействовать ее врагам³⁹.

Второе важное обстоятельство, общее для всех трех случаев, – отсутствие нормированных функций и обязанностей должностных лиц в Венецианской Албании. Поскольку Венеция еще только утверждалась в этом регионе, ее чиновники назначались на должности, предоставлявшие им тот круг полномочий, который определялся правительством Республики исходя из ее прежней практики. Вследствие этого в сфере их компетенции оказывались поручения и дела, которые не были предусмотрены в венецианской административной практике⁴⁰. Например, в Дураццо байло отвечал как за гражданские, так и за военные дела, в то время как в Скутари ректоры разделяли эту власть с “наместником и капитаном” (*comes et capetaneus*), а в некоторых ситуациях ректор

Скутари должен был вести юридические дела не только своего города, но и всех других областей Албании⁴¹. К тому же в сельских коммунах, которые входили в городскую округу, венецианские чиновники сталкивались с антагонизмом между деревенскими вожаками и местными феодалами в сфере финансового и юридического контроля и должны были вести переговоры и с теми, и с другими. Во многих случаях это означало необходимость принятия ситуативных решений, что в результате создавало почву для взяточничества⁴². Другую возможность для подкупа должностных лиц открывали их собственные власти в Венеции, которые внедрила в судебную систему региона процедуру апелляционной жалобы. Она позволяла подданным обойти местных чиновников и решать свои дела в Венеции, но равным образом предоставляла тем существенную автономию в судебных делах, которыми они занимались на местах. Эта двусмысленная ситуация приобретала особо сложный характер в тех случаях, когда должностные лица были вынуждены маневрировать между различными интересами своих подданных – например, когда речь шла о привилегиях коммун, которые они должны были соблюдать, дабы гарантировать свою лояльность Республике; или же когда они имели дело с местной элитой изначально феодального происхождения, которая, однако, уже в первой половине XV в. стала городской и потому пользовалась целым рядом личных привилегий, непосредственно пожалованных им Венецией⁴³. Нет сомнения, что маневры чиновников в этих сложных противоречивых ситуациях, особенно в делах, касавшихся местной феодальной элиты, давали им особую степень свободы и превышения власти (*prepotenza*).

Третья важная общая черта всех трех казусов – существование сети личных связей чиновников. Как уже было упомянуто, все трое происходили из венецианских семей, обладавших специальными знаниями о регионе, в который они посылали своих родственников в качестве деловых людей или администраторов. Если дельцы гарантировали семьям большие доходы, то чиновники обеспечивали стабильность торговой деятельности членов клана и их соответствующий статус. Синьория отдавала себе отчет в происходящем и старалась сохранять контроль над ситуацией, назначая новых должностных лиц и принимая законы, ограничивающие возможности подкупа, но семьи очень умело обходили подобные меры, устраивая свои браки с местной знатью венецианской Албании и создавая таким образом постоянные связи в регионе. Это сродство в дальнейшем было усилено благодаря дружеским отношениям и клиентеле, которая вовлекала “духов-

ных братьев”, близких друзей и их родственников. Именно через такого рода сети все три чиновника не только создали твердую почву для злоупотребления ресурсами и подданными Синьории, но и – что даже важнее – получили возможность превращать политику Республики в их собственную семейную аферу⁴⁴.

По существу, описанные здесь три случая злоупотреблений правителями Венецианской Албании были вполне обдуманными поступками, совершенными чиновниками Республики. Тот факт, что они имели место в одно и то же весьма беспокойное для Венеции время, что они были совершены высшими должностными лицами в самом сердце Венецианской Албании, приводит, однако, к выводу, что подобные ситуации были спровоцированы целым рядом следующих обстоятельств: это и исключительная степень доверия к крупным чиновникам со стороны властей, которые предоставляли им, смотря по ситуации, большие полномочия; и нестабильность связанных с региональными должностями административных институтов; и эффективность сети личных связей чиновников с местной элитой. Неспособность Синьории на начальном этапе колонизации в начале XV в. оперативно отладить и контролировать административные механизмы Венецианской Албании способствовала тому, что грань, отделяющая широкомасштабную коррупцию от практики правления, в морской Республике размывалась все больше.

Пер. с англ. С.И. Луцицкой

¹ В 1571 г. южная часть этой территории оказалась в руках Османской империи. Другие части оставались под управлением Венеции до 1797 г.

² *Valentini G.* Appunti sul regime degli stabilimenti Veneti in Albania nel secolo XIV e XV // *Studi Veneziani*. Vol. 8. P. 195–265 (здесь р. 202–2100); *Ducellier A.* La façade maritime de l’Albanie au Moyen Âge: Durazzo et Valona du XI^e au XV^e siècle. Thessaloniki, 1981. P. 490–509; *Schmitt O.J.* Das venezianische Albanien (1392–1479). München, 2001. P. 217–274. (Südosteuropäische Arbeiten; 110).

³ О некоторых примерах такого рода злоупотреблений, имевших место в Дри-васто и Бутринто, см.: *Valentini G.* Acta Albaniae Veneta saeculorum XIV et XV (далее AAV). Palermo, 1967–1975. Т. 2, vol. 6, no. 1559 (27.05. 1410). P. 56–57; no. 1749 (22.06. 1412). P. 232–233. Анализ такого рода злоупотреблений; зафиксированных в других частях венецианских владений на Востоке, см. в кн.: *O’Connell M.* Men of empire: power and negotiation in Venice’s maritime state. Baltimore, 2009. P. 126–129.

⁴ Примеры того, как предоставление должностному лицу полномочий воспринималось как приглашение к административному произволу (*licentia*) см. в актах Венецианской Албании: Palermo, 1967–1975. Т. 2; Vol. 5, no. 1483. О том, как жители воспринимали чиновников, которые вели себя “вразрез с их полномочиями” (*contra formam suae commissionis*), см.: AAV 2: 5. No. 1246 (4.04.1407). P. 23–24.

- ⁵ Его брат Донато был графом Скутари, а позже байло Корфу и Негропонта в Греции (AAV 2: 6. No. 1745ter [14.06. 1412]. P. 228), а некоторые его родственники служили в венецианской администрации Зары, Себенико, Арбы, Спалато. Подробнее о нем см. в кн.: *Schmitt O.J.* Op. cit. P. 373–374; *O'Connell M.* Op. cit. P. 65, 186, п. 46. Помимо административной структуры в этой монографии на примере всего венецианского региона подробно исследуются предпосылки возникновения и основные черты феномена подкупа должностных лиц.
- ⁶ В более общем смысле термин *байло* (*baiulus*) обозначает гражданского правителя, в то время как термин *capetaneus* – военного. Однако иногда функции байло и капитана перекрывали друг друга. См.: *O'Connell M.* Op. cit. P. 42.
- ⁷ О прочих оскорблениях, которые он нанес другим подданным, см в: AAV 2: 5. No. 1430 (11.05. 1429). P. 242–243; AAV 2: 6. No. 1607 (13.11. 1410). P. 95–96. AAV 2: 5. No. 1488 (29.10. 1409). P. 296–301.
- ⁹ *Ibid.: horribiliter et inhumane [...] tormentando ipsum diuersimodo non obseruando modos qui seruari debent in consimilibus actibus.* Пытки и физические наказания были частью средневековой пенитенциарной практики, а комната для пыток и расследований находилась в самом центре политической власти Республики, как раз над тем помещением, которое занимал Совет Десяти, в то время как нижняя тюрьма (Поцци), куда отправляли венецианских нобилей, обвиняемых в более крупных правонарушениях и преступлениях, соединялась с тем залом, в котором происходили заседания Большого Совета. Подробнее о венецианской тюрьме см.: *Geltner G.* *The Medieval Prison: A Social History.* Princeton, 2008. P. 32, P. 44–53.
- ¹⁰ *O'Connell M.* Op. cit. P. 121–122.
- ¹¹ AAV 2: 5. No. 1276 (19.08. 1407). P. 51; No. 1290 (27.09. 1407). P. 64–65.
- ¹² AAV 2: 5. No. 1348 (22.05. 1408). P. 136–137.
- ¹³ В 1403 г. граф Никита Топиа захватил форт Кроя у Елены Топиа (дочери Карло Топиа), приобретая таким путем земли, которыми раньше владел его родственник Карло Топиа.
- ¹⁴ AAV 2: 5. No. 1352 (07.06.1408). P. 142–145.
- ¹⁵ AAV 2: 5. No. 1350 (06.06. 1408). P. 137–138; AAV 2: 5. No. 1340 (06.05. 1408). P. 123.
- ¹⁶ Об обычной скудости и фрагментарности донесений магистров и их внимании к деталям только в тех случаях, когда за расследованием происходил судебный процесс, см.: *O'Connell M.* Op. cit. P. 123.
- ¹⁷ Более прочный мир с Балшичами был достигнут благодаря брату Пьетро Донато Аримондо в 1412 г. (см.: AAV 2: 6. No. 1745 (14.06. 1412). P. 228. Тот факт, что приговор Пьетро не повлиял ни на кого из членов семьи, приводит к заключению, что преступления были связаны скорее с личными амбициями Аримондо, чем с его семейным кланом.
- ¹⁸ *Schmitt O. J.* Op. cit. P. 373.
- ¹⁹ AAV 2: 5. No. 1463 (27.08. 1409); AAV 2: 6. No. 1636 (14.02. 1411). P. 115–116; No. 1647 (2.04. 1411). P. 123. В этот период город Скутари стал большой проблемой для венецианской администрации, так как чиновники ввели дополнительное налогообложение для населения, но не вложили доходы от поборов в оборонительную систему, так что население относящихся к городской коммуне деревень страдало от любого набега Балшичей или турок-османов. Эта ситуация вызывала растущую массовую неудовлетворенность жителей и начиная с 1399 г. приводила к частым мятежам. Подробнее об этом см.: *Schmitt O. J.* Op. cit. P. 245–251.
- ²⁰ При этом Контарено утверждал, что тот на самом деле имел какие-то связи с мятежниками (AAV 2: 6. No. 1601; AAV 2: 6. Nos. 1569 и 1571 (15.07. 1410).

- Р. 65–66. AAV 2: 6. No. 1590 (22.08. 1410). P. 80–81.) В мае 1410 г. поднялся мятеж в клане Памалоти (см.: AAV 2: 6. Nos. 1544 и 1546 (05.05. 1410, 42–43)). В предшествующий период после всплеск мятежей (например, в начале 1405 г.) местные вожди обычно приносили покаяние, и Венеция принимала это покаяние передавая им какие-то новые земли (пронии) или привилегии, таким образом “покупая” их лояльность на будущее.
- ²¹ AAV 2: 6. Nos. 1591 и 1592 (28.08. 1410). P. 81–83.
- ²² В документах есть упоминания и о каких-то мятежах, которые имели место до наступления лета 1409 г. (AAV 2: 5. No. 1457).
- ²³ AAV 2: 6. Nos. 1587 и 1589 (10.08. 1410). P. 78–80.
- ²⁴ См., например: AAV 2: 5. No. 1377 (28.09. 1408). P. 174–175.
- ²⁵ AAV 2: 5. No. 1377 (28.09.1408). P. 174–5; No. 1408 (13.02. 1409). P. 209; AAV 2: 5. Nos. 1410 и 1411 (02.03. 1409).
- ²⁶ AAV 2: 5. No. 1398 (13.02. 1407). P. 208; Nos. 1432 и 1433 (21.05. 1409). P. 244–246.
- ²⁷ Документы упоминают о полномочиях Контарено в связи с тем, что он отправлялся в качестве посла к Балше. AAV 2: 5, No. 1401 (09.02. 1409). P. 201–204.
- ²⁸ AAV 2: 6. Nos. 1579 and 1582 (08.08. 1410). P. 73–76; No. 1581 (02.08. 1410). P. 72–73. Из этих документов неясно, мог ли этот донос быть связан с возможными амбициями подчиненного, стремившегося выдвинуться за счет проблем с высшими инстанциями, которые появились у его начальника.
- ²⁹ AAV 2:5. No. 1433 (21.05. 1409). P. 244–246.
- ³⁰ В ряде актов он все еще упоминается как ректор (AAV 2: 5. No. 1463.). В актах также упоминаются планы Синьории послать нового ректора в Скутари (AAV 2: 6. No. 1564 (12.06. 1410). P. 61).
- ³¹ AAV 2: 6. No. 1615 (21.11. 1410). Cf. No. 1637 (16.02. 1411). P. 116–117. В источниках говорится о некоторых более ранних попытках отозвать Контарено, которые, однако, не были реализованы, так как наделенные соответствующими полномочиями чиновники избегали осуществить приказ. Среди чиновников, уклонявшихся отозвать Контарено был и Донато, брат Пьетро Аримонди (AAV 2: 6. No. 1615 [21.11.1410] и Nos. 1636–1637).
- ³² О его увольнении как об уже свершившемся факте упоминается в архивах: AAV 2: 7. Nos. 1953 и 1954, 18.03. 1415). P. 192. О его семье см. в кн.: *Schmitt O.J.* Op. cit. P. 373–374.
- ³³ См. о нем в актах: AAV, 2: 7. Nos. 1893 и 1894 (04.10. 1414). P. 139–140; No. 1898 (13.09. 1414). P. 143–4; AAV 2: 7. No. 1905 (11.10. 1414). P. 149–150. Он также упоминается в документах, относящихся к привилегиям рынка Сан Серджио – рынок еще задолго до этих событий был создан Квирино. Он упомянут и в других документах: 2: 7. No. 1951 (19.03. 1417); No. 1963 (23.05. 1415). P. 200–201 (См. свидетельства о его активных переговорах с Балшей в венецианских документах: AAV, 2: 7. No. 1915 (05.11. 1414). P. 159–165).
- ³⁴ AAV 2: 7. No. 1873 (08.06. 1414). P. 116–117; No. 1909 (19.10. 1414). P. 155–156.
- ³⁵ AAV 2:8. No. 2021 (01.06. 1416). P. 31–36. Общее описание некоторых связанных с именем Квирино скандалов см. в кн.: *O’Connell M.* Op. cit. P. 131–132.
- ³⁶ В некоторых случаях этот термин употреблялся венецианцами в качестве общего обозначения местных феодальных сеньоров. См.: AAV 2: 6. No. 1651.
- ³⁷ Пример такой риторики в случае с Аримондо см. в: AAV 2: 5, No. 1488: *contrafecit Regimini suo contra honorem dominacionis contra Sacramentum suum et contra formam sue commissionis et expresse in onus it infamiam dedecus et vilipendium dominacionis nostre et regiminisi sibi commissi*; см. также: AAV 2: 6.

- No. 1636 (14.02.1411). P. 115–6: *contra deum Jus et Justitiam Justificati fecisse... AAV 2:5. No. 1433 (21.05. 1409). P. 244–246: nec scimus unde procedat, quod ausus fuerit non observare nostra mandata, Ex quorum Inobservancia videmus procedere magna damna factis nostri comunis [...] quod non est bene factum, Jmo est cum maxima Infamia nostrij communis [...] Predicta omnia faciendo contra honorem et Statum dominacionis nostre et in maximum dedecus et Vilipendium Ecclesie et fidei caholice); по поводу риторики, употреблявшейся в случае с Квирино, см.: AAV 2: 8. No. 2021 (01.06. 1416). P. 31–36: *inmagnum onus et infamiam dominacionis nostri ac in vituperium dedecus et Infamiam dicti sui Regiminis [...] maxima murmuratione et Infamia dicti regimina [...] in maximam onus et infamiam tam dominacionis nostre quam in vituperium et dedecus Regiminis [...] in maximam murmurationem subditorum et fidelium lamentancium [...] maximum vilipendium, dedecus et infmiam dominacioni nostre et in murmurationem et scandalum*, etc.). Об идеологических коннотациях этой риторики см. в кн.: *O'Connell M.* Op. cit. P. 57–58. Also, cf. *Queller D.E.* Venetian Patriciate: Reality Versus Myth. Urbana; Chicago 1986. P. 173; cf. *Chittolini G.* The “Private”, the “Public”, the State // *The Journal of Modern History: Suppl.: The Origins of the State in Italy 1300–1600.* 1995. Vol. 67. P. 34–61 (здесь р. 51). *O'Connell M.* Op. cit. P. 120, O'Коннел пришел к выводу, что термины “Бог, справедливость и честь”, как и ссылки на “скандал” и “роптание”, с нарастающей силой использовались в обвинениях чиновников, которые были замечены в попытках децентрализации власти или сотрудничестве должностных лиц с местными феодальными элитами.*
- ³⁸ Этот конфликт был частью так называемой Первой войны за Скутари, которая велась между Балшичами и Венецией (1405–1412). Конечное поражение Венеции на этой стадии произошло в большой степени благодаря тому, что Балша заключил союз с Османской империей и великим герцогом Боснии (1392–1435), а также применил тактику партизанской войны. Договор о мире был заключен 26 ноября 1412 г. и ратифицирован 30 января 1413 г. Согласно договору, Балша должен был получить доходы от Скутари, Дривасто и Сан Серджио при условии, что он даст обещание не притеснять население Антивари, Дулчино и Будуи, которые в 1405 г. признали венецианское господство.
- ³⁹ *Queller D.E.* Op. cit. P. 184–186; *Arbel B.* Venice's Maritime Empire in the Early Modern Period // *A Companion to Venetian History 1400–1797/* Ed. E. Dursteler. Ledien, 2013. P. 146–147.
- ⁴⁰ *O'Connell M.* Op. cit. P. 45. Cf. *Thiriet F.* La Romanie vénitienne au Moyen Âge. Le développement et l'exploitation du domaine colonial vénitien (XIIIe–XVe siècles). P., 1959. P. 190.
- ⁴¹ AAV 2: 6. No. 1720 (20.03.1412). P. 201–202.
- ⁴² *Bozić I.* Le système foncier en “Albanie vénitienne” au XV siècle // *Bolletino dell' Istituto di storia della società e dello stato veneziano.* 1963–1964. Vol. V–VI. P. 65–140; *Bartl P.* Le piccole Indie dei Veneziani. Zur Stellung Albaniens in den Handelsbeziehungen zwischen der Balkan und der Appenninenhalbinsel// *Münchner Zeitschrift für Balkankunde.* 1981–1982. Bd. 4. P. 1–10.
- ⁴³ *Finlay R.* Politics in Renaissance Venice. New Brunswick; New Jersey, 1980. P. 68–73; *Schmitt O. J.* Op. cit. P. 142–143. См. примеры ситуаций, когда некоторые партии ссылались на все время меняющуюся интерпретацию чиновниками понятия справедливости: AAV 2: 5. No. 1246 (07.04. 1407) (В актах некий Паоло Бона, обвиненный в ложном толковании завещания). Примеры специальных *gratie* Синьории феодальным сеньорам см. в актах: AAV 2: 6. Nos. 1525; 1538; 1539; 1540; 1548; 1561; 1635; 1638; 1717; 1749; 1760 etc.
- ⁴⁴ *Schmitt O. J.* Op. cit. P. 367–397.

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

М.Ю. Андрейчева

МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ

УДК 94(47).025 “986/987”

В статье рассматриваются образы ислама, католицизма и иудаизма, представленные в Повести временных лет в Сказании о выборе веры князем Владимиром. Автор выявляет источники, прямо или косвенно повлиявшие на летописное описание этих вероучений. Анализирует влияние контекста источников на текст летописи и выявляет принципы отбора материала, которыми руководствовался летописец. Реконструируя систему летописных образов, автор выясняет их семантику, и раскрывает задачи, которые ставил летописец при создании текста Сказания. В завершении М.Ю. Андрейчева разбирает композицию летописного текста и делает выводы об его авторстве времени возникновения.

Ключевые слова: Повесть временных лет, ислам, католицизм, иудаизм, православие, киевский князь Владимир Святославич, Сказание о выборе веры, Крещение Руси.

Key words: Tale of Bygone Years, Islam, Catholicism, Judaism, Orthodoxy, Kievan Prince Vladimir Svyatoslavich, Story of Choosing the Faith, Baptism of Rus.

Рассказ о выборе веры святым Владимиром¹ в Повести временных лет (далее – ПВЛ) – один из ключевых моментов в летописной истории крещения Руси, вокруг которого ведется множество исследовательских споров. Традиционно историки очерчивают условные границы Сказания двумя статьями 6494 и 6495 гг., где рассказывается о приходе в Киев исламских проповедников из Волжской Болгарии, “немцев” от папы, хазарских иудеев и, наконец, православного греческого миссионера. Киевский князь Владимир узнает об их вере и законах, а затем отправляет своих представителей в Болгарию, “в Немцы” и в Константинополь. После принесенных русскими послами известий об увиденных “службах” он решает принять православие.

Как правило, историков, изучавших данный летописный текст, волновали два вопроса: это проблема достоверности информации, представленной в Сказании, и его текстология. Большинство исследователей полагало, что степень надежности сведений, излагаемых в Сказании, крайне мала. Типично в данном случае мнение, что описываемые обстоятельства являются “благочестивыми вымыслами, составленными на разные византийские сюжетные мотивы, и не содержат в себе ни крупницы исторической истины, кроме одного голого факта, что в 988 или 989 г. Владимир и его дружина приняли из Византии христианство, которое и было объявлено официальной религией”². Другие исследователи, привлекая дополнительные источники, полагали, что информация о религиозных миссиях в Киев достоверна, но литературное описание их – более позднее творчество летописца³.

Одна из основных дискуссий вокруг текста Сказания касалась времени его создания. Отправной точкой для интерпретаций исследователей по данной проблеме явилось мнение А.А. Шахматова⁴, который пришел к выводу, что статьи 6494 и 6495 гг. создавались в несколько этапов. Рассказ о прибытии к Владимиру проповедников исследователь возводил к Древнейшему своду 1039 г.⁵ Историю же с русским посольством к болгарам, немцам и грекам, а также окончательный выбор веры киевским князем и поход на Корсунь, он относил к Начальному своду второй половины 1090-х годов Шахматов предполагал, что в первоначальном варианте Сказания рассказ об испытании веры завершился крещением Владимира, состоявшимся сразу после речи греческого Философа. Составитель же Начального свода конца XI в. опустил этот эпизод и вставил историю с посольством Владимира, дабы включить в летописание легенду о Корсунском походе.

Дальнейшая полемика по данному вопросу велась в контексте проблематики существования Древнейшего и Начального сводов.

Мнение Шахматова нашло поддержку в трудах М.Д. Приселкова⁶ и С.А. Бугославского⁷.

Несколько иначе представлен начальный этап летописания Д.С. Лихачевым, который предполагал существование ряда сказаний, посвященных первым русским князьям-христианам. Отметив их идеологическую и стилистическую целостность, он объединил сказания в одно произведение с условным названием “Сказание о распространении христианства на Руси”, которое относил к началу 40-х годов XI в.⁸

В него Д.С. Лихачев включил “Сказание о крещении Руси” в следующем составе: рассказ об испытании вер, Речь Философа, испытание служб, Похвала князю Владимиру. За его рамками исследователь оставил лишь так называемую “Корсуньскую легенду”, которую признал отдельным памятником.

Гипотеза Лихачева была критически проанализирована Д.А. Баловневым, который отметил, что в рассказе о приходе иностранных послов Сказание “развивается как бы по восходящей линии, в нем не заметно вставок, стыков и сочленений текста”⁹. Тем не менее, исследователь усмотрел вставной характер летописного эпизода с испытанием служб и “Корсуньской легендой”. В целом Баловнев вернул изучение данных летописных фрагментов на текстологические позиции, определенные А.А. Шахматовым.

В пользу более ранней датировки начального летописания на Руси высказался Л.В. Черепнин, который выдвинул гипотезу о раннем летописном своде 996 г. Создание его он связал с выдачей князем Владимиром грамоты о десятине киевской Десятинной церкви. К сожалению, исследователь не конкретизировал какие текстовые пласты ПВЛ, помимо “повести о полянах-руси”, он возводит к данному своду¹⁰.

М.Н. Тихомиров считал вопрос о Древнейшем своде наиболее слабым местом в построениях Шахматова¹¹. Он, как и Д.С. Лихачев, предположил, что в основу ПВЛ лег ряд древнейших сказаний, но представил их состав и время возникновения иначе. По его мнению, известия о Руси IX–X вв. в ПВЛ основаны на сказаниях: о начале Русской земли, о призвании варяжских князей, о русских князьях X в. Последнее он считал наиболее ранним, относил его появление “ко времени сразу после крещения Руси” и полагал, что оно заканчивалось известием о вокняжении князя Владимира в Киеве 978 г.¹² Остается неясным только, почему, составленное сразу после Крещения сказание, по мнению Тихомирова, не включало в себя описание самого Крещения. Очевидно, исследователь не увидел оснований к ранней датировке данного летописного текста.

Серьезную коррективу шахматовской структуры ПВЛ предложил М.Х. Алешковский, который отнес время создания древнейшего свода (Начальной летописи) к 1067 г., а следующий свод датировал 1091 г., предположив, что составителю последнего принадлежат и все летописные статьи с 1091 г. по 1115 г.¹³

Идею Древнейшего свода 1039 г. признавали слабо аргументированной также Я.С. Лурье¹⁴ и А. Поппэ¹⁵, полагая, что наилуч-

шим образом верифицировано А.А. Шахматовым предположение о Начальном своде середины 1090-х годов. Однако, и последняя гипотеза уже более десятилетия служит предметом спора, своеобразными “эпицентрами” которого являются исследования Т.Л. Вилкул¹⁶ и А.А. Гиппиуса¹⁷.

Большую работу по проблеме стратификации текста ПВЛ и, в частности, рассказа о крещении князя Владимира и Руси проделал А.А. Гиппиус. В целом, автор вслед за М.Н. Тихомировым признает древнейшим ядром ПВЛ “Сказание о русских князьях”, но в отличие от него расширяет текстовые границы Сказания, включив в него “начало княжения Владимира и его крещение”. К данному этапу формирования фрагмента Гиппиус относит рассказ о выборе веры (в нем отсутствовала иудейская миссия) и эпизод “испытания служб” русским посольством. Завершалось повествование крещением Владимира в Киеве. На следующем этапе – в своде 1060-х годов¹⁸ (ранее автор писал о своде 1070-х годов¹⁹. – *А.М.*) – в тексте появляются: посольство иудеев, диалоги Владимира с послами, Речь Философа вместе с курсуньской версией рассказа о крещении. Одновременно история с русским посольством устраняется. На третьем этапе – в Начальном своде 1090-х годов – отрывок с “испытанием служб” восстанавливается, добавляются антилатинские пассажи и символ веры в Речи Философа²⁰. Такова сложная многоступенчатая генетика исследуемого текста ПВЛ, предложенная исследователем.

Необходимо отметить, что до сих пор большинство работ исследователей было посвящено анализу структурных противоречий текста Сказания или же его языковой гетерогенности, тогда как практически за рамками ученых изысканий оставался ключевой вопрос: о чем же, собственно, говорит нам летописный текст? Что хотел зафиксировать и донести до читателя летописец?

Попытаемся ответить на данные вопросы, проанализировав смыслы, которые вкладывал летописец в созданные им образы мусульман, католиков и иудеев. Для этого нам потребуется выявить источники, которыми прямо или косвенно мог пользоваться летописец. Анализ прямых текстовых параллелей с летописью, позволит, во-первых, выяснить принципы, какими руководствовался древнерусский книжник, отбирая материал для выстраиваемых образов, во-вторых, определить влияние контекста компилируемых источников на круг идей летописца. В случае обнаружения прямых параллелей к летописному тексту, мы попытаемся проследить, в каких источниках встречаются схожие цитаты или концепции и каков историко-культурный контекст их бытования.

Будет также учтено, как интерпретировались летописные тексты в более поздних древнерусских источниках. Совокупность полученных данных позволит реконструировать систему летописных образов, выяснить их семантику, и соответственно, раскрыть задачи, которые ставил летописец при создании текста Сказания.

Важным этапом в анализе летописного текста станет рассмотрение принципов его композиции. Полученный результат позволит сделать выводы об авторстве текста и времени его возникновения.

“ВЕРУЙ В ЗАКОН НАШЬ
И ПОКЛОНИСЯ БОХЪМИТУ...” :
МУСУЛЬМАНЕ В СКАЗАНИИ
ОБ ИСПЫТАНИИ ВЕР

Для начала остановимся на известиях об исламе, описываемых в Сказании. В тексте они представлены в виде трех групп: к первой группе относится то, что болгаре говорят Владимиру о своей вере; ко второй – то, что сообщает о мусульманах греческий Философ; к третьей – рассказ послов Владимира об исламском богослужении. Все три блока информации дополняют друг друга, раскрывая точку зрения летописца на мусульман и ислам.

В статье 6494 г. болгаре “веры Бохмиць” приходят к Владимиру и обращаются к нему со следующей речью:

“Ты князь еси мудръ и смыслень, не веси закона, но веруй в закон наш и поклонися Бохъмиту... [Мухаммеду. – А.М.] Веруем Богу. А Бохмит ны учить глаголя обрезати оуды тайныя и свинины не ясти, вина не питии, [а по смерти же рече со женами похоть творити блудную] даст Бохмитъ комуждо по семидесят женъ красных, исбереть едину красну и всъх красоту възложет на едину – та будет ему жена. Иде же рече достойть блудъ творити всякъ на семь свете. Аще буде кто оубогъ, то и томо и ина многа леть еяже не лзь псати срама ради”²¹.

Как отмечает В.В. Пузанов, парная формула “мудр и смыслен”, с которой обращаются болгаре к князю, неслучайна. В ПВЛ помимо Владимира такое определение в полной мере дается лишь мужьям-полянам (“мужи мудры и смыслены”²²). Великую княгиню Ольгу летописец также называет “мудрейшей”²³, и “смысленой”²⁴, однако употребляет данные эпитеты порознь. Отсюда В.В. Пузанов делает вывод, что в соотношении летописных оценок полян и князя Владимира присутствует “определенный

символизм: во главе мудрых и смысленых полян мудрый и смысленый князь, а вместе они – во главе Руси (неслучайно и “поляне, яже ныне зовомая Русь”²⁵). О мудрости и смысленности князя (да и киевлян/полян) свидетельствует, как увидим, и осознанный выбор веры”²⁶. Данное наблюдение дополняет то, что указанные эпитеты являлись устойчивыми характеристиками одного из библейских прообразов князя Владимира – царя Соломона²⁷, которому, как следует из 3-й книги Царств, Бог даровал “смысл и мудрость”²⁸. Отсюда, у нас есть основания предположить, что в летописи формула “мудр и смыслен” имела функцию своеобразного маркера, отсылающего к известному ветхозаветному эпизоду, и свидетельствовала об исключительной одаренности тех, к кому она прилагалась²⁹.

Далее в тексте ПВЛ болгары говорят Владимиру, что он “не веси закона”. Ключом к пониманию данной фразы может служить текст ПВЛ с описанием славянских племен, где летописец цитирует Георгия Амартола: “комуждо языку овем исписан закон есть, другим же обычаи, зане [закон] беззаконьником отечествие мнится”³⁰. В данном контексте, реплика последователей “веры Бохмичь”, очевидно, свидетельствует о предложении Владимиру обрести письменный закон вместо языческих обычаев отцов.

Еще А.А. Шахматовым было отмечено, что сведения об исламском единобожии, обрезании и пищевых запретах летописец извлек также из Хроники Георгия Амартола³¹. Амартол же почерпнул их из трактата “О ста ересях” преп. Иоанна Дамаскина³², внося некоторые дополнения. Рассмотрим тексты Хроники, послужившие протографом для летописца: “От иудей [Мухаммед принял. – М.А.] прият единоначальствие... и научив я обрезываться и мужем и женам, и единому точию поклоняться Богу... не приимаху свиных мяс, вина же весма не приимаху”³³.

Данные отрывки привлекают внимание летописца, который следует своему критерию отбора информации. Судя по тому, что он выделяет из характерных черт исламского учения веру в единого Бога, обрезание и отказ от свинины, – все это, очевидно, свидетельствует о желании автора летописи подчеркнуть близость магометанской веры к иудаизму, что соответствовало средневековым византийским представлениям о происхождении ислама³⁴.

Из всех законоположений ислама наиболее негативную реакцию у киевского князя вызывает запрет на винопитие. Владимир отвергает его со словами: “Руси есть веселье питье – не можем бес того быти”³⁵. В свое время И.Н. Данилевский указал, что “истинный смысл реплики, приписанной летописцем Владимиру, в

летописном контексте становится ясным только при обращении к Толковой Палее: “А еже рече “веселѣ очи его от вина”, – вино бо есть кровь Христова, иже преда намъ, рекъ: “питие, се есть кровь Моя, изливаема за вы”; пострада бо Богъ плотию, возвелся божествомъ”. Другими словами, ответ Владимира прообразует принятие им христианства”³⁶. Помимо этого исследователь отметил, что библейским протографом ответа киевского князя явилась цитата из Книги Иисуса, сына Сирахова (“Что за жизнь без вина? Оно сотворено на веселие людям”³⁷), вошедшая в редакторской переделке в Изборник 1076 г.: “Медь в веселие дано бысть Богъмь, а не на пьянство сътворено бысть”³⁸. На цитату из Изборника в свое время обратила внимание В.Н. Калиновская, которая увидела к ней параллель в “Слове о пьянстве”³⁹. В одной из редакций памятника фрагмент выглядит так: “*Питие* бо умнымъ есть *на веселие*, а несмысленнымъ еже часто упиватися в пьянство на неизбытныи грех: не рече бо Писание не пити, но да не упиваются, в пьянство да не пьют”⁴⁰. Здесь цитата выглядит более развернутой и позволяет нам установить еще один библейский отрывок, помимо параллели из Книги Иисуса, сына Сирахова, который косвенно мог послужить протографом как к цитате из “Слова” и Изборника, так и к летописной реплике. Это текст из книги притч Соломоновых: “Невинно вино, укоризненно же пьянство, и всякъ пребывая в нем не будет премудр”⁴¹.

Таким образом, Владимир, как муж “умный” или “смысленный”, избирает умеренное питие “на веселие”. Такая трактовка реплики киевского князя не входит в противоречие с ее очевидной евхаристической коннотацией, а служит дополнительным курсом ее понимания.

Далее из летописного текста следует, что мусульмане в раю будут “творить похоть блудную” с женой, которая будет равна по красоте семидесяти красавицам. Данный сюжет был исследован Д.Ю. Араповым⁴², который справедливо усмотрел в летописном отрывке влияние образа исламского рая, зафиксированного в Коране и хадисах, согласно которому праведников на том свете будут ублажать семьдесят гурий – идеальных женских существ, наделенных неземной красотой. Однако в летописи говорится об одной жене, равной по красоте семидесяти женщинам, вместо семидесяти аутентичных исламских гурий. Подобного рода трансформация может свидетельствовать о воздействии на текст некой устной традиции.

Следующий принцип своего вероучения, который излагают волжские болгары, – учение о посмертном воздаянии: “аще

буде кто оубогъ, то и томо”. Эта цитата также восходит к Хронике Георгия Амартола. Согласно мусульманским представлениям, каждому человеку Аллахом уготована на земле своя участь: бедному – жить в нищете, богатому – наслаждаться достатком, праведному – самосовершенствоваться, грешнику – падать все ниже⁴³. Но Амартол спроецировал мусульманскую точку зрения о предопределении земного пути человека и на его посмертное существование, так что даже на том свете бедняк, будучи праведным, получал меньшее воздаяние, чем праведник-богач: “Коиждо убо zde поживет или в богатстве, или в нищете, и без славы, таким же образом и тамо пребывает”⁴⁴.

Следующий этап в выстраивании летописного образа мусульман представлен в речи греческого проповедника Философа. Здесь летописный текст тесно сближается с текстом Толковой Палеи, на что в свое время указывали В.М. Успенский⁴⁵ и А.А. Шахматов⁴⁶.

Повесть временных лет

“Ихже вера оскверняет небо и землю, иже суть проклятии паче всех человек, оуподольшеся Содому и Гомору на неже пусти Господь камение горюше и потопа я и погрязоша. **Яко и сих ожидает день погибели их**, егда прииде Бог судить земли и погубять вся, творящие беззакония и скверны дьющая: **си бо омывают оходы своя в рот вливают и по браде мажутся**, поминают Бохмита, такоже и жены их творят ту же скверну и ино пуще от совокупления мужьска и женьска вкушают”⁴⁷.

Толковая Палея

«Постыдите же ся убо вы и посрамитесь веры Бохмиць, оканьнии агаряне. Разумеите же убо, что ради погублен бысть Содом и Гоморъ? Злаго ради нрава иже вы ныне держите, **муж с мужи лежюче, оходы свои подьмывающе и по главе своей и бороде тем на ся взливающе**. Аще же мните беззаконие яко законъ вамъ есть, содомьскы живуше содомьскы погибнете. **Аще же Богъ содомляны скоро живота премени, вас же ожидает день погибели**. Блажнии Нои праотец прорече о васъ, глаголя: “Хам да будетъ хлапъ братама своима”. Тогда бо не работаше брат брату, но вы хлапи нарекошестеся, веровавше в жидовьскаго хлапа Бахмета, **таже убо вера оскверняет небо и землю**»⁴⁸.

Вопрос о взаимосвязи этих двух фрагментов лежит в области исследования проблемы датировки Толковой Палеи и ее отношения к тексту ПВЛ. Так, О.В. Творогов отмечает: “текстуальная близость Палеи и летописи была замечена давно, но ей давались различные объяснения: видели в Палее источник летописи, и, напротив, в своей последней работе по этому вопросу А.А. Шахматов посчитал возможным, что Палея сама восходит к летописи. Более вероятно, однако, точка зрения, согласно которой близость Палеи и летописи объясняется их обращением к общему источнику. Время составления Палеи, во всяком случае, той ее разновидности, которая известна нам по Коломенскому и сходным спискам, не установлено. В.М. Истрин высказал мысль о создании Палеи в XIII в., но приведенная им аргументация недостаточна”⁴⁹. Тем не менее, в последнем издании Толковой Палеи в предисловии к тексту В.В. Кожин пишет, ссылаясь на мнение М.Н. Тихомирова, что “Палея создана не позднее XII века, то есть, возможно, еще в XI столетии...”⁵⁰.

Нерешенный вопрос о соотношении ПВЛ и Палеи не мешает, тем не менее, эффективно сопоставлять оба текста и исследовать смыслы, заложенные в летописи, привлекая контекст и текстологические параллели Палеи, как это делает И.Н. Данилевский⁵¹. Применение подобного метода представляется оправданным и в отношении исследуемого нами отрывка из Речи Философа, посвященного мусульманам.

Создатель Палеи именуется Магомеда “холопом жидовским”. Пояснение к данному наименованию находим там же в пророчестве Ноя о своих сыновьях. В нем говорится, что Хам будет рабом своих братьев. Автор Палеи так толкует данное место: “Хамово же племя, разделив весь поганьским язык, и прияша веру Бохмичу, яже оскверни землю. Ихъ же нарече Нои хлапы: *хлапы бо беша верою, иже в жидовьскаго хлапа Бохмита вероваша...*”⁵². Характеристика Мухаммеда как эпигона иудаизма перекликается с летописными характеристиками мусульман. Примечательна реплика в палейном тексте, следующая за обличением “новых содомлян” (она обращена к иудеям, хотя могла быть в равной мере отнесена и к их “холопам”-мусульманам): “Вась же убо, жидове, прообразовала Лотова жена, озревшиися вспять. Богу же благодать дающе своим людемъ отвергъшимъ Ветхий закон...”⁵³. Итак, по мнению составителя Толковой Палеи, иудеи, не признав Иисуса Христа и отвергнув свободу в благодати Святого Духа, предпочли остаться рабами ветхозаветного закона. Для демонстрации регрессивности иудаизма книжник апеллирует к образу жены Лота,

которая оглянулась на пылающий Содом и превратилась в соляной столп. В данном случае, негативная оценка иудеев лишь усиливает отрицательную окраску характеристик ислама, который, очевидно, воспринимался как своеобразный рецидив ветхозаветного законничества.

Обратим внимание на фрагмент с гротескным описанием мусульманского омовения, вошедший как в летописную Речь Философа, так и в Толковую Палею. В хадисах излагается следующая последовательность выполнения полного омовения (гусль): помыть кисти рук, помыть половые органы, прополоскать рот и нос, помыть лицо и руки до локтей, затем помыть голову, потом помыть оставшиеся части тела и закончить мытьем ног⁵⁴. Таким образом, в Толковой Палее и в летописи, хотя и в сокращенном виде, но достаточно точно отражены этапы исламского омовения.

Упоминания об исламском омовении у ранних византийских антиисламских полемистов – явление редкое. Единственный памятник такого рода, который удалось обнаружить, предшествующий по времени исследуемым нами древнерусским текстам, – “Обличение Агарянина” Варфоломея Эдесского (IX в.). В нем содержится описание омовения, идентичное последовательности, изложенной в хадисах. Варфоломей обвиняет мусульман в том, что они моют зад прежде рта и лица и – что, с его точки зрения, самое мерзкое – делают все это одной и той же рукой, так что вода с омываемого анального прохода попадает в рот и на лицо⁵⁵. Его критика по сути совпадает с мнением, изложенным в Толковой Палее, что дает основания предположить прямое или косвенное влияние текста “Обличения Агарянина” на палейный отрывок.

В Толковой Палее есть текст, в котором содержится объяснение, почему в исламе делается особый акцент на очищении заднего прохода. Составитель Палеи описывает рыбу “мюрому” (мурену), и характеризует ее как “нечистую” и “зело скверную”. Нечистота ее состоит в том, что она, оставив “сужичьство свое”, ищет “ядовитую змею”, а, найдя, входит с ней в “смешение”. Описание мурены автор Палеи продолжает любопытным комментарием: “Есть въ челоуещехъ бесерменскийи языкъ: понеже ересью Бохмита своего объятии суще, оставляют подружья своя и сами ся убо содомьскы смешают, того ради чистят свои оходы паче лица и сердца”⁵⁶.

По-видимому, летописец и составитель Палеи придерживались единого мнения, что исламское омовение свидетельствовало о приверженности мусульман содомскому греху – мужеложеству. Сведения о распространении содомии среди последователей Му-

хаммеда древнерусские книжники могли почерпнуть из Византии. Подобная характеристика мусульман содержится в “Послании Западным владыкам” Алексея Комнина, написанном в 1091 г. В нем он так описывает нападение турок на свое государство: “Над отроками и юношами, над рабами и благородными, над клириками и монахами, над самими епископами они (турки. – *А.М.*) совершают мерзкие гнусности содомского греха”⁵⁷. Позже на данную черту магометан будут указывать такие известные богословы, как свв. Григорий Палама⁵⁸ (конец XIII – первая половина XIV в.) и Симеон Фессалоникийский⁵⁹ (конец XIV – первая половина XV в.).

Таким образом, эпитет “содомляне” стал своеобразным топосом в наименовании мусульманам. Образ Содомы и Гоморры как символ половой распущенности приверженцев ислама, подкреплялся еще и имевшимися на тот момент свидетельствами очевидцев-странников, побывавших в Святой земле. Так в древнерусском Хождении во Святую землю игумена Даниила, рассказывается о “поганных” мусульманах, живших на “месте Содомстем”, из-за которых проводники игумена, изъявившего желание посетить те края, не пустили его, описав их как особо гиблые⁶⁰.

Завершающим штрихом в портрете мусульман явилось обвинение Философа о том, что они “от совокупления мужьска и женьска вкушают”. Упоминание о вкушении семени, как особого “устнама осквернения” встречается в “Вопрошании Кирика” (XII в.). Автор “Вопрошания” пишет о грехе, когда кто жену “обияти и поверше и лещи на неи или голым како любо прикоснутися инде не в само просто вверети, а то семе изыдет то ти есть”⁶¹. В источнике отсутствует пояснение, что символизировало данное действие. Достичь понимания текста может помочь другой памятник, известный под заглавием “Слово святого Григорья изобретено в толецах о том, како первое погани суще языци клянялися идолом и требы им клали, то и ныне творят”. Самый ранний список “Слова святого Григория” содержится в составе так называемого Паисиевского сборника конца XIV в. Оно представляет собой русскую переработку текста “Слова Св. Григория Богослова на Богоявление Господне”, в котором наряду с описанием славянских языческих традиций отражена оригинальная интерпретация текста Речи Философа о болгарях-мусульманах. Судя по тексту “Слова”, мусульмане научились от неких язычников, поклоняющихся “срамным удам”, вкушать семенную “скверну”, полагая, что “сим вкушением оещаются греси”⁶². В редакции “Слова”, представленной в рукописи XV в. из Новгородской Софийской библиотеки, почитание срамных уд у славян упоминает-

ся в одном ряду с поклонением семени у болгар⁶³. В дополнение к этому в “Слове Григория Богослова” затрагивается также тема мусульманского омовения как традиции языческой, восходящей, по мнению автора, к почитанию египетского бога Осириса: “Проклят же Осирада рожен мати его радаючи и того сотвориша богом себе и требы ему сильны творяхуть оканнии, от тех извыкоша халдеи, начаша требы им творити великия: роду и рожаницам, пороженью проклятого бога Осира, сего же Осирита скажут книги сороциньския, яко не лепым проходом пройде, но смердящим, того ради сороцины мыют оход и болгаре и терканнии холми”⁶⁴. В данном памятнике и омытие “охода”, и вкушение от “совокупления” – скверные, языческие по происхождению традиции, усвоенные сарацинами, болгарами и турками от их учителя “Мамеда проклятого срацинского жерца”⁶⁵.

Такое толкование летописного текста помогает нам приблизиться к его понимаю. Очевидно, летописец, как и его поздний интерпретатор, находил сходство между обычаями мусульман и язычников.

Неслучайно также то, что в летописи акцентируется внимание на манипуляциях, производимых мусульманами со ртом. Такая практика, могла восприниматься как грех. Создатель летописной статьи мог иметь в виду, что мусульмане, гнушаясь отпить ртом вина и кусить свинины, тем не менее, не брезгают осквернять его разными нечистотами, уподобляясь идолопоклонникам-язычникам.

Любопытна реакция князя Владимира на речь Философа. Летописец пишет: “Си слышав, Володимерь, блюну на землю: Нечисто есть дело!”. То, что великий князь киевский плюет, глубоко символично. Согласно православному чину таинства крещения, в его первой огласительной части принято дуть и плевать на воображаемого сатану в знак отречения от него. Но подобная практика известна только с XV в.⁶⁶ Более ранее упоминание традиции плевать на землю встречается в “Слове св. отца Кирилла архиеп. Кипринского о злых дусех”⁶⁷. В “Слове” активно обличаются языческие суеверия, бытовавшие среди славян, в частности, накладывание “наузов” (оберегов) на младенцев: “то сии бабы чинет Бога призвають и оны прокляты и скверны и злокозны наузы много верныя прельщают: начнет на дети наузы класти смеривати, плююще на землю, рекше беса проклинает, а она его боле призывает творится, дети врачующе, а отца и матерь в пропасть адову ведущее...”⁶⁸. Схожий пассаж присутствует в “Памяти и похвале князю русскому Владимиру” Иакова Мниха: “(Владимир. –

М.А.) и дьявола отвръгшися, и службы его поругашася, и *поплеваша бесы...*”⁶⁹. Возможно, в народной среде Древней Руси, была распространена традиция плевать на землю в знак покаяния злых духов, поэтому плевки и слова князя Владимира могли являть собой символическое действие отречения от исламского учения как нечистого и бесовского.

Следующее описание, касающееся молитвенных обрядов магометан, принадлежит послам Владимира: “Они (послы. – М.А.) же реша, яко ходиша в Болгаре, смотрихом како ся поклоняют в храме, рекше, в ропате, стояще бес пояса, поклонився сядет и глядит семо и онамо, яко бешен, и несть веселья в них, но печаль и смрад велик. Несть добро закон их”⁷⁰. Отсутствие пояса – важная деталь, на которой заостряет внимание летописец. В свое время Е.Е. Голубинский указал на то, что цитату “стояще бес пояса” поясняют “*Responsa papae Nicolai ad consulta Bulgarorum*” (866)⁷¹. В данном памятнике содержится следующий ответ папы Николая I на вопрос болгар о необходимости подпоясываться христианину: «Что же до того, наконец, что греки, как вы утверждаете, запрещают вам принимать причастие неподпоясанными, то какими заповедями Священного Писания они обосновывают этот запрет, мы точно не знаем; тем разве, что Господь заповедал, говоря: “Да будут чресла ваши препоясаны”⁷². Но эту заповедь надлежит исполнять не по букве, а по духу...»⁷³. Отсюда следует, что греки придавали ношению пояса глубокое символическое значение. Восточно-христианская семантика пояса могла сформироваться под влиянием монашеской среды. Так, в “Чине пострижения в монашество”⁷⁴ препоясывание являлось важным этапом священнодействия и сопровождалось произнесением соответствующего текста, раскрывавшего значение вещи для постригаемого: “Брат наш *поясет чресла своя силою истины*”⁷⁵. Очевидно, данный текст чина восходит к отрывку из послания к Ефесянам ап. Павла: “Станѣте *убо препоясани въ чресла ваша истинною* и оболкъшесе въ броня правды, и обувше нозѣ въ уготовани *благовѣствованиа миру*”⁷⁶.

Рассуждения по поводу символики пояса присутствуют и в Толковой Палее в пророчестве Анны, матери пророка Самуила: “лук сильныхъ изнеможе, а немощный *препоясашася силою*” [1 Цар 2 4]. Толкование на это пророчество такое: “Силни бо бѣсте тогда, имже Господь бѣ с вами (“жидами”. – М.А.), иже безъ оружия страны языкъ *наслѣдовасте...* Да того ради вы, силни, от лука своего изнемогосте, мы (бывшие язычники, нынешние христиане. – М.А.) же оубо, немощни бывше иногда, но *препоясахомъся силою Владыкы нашего Иисуса Христа*”⁷⁷.

Краткий трактат, посвященный теме ношения пояса, встречается в составе “Мерила праведного” (список кон. XIV в.): “Почто повелено туго поясатися апостолом и всем святым. Толк: Да крепко служат Богу, поклоном и постом, бдением, молением, течение проповедив в языцех. Того ради чернецы и попове туго привязаются, лепо бы тако и всем кристьяном”⁷⁸.

Из этого следует, что пояс в древнерусской культуре имел символический смысл. Его исходная семантика, очевидно, задавалась новозаветными текстами, в которых препоясывание символизировало твердое стояние в истине на службе Богу. Следовательно, летописное упоминание об отсутствии пояса на молящихся болгаро-мусульманах могло служить свидетельством об отсутствии истины в их учении.

Следующий эпизод в анализируемом нами отрывке касается “странного” поведения магометан во время молитвы – “поклонився сядет и глядит семо и онамо, яко бешен”. Как указывает Д.Ю. Арапов⁷⁹, летописец здесь упоминает отдельные элементы мусульманской молитвы – “ас-салат”: поклоны (поясные и земные) и сидение на коленях, совершаемые во время раката (одного из циклов моления), а также момент выхода из намаза (таслим), когда по нормам ислама мусульманин должен со словами приветствия повернуть голову направо и налево, дабы почтить ангелов, находящихся по его правое и левое плечо.

В то же время не исключено, что данные детали исламской молитвы привлекли внимание летописца по другой причине. Действия молящихся мусульман он характеризует как поведение одержимых. Подобная оценка содержится в хронике Георгия Амартола по отношению к Мухаммеду, который именуется эпилептиком и бесноватым⁸⁰. Вероятно, целью летописца было подчеркнуть, что в молитве болгары подражают личной молитвенной практике своего пророка, которая расценивалась как проявление одержимости.

Не менее любопытна также заключительная ремарка летописца по поводу мусульман: “и несть веселья в них, но печаль и смрад велик”. Зловоние, исходящее от грешников, – это полисемантический образ, встречающийся в ПВЛ неоднократно. Так, дым⁸¹ или смрад⁸² исходят от могилы Святополка Окаянного. И.Н. Данилевский обратил внимание, что «дым, о котором идет речь, явно восходит к “параллельному” тексту в Апокалипсисе, где говорится, что люди, поклонявшиеся Анихристу, после Страшного суда будут мучимы в огне и сере: “и дым мучения их будет восходить во веки веков”»⁸³.

Безусловно, прообразом адских мучений было наказание городов Содома и Гоморры, на которые Бог пролил “дождем серу

и огонь”⁸⁴ так, что, на их месте “дым” поднимался с земли, “как дым из печи”⁸⁵.

Но, пожалуй, наиболее интересный и близкий по содержанию образ обнаруживается в уже упоминавшемся выше тексте Хождения игумена Даниила, который при описании “места Содомского” пишет, что «не даша ны ити тамо правовернии человеци, рекоша ны тако: “ничтоже вы тамо видети добра, но токмо муку, и смрадь исходить оттуду, и болети ти будет”, – реша ны – «от смрада того злаго”»⁸⁶.

Таким образом, смрад, исходящий от мусульман, – это образ, свидетельствующий об их символично-топографической связи с Содомом и Гоморрой и, соответственно, открывающий их будущность, как осужденных вместе с Антихристом в последние времена.

Итак, мы установили, что образ мусульман в Сказании во многом формировался под влиянием византийской модели восприятия ислама. Присутствует в тексте Сказания и отрывок, в котором можно увидеть отражение личных или опосредованных наблюдений летописца: описание мусульманской молитвы “в ропате”. К устной традиции фантастического характера, по-видимому, относились сведения о вкушении семени и частично известия о мусульманском рае. Летописец не идет слепо за своими источниками, а подходит к подбору и конструированию компилируемого материала творчески, выстраивая собственный образ мусульман. Как и его византийские предшественники, древнерусский автор акцентирует внимание на связи ислама с иудаизмом и язычеством, но языческие черты представлены здесь как превалирующие⁸⁷.

Тем не менее, в исламскую проповедь включен ряд сведений из Священного писания (о единобожии и некоторых элементах иудейских законов), которым в тексте могла придаваться положительная функция своеобразного приуготовления Владимира к последующему адекватному, с точки зрения летописца, восприятию проповеди других миссионеров: “латинян”, “жидов” хазарских и, в конечном счете, православных греков.

“НЕМЬЦИ ОТ ПАПЕЖА”:

КАТОЛИКИ В СКАЗАНИИ ОБ ИСПЫТАНИИ ВЕР

Образ католиков в Сказании, так же, как и образ мусульман, представлен трехчленно: свидетельства “латинян” о своей вере перед князем Владимиром, их характеристика в речи Философа и описание латинской службы в рассказе послов.

Рассмотрим отрывок, повествующий о приходе папских миссионеров к киевскому князю: «Придоша Немци, глаголюще приходомъ послании от папежа и реша ему: “Рекль ти тако папежь: *“Земля твоя, яко и земля наша, а вера ваша не яко вера наша. Вера бо наша – светъ есть. Кланяемся и Богу, еже створилъ небо и землю, звезды, месяцъ и всяко дыханье. А бози ваши – древо суть”*». Володимеръ же рече: “Кака заповедь ваша”? Они же реша: «Пощенье по силе: “аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию”, – рече учитель нашъ Павел”. Рече же Володимеръ Немцемъ: *“Идете опять, яко отци наши сего не прияли суть”*»⁸⁸.

Характер обращения к Владимиру послов “от Немец”, безусловно, отличается от заискивающей манеры магометан. Они говорят с Владимиром как представители влиятельной власти. Текстовая параллель к речи миссионеров присутствует в 4 Книге Царств и в Книге пророка Исаии. В них содержится практически идентичный отрывок с описанием прихода послов Ассирийского царя к стенам осажденного Иерусалима. Ассирийский посланник Рабсак обращается к евреям во главе с царем Иудеи Езекией и лестью уговаривает их сдаться своему господину царю Сеннахириму, под власть которого уже подпали земли Израильского царства. Рабсак просит евреев довериться ассирийцам, сложить оружие и жить спокойно, пока Сеннахирим не придет и не возьмет их “*в землю такую якоже есть земля ваша... и живи будете, и не умрете*”. Посол ассирийского царя насмехается над Богом евреев, говоря, что Он также не сможет помочь им, как и боги тех народов, которые уже захвачены ассирийцами. Услышав обольстительные речи Рабсака, Езекия идет в храм и молится Богу евреев со словами “Господи Боже... *Ты еси Бог един въ всѣхъ царствіихъ земли, Ты сотвори небо и землю!... Яко поистиннѣ, Господи, исказиша цари асуриистии языки и даша боги ихъ на огонь, яко не не бози бѣша, но дѣла руку человеку, дерева и каменя; и погубиша я. И ныне, Господи Боже, спаси ны из руки ихъ, и разумѣют вся царства земли, яко Ты еси Господь Богъ единъ*”. В ответ на молитву Езекии пророк Исаия предрекает о Сеннахириме: “рече Господь, Бог Израилев *возвращу тя по пути, имже приидеши*”⁸⁹.

А.Ф. Литвина и Ф.Б. Успенский уже отмечали влияние данного ветхозаветного сюжета на летописные статьи 1075–1076 гг., где оно прослеживается в истории посольства “из Немец” к Святополку Ярославовичу. В рассказе о царе Езекии излагается история двух посольств: ассирийского и вавилонского. Последнее послужило образцом для описания немецкого посольства к Святополку. Тем не менее, как указывают исследователи, летописец

был, очевидно, знаком и с историей ассирийского посольства, и с историей царя Езекии в целом⁹⁰.

Можно предположить, что на описании посольства “из Немец” к Владимиру сказало влияние рассказа об ассирийском посольстве к стенам Иерусалима. Ветхозаветный сюжет мог служить своеобразным “ключом” к пониманию текста летописи и вызывать ряд ассоциаций: послы Папы – послы ассирийского царя Сеннахирима, Папа – Сеннахирим, Владимир – Езекия. Начальные слова латинян “от Немец” (“земля твоя, яко и земля наша”), очевидно, являлись указанием на плодородность и богатство немецких и русских земель⁹¹. Такое, на первый взгляд, лестное обращение, могло служить своеобразным маркером, отсылающим к ветхозаветному контексту, и свидетельствовать о том, что речь идет о дипломатическом обмане. В случае его удачи, последствия для Руси были бы столь же плачевными, как и обстоятельства ассирийского пленения для евреев.

Тем не менее, Владимир – пока еще только в перспективе “Езекия”⁹², поскольку его боги – “древо суть”, и он еще не уверовал в Бога, “сотворшего небо и землю”, и в этом состоит уязвимость его позиции. Но выбор Владимира уже намечен, поскольку его ответ послам Папы: “Идите вспять” содержит пусть в весьма усеченном виде слова пророка Исаии о Сеннахириме: “*возвращу ты по пути, имже приидеши*”. В летописи мы имеем дело с видоизмененной цитатой из Исаии. Это может свидетельствовать о том, что летописец воспроизводил библейский текст по памяти⁹³.

Примечательно, что немцы, пришедшие “от Папежа”, в тексте прямо не говорят о Христе. О них как о “христианах” в первый раз упомянут хазарские иудеи, которые вслед за латинянами посетят Владимира. Тем не менее, в речи посланников папы сведения о Спасителе все-таки присутствуют, хотя и в завуалированной форме. “Вера бо наша свет есть”, – говорят они, и эти слова, по всей видимости, отсылают нас к тексту Евангелия от Иоанна, где Иисус говорит: “Аз есмь Свет миру. Ходяй по мне не имать ходити во тьме, но имать свет животный”⁹⁴. В Евангелиях и в посланиях Апостолов Бог неоднократно именуется Светом⁹⁵. В одном из полемических антилатинских сочинений – “Сказании о 12 апостолах, о латине и о опресноцех”, бытовавшем в домонгольской Руси⁹⁶, – излагается сюжет крещения римлян апостолом Петром, где он обращается к оглашенным со словами: “ныне же вам, познавшим истиннаго *света*, иже всю тварь мудростию просветив *светом* богоразумия. Ныне достойни будете истиннаго *света* прияти, да истинный *свет* с небеси будет и породит вас”⁹⁷. В том

же тексте автор-составитель пишет о римлянах: “кто не восплачется вашего отпадения от правых веры, воистину чуда исполнь вселице разумей хитреиша всех язык, ныне безумнее всех яvisteся, како оставльше *свет*, тьму держите”⁹⁸. Можно предположить, что летописный фрагмент речи латинян мог сформироваться как под влиянием новозаветных текстов, так и “Сказания”, в которых “свет” представлен сложной богословской метафорой Христа.

Интересен подбор “заповедей”, предлагаемых латинянами Владимиру: “Пощенье по силе, аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию, рече оучитель нашъ Павел”. По мнению А.Ю Карпова, здесь пост “по силе”, “вероятно, представляет собой позднейшее осуждение тех послаблений в исполнении поста, которые отличали католическую церковь от православной”⁹⁹. К таким “послаблениям” относились: традиция латинских монахов вкушать мясо¹⁰⁰; отсутствие мясопустной недели (преддверие Великого поста); начало Великого поста со среды первой великопостной недели; несоблюдение строго от начала и до конца Великого поста (в Великий четверг яйца, сыры и молоко едят, а детям, вообще позволяют вкушать эти продукты все великопостное время)¹⁰¹. Таким образом, заповедь “пощение по силе”, скорее всего, служила отсылкой к известным фактам из списка обвинений латинян, упоминавшимся во многих византийских и древнерусских антилатинских сочинениях.

Продолжение этой фразы: “аще кто пьеть или ясть, то все въ славу Божию, рече оучитель нашъ Павел”, – вызывает множество вопросов. Это неточная цитата из первого послания апостола Павла к Коринфянам, которая, на первый взгляд, призвана продолжить предыдущий текст о посте по силе. На самом деле, она стоит особняком и имеет самостоятельное значение, о чем свидетельствует контекст послания, из которого она взята. В десятой главе апостол Павел рассматривает вопрос об идоложертвенной пище: “Аще ли кто призывает вы от невѣрных и хоцете ходити, все прѣд поставленое вамъ ядите, ничтоже вѣстязующеся за съвѣсть. Аще кто вам речеть: се идоложрътвенное – не ядите за оногo повѣдавшаго и съвѣсть... *Аще бо ясте, аще ли пиете, аще ли что творите, всѣ въ славу Божию творите*. Безъ прѣтокновени бываите иоудеом и еллином и церкви Божии”¹⁰².

Апостол Павел, на которого ссылаются послы Папы как на “учителя”, с одной стороны, выступал за запрет среди новообращенных христиан таких языческих проявлений как блуд, вкушение идоложертвенного, крови, и мяса удавленного животного¹⁰³. С другой стороны, он был противником того, чтобы христианским

общинам из бывших язычников предписывалось обрезание и соблюдение закона Моисеева. Тем не менее, во многих антилатинских сочинениях первых десятилетий после разделения церквей, одним из самых популярных обвинений в адрес католиков было нарушение постановления Первого собора, а именно, употребление крови и удавленины¹⁰⁴. Вкушение “скверноядия”, к которому относилось также поедание различных нечистых животных, могло служить указанием на воспроизведение в среде папистов языческих обычаев¹⁰⁵.

На апостола Павла антилатинские полемисты ссылались и в тех случаях, когда речь шла об употреблении опресноков¹⁰⁶. Свою оценку опресночной службы в Сказании об испытании вер летописец высказал словами Философа: «служат бо опрѣсноки рекше оплатки, ихже Бог не преда, но повелѣ хлѣбом служити и преда апостолом, прием хлѣб, рече: “Се есть тѣло мое, ломимое за вы”. Также и чашю прием, рече: “Се есть кровь моя Новаго Завѣта”. Си же того не творят, суть не бысть правила вѣры»¹⁰⁷. В XI и XII вв., как справедливо заметил Дж. Эриксон, “судя по количеству истраченных чернил и пергамента, для большей части духовенства основным пунктом расхождения с латинянами был не папский примат и не филиокве, а использование пресного или квасного хлеба в Евхаристии”¹⁰⁸. Неслучайно составитель Сказания о выборе вер вложил в уста Философа только одно, но, пожалуй, основное из многочисленных нареканий против латинян – обвинение в службе на опресноках. Облатки или опресноки в латинском богослужении однозначно воспринимались греко-православными современниками раскола как “жидовское прельщение”¹⁰⁹. Как отмечал в своем послании венецианскому архиепископу антилатинский полемист середины XI в. патриарх Антиохийский Петр, “оплатци бо узаконишася жидом... тии же, кто комкает оплаток, под Ветхим законом ходит, а не под Новым”¹¹⁰. На Руси евхаристия на опресноках также воспринималась как проявление “жидовства”. Такая характеристика встречается в сочинениях русских митрополитов Иоанна¹¹¹, Георгия¹¹², Никифора¹¹³.

Отсюда можно предположить, что летописец умышленно вставил в речь папских послов вышеуказанную цитату из апостола Павла, поскольку ее новозаветное продолжение (“Безъ прѣтокновенни бываите иоудеом и еллином и церкви Божии”) являлось скрытой характеристикой латинян, своими обычаями подававшими соблазн и евреям, и язычникам, и “церкви Божией”.

Своеобразным продолжением темы опресночной евхаристии является реакция послов Владимира на виденную ими немецкую

службу: “Придохом в Немцы и видехом в храме многи службы творяща, а красоты не видехом никоеяже”¹¹⁴. Для того, чтобы понять, что пришлось не по душе послам Владимира в латинском богослужении, необходимо обратиться к тексту, в котором они описывают греко-православное богослужение: “И приходом же в Греки и ведоша ны идеже служат Богу своему. И не свемы на небе ли есмы были ли на земли. Несть бо на земли такого вида ли красоты такая. И не доумеем бо сказати, токмо то вемы, яко Бог с человеки пребывает. И есть служба их паче всех стран. Мы убо не можем забыти красоты тоя. Всяк бо человек аще укусит сладка, последи горести не принимает, тако и мы не имам сде бытии...”¹¹⁵.

В историографии господствует мнение, что послы Владимира прельстились внешней пышностью византийского богослуженного обряда¹¹⁶. Между тем, для понимания данного отрывка чрезвычайно важны слова византийского царя, обращенные к константинопольскому патриарху по случаю прихода русских послов: “пристрои церковь и крилось и сам причинися в святительские ризы, да видят славу Бога нашего...”¹¹⁷. То есть, византийцы хотели показать киевским посланцам нечто большее, чем “красоту церковную, пѣнья и службы...”.

То, что цель их была достигнута, становится ясно из свидетельства самих послов об испытанном ими во время греческого богослужения чувстве присутствия Божия: “онде Бог с человеки пребывает”.

Близкие к речи послов идеи содержит одна из стихир Великого повечерия Рождества Христова: “Небо и земля днесь совокупишася, рождшуся Христу: днесь Бог на землю прииде, и человек на небеса взыде: днесь видим есть плотию, естеством невидимый, человека ради. Сего ради и мы славословяще возопиим Ему: слава в вышних Богу, и на земли мир: дарова бо пришествие Твое, Спасе наш, слава Тебе”¹¹⁸.

В этом песнопении содержится изложение мистической стороны церковной экклезиологии, согласно которой церковь понимается как “небо на земле”. “Церковь – есть небо на земле, где пребывает и действует Небесный Бог”¹¹⁹ – данный тезис был сформулирован еще в VIII в. патр. Германом Константинопольским в “Церковном сказании”. Это сочинение, содержащее толкование на божественную литургию, пользовалось широкой известностью в средневековой православной славянской книжности¹²⁰.

Помимо упомянутых текстов, круг богослуженных и богословских источников, заключавших и развивавших такого рода идею понимания церковного сакрального пространства был достаточно

широк. Вероятно, именно под их влиянием летописец создал образ греческой литургии, описанный послами Киевского князя.

В соответствии с вышеизложенным, и лексема “красота” может быть понята как “блаженство”, “сладость”¹²¹. Такое прочтение мы встречаем в псалтири, где оно представлено в схожем контексте: “Единого просих от Господа, того възизу: да живу в дому Господни вся дни живота моего, *зрѣти ми красоту Господню* и пощѣпати церковь святую Его”¹²². Как отмечает прот. Г. Разумовский, в данном случае выражение “красота Господня” является переводом греческого понятия “*τέρψις*” и означает: радость от Господа, то, что услаждает и утешает свыше¹²³.

Примечательно, какими словами завершают послы свою аргументацию в пользу греческой службы: “Всяк бо человек, аще укусит сладка, последи горести не принимает, тако и мы не имам сде бытии...”. Толковая Палея содержит апокрифический текст, который может послужить “ключом” к пониманию реплики посланников Владимира. В нем описываются известные ветхозаветные события, случившиеся после чудесного перехода евреев по дну Красного моря. Израильтяне находились в пустыни несколько дней без воды и, обнаружив источник с горькой водой, непригодной для питья, возроптали на Моисея. Тогда Моисею явился Ангел и дал ему три древа, повелев их сплести “в образ Святыя Троицы” и “всади в воду”. Пророк исполнил повеление, и вода сделалась сладкой. Согласно апокрифу, дерево, данное Моисею Ангелом, позже стало крестным деревом, на котором был распят Спаситель: “Якоже древо... горькия воды оследи, тако и крест Христов горькая неверства языческа оследи”¹²⁴. В.П. Адрианова-Перетц отмечала влияние на текст Толковой Палеи сочинений еп. Феодорита Кирского, в частности, его “Толкования на Пятикнижие Моисеево”¹²⁵. Данное произведение, вероятно, не единственное сочинение епископа, откуда составитель Палеи мог черпать свои идеи к толкованию. Так, “Краткое изложение Божественных догматов” Кирского архипастыря начинается словами: “Сладок бывает мед для всех людей, если он и ни с чем не сравнивается: но он еще слаще кажется, когда противопоставляется ему какое-либо горькое вещество. Так и истина для тех, кои правильно понимают оную, хотя и сама по себе прекрасна, но она бывает еще светозарнее и божественнее, когда сравнивается с ложью. Итак, поелику мы показали гнусность лжи и разоблачив еретические басни, увидели ясно, сколь они нечестивы, отвратительны и лживы: то сравнивая с ними Евангельское учение, покажем какое различие между светом и тьмой...”¹²⁶.

Таким образом, рассуждения послов касательно вкушения “сладкого”, могут отражать косвенное влияние как текста Палеи, так и сочинения еп. Феодорита. Можно также предположить, что на примере антитезы “сладкий” – “горький” мы имеем дело с топосом, распространенным в риторической практике византийской и древнерусской книжной культуры, применявшимся при создании художественных образов истинного и ложного учения. Становится ясным, что послы таким своеобразным завуалированным способом свидетельствуют о том, что они, вкусив “сладкого” христианского учения, отвергают “горькое” язычество, а потому и не могут уже в нем “пребывать”.

Очевидно, рассказ о красоте греческой службы отражает не столько эстетическое внешнее восприятие богослужения, сколько внутреннее, духовное, поэтому становится возможным прояснить и вопрос об отсутствии красоты в службе латинской.

Прежде всего, отсутствие “красоты” в латинском богослужении, по-видимому, связано со службой на опресноках. Восприятие “оплаток” как уклонение в “жидовство” – не единственный аспект обвинения латинян. Существовали еще и серьезные богословские основания для осуждения опресночной службы. Согласно им, в квасном хлебе евхаристии закваска символизирует душу Спасителя. Таким образом, хлеб Причастия являет собой одушевленную плоть Христову. А опреснок, не имеющий “кваса”, являет, соответственно, мертвую бездушную плоть Спасителя. Вот как об этом пишет патриарх Антиохийский Петр: “квас бо в души место есть в хлебе, а оплаток мертв есть бездушен... иже комкает оплатки явленно есть яко еще пребывает в стени Мосеева закона, а трапезу ясте иудейскую, а не ясти плоти Божию словесныя и живущия”¹²⁷. Подобные богословские обоснования высказывались и в других антилатинских полемических произведениях¹²⁸.

Кроме того, немаловажным аспектом была не затрагивавшаяся напрямую, но, безусловно, известная летописцу, латинская проблема “филиокве”¹²⁹.

Таким образом, можно предположить, что посланники русского князя, действительно, в латинской службе “красоты не видехом никоеяже”, поскольку она, во-первых, совершалась на “мертвых”, “бездушных” опресноках, и, как следствие искажения догмата о Святой Троице, не была освящена полнотой Святого Духа. Значит, в ней не было той божественной красоты, которая может открыться человеку только во время подлинной церковной службы, освященной присутствием Божественной Благодати. А потому в глазах княжеских послов богослужение римо-католиков

однозначно проигрывало греко-православной службе не по внешнему обрядовому, а прежде всего по внутреннему, духовному содержанию.

“ВЕРУЕМ ЕДИНОМУ БОГУ
АВРАМОВУ, ИСАКОВУ, ЯКОВЛЮ...” :
РЕЧЬ ИУДЕЕВ ВЛАДИМИРУ

Вслед за латинянами к Владимиру приходят “жидове Козарстии”. В тексте летописи характеристики иудеев представлены двумя блоками информации: то, что они сами рассказывают Владимиру о себе и то, что о них говорит киевскому князю греческий Философ.

**Диалог Владимира и
“жидов Козарстих”**

Се слышавшее, жидове Козарьстии придоша рекуще: “Слышахом, яко приходиша Болгаре и християне, учащее тя ктоже вере своей. Християне бо веруют егоже мы распяхом, а мы веруем единому Богу Аврамову, Исакову, Яковлю”. И рече Володимер: “Что есть закон ваш?”. Они же реша: “Обрезатися, свинины не ясти, ни заячины, суботу хранити”. Он же рече: “То где есть земля ваша?”. Они же реша: “В Ерусалиме”. Он же рече: “То тама ли есть? ”. Они же реша: “Разгневался Бог на отцы наши и расточи ны по странам грех ради наших и предана бысть земля наша хрестьяном”. Он же рече: “То како вы инех учителя, сами отвержении от Бога и расточении? Аще бы Бог любил вас и закон ваш, то не бысте расточени по чужим землям. Еда нам тоже мыслити приятии?”^{1,30}

Речь Философа

Рече же Владимир (Философу. – *М.А.*): “Придоша ко мне Жидове, глаголющее, яко немцы и греци веруют егоже мы распяхом”. Философ же рече: “Воистину в того веруем. Тех бо пророци прорецаху, яко Богу родитися, а друзии – распяту бытии и погребенну, а в третий день воскреснути, и на небеса възде. Они же ты пророки избиваху, другия претираху. Егда же сбьсться проречение сих, сниде на землю и распятие прия, и воскресе, на небеса възде, на сих же ожидаше покаяния за сорок шесть лет и не покаяшесе, и посла на ня Римляны, грады их разбиша и самы расточиша по странам и работают в странах”¹³¹.

Рассмотрим детально оба блока информации.

Иудеи в начале своей речи упоминают тех проповедников (“болгар” и “христиан”), которые приходили до них. Причем, они первые, кто говорит Владимиру о Христе: “христиане бо веруют, его же мы распяхом”. Это информация, призванная уничтожить последователей Христа в глазах князя, станет затем отправной точкой в обличительной противоиудейской проповеди Философа.

Иудеи сообщают, что веруют в единого Бога Священного Писания – “Богу, Аврамову, Исакову, Яковлю”, а их закон – “обрезаться, свинины не ясти, ни заячины, субботу хранить”. Существенно, что первые два требования обрезания и неприятия свинины – повторение “законов”, принятых в среде “болгар веры Бохмичь”, о которых Владимир уже слышал. Что же касается хранения субботы, то здесь явно возникает связь и с латинским “законом”. Несмотря на то, что в Сказании нет упоминания о традиции латинян соблюдать субботний пост, в византийских и древнерусских антилатинских сочинениях неоднократно встречается обвинение в адрес римлян по поводу того, что они постятся в субботу, следуя “жидовскому закону”¹³². Становится понятна реплика князя Владимира, который говорит об иудеях, что они – “иных учителя”. Эти “иные” – болгары и “латиняне”, частично перенявшие свое учение из “закона” иудеев.

Примечательно, что общение Владимира и иудеев оформлено в виде живого диалога. Им киевский князь чаще, чем предыдущим миссионерам, задает прямые и наводящие вопросы. Такое построение текста могло сформироваться под влиянием памятников антииудейской направленности, с которыми, вероятно, был знаком летописец: Толковой Палеи и антииудейских сочинений свят. Иоанна Златоуста¹³³. В этих сочинениях полемический текст зачастую начинается с реплики-обращения к воображаемому оппоненту – иудею.

Владимир, выслушав о законе “жидовстем”, задает важный вопрос: где находится земля иудеев? Они отвечают, что их земля в Иерусалиме. Но Владимир, как бы не удовлетворяясь ответом, просит уточнить, на что иудеи дают развернутое объяснение: “Разгневался Бог на отцы наши и расточи ны по странам грех ради наших и *предана бысть земля наша хрестьяном*”.

По поводу данной реплики в историографии сложились различные мнения. Так, В.О. Ключевский предполагал, что она свидетельствует о достаточно позднем составлении Сказания – в начале XII в. (период завоевания Палестины крестоносцами)¹³⁴. По той же причине Д.И. Иловайский считал, что данная фраза могла

появиться не ранее второй половины XII в.¹³⁵ Д.С. Лихачев возводил к реалиям первого крестового похода весь эпизод с иудейским посольством и считал его поздней вставкой в древнейший текст Сказания¹³⁶. Новую интерпретацию летописного фрагмента предложил А.А. Шайкин, который заметил, что без прения с иудеями «рушится вся “глава”» об испытании вер, ибо греческий философ, отвечая на вопросы Владимира, начинает свою речь с дополнительного разоблачения своих предшественников, в том числе и иудея, касаясь при этом и темы утраты последними своей земли. В таком случае и “Речь Философа” придется также считать вставкой второй половины XII в., а это ведет к пересмотру всей истории начального летописания, ибо крещение Владимира и Руси – центральная часть всей ПВЛ, которую А.А. Шахматов относил еще к Древнейшему своду (1039 г.)¹³⁷. Исследователь предположил, что “вопрос Владимира и ответ иудея были своеобразным общим местом и нет никакой нужды привязывать слова иудея к событиям рубежа XI–XII в. и менять датировку этой части ПВЛ, объявляя ее вставкой середины XII в.”¹³⁸.

На параллель к иудейской реплике в Толковой Палее указал А.А. Шахматов: “Аз же ти глаголю, жидовине, слыши оубо егда беша отци ваши с Богом, то во дни живота своего прогневаша языки с лица земли обетованей. Егда же ли вы оканьный род отвергостеся Иисуса Христа Божия, то и сами прогневани бысть и расточении зле с земли обетованней. *Земля же та обетованная вдана бых крестьяном*”¹³⁹. Становится понятно, за какие “грехи” иудеи лишились земли обетованной: за то, что не приняли Иисуса Христа как Мессию и предали Его смерти. Примечательно, что сами иудеи в летописной интерпретации по этому поводу не распространяются, летописец выскажет данные обвинения позднее в речи Философа.

В итоге Владимир отвергает учение “жидовское” со словами: “То како вы инех учителя сами отвержении от Бога и расточении. Аще бы Бог любил вас и закон ваш, то не бысте расточени по чюжим землям. Еда нам тоже мыслити приятти?” В толковании на восьмой псалом свят. Иоанн Златоуст размышляет о причинах иудейского рассеяния схожим образом: «Иудеев... Бог поставил в пример, рассеяв их... Если ты спросишь о причине, то не узнаешь никакой другой, кроме той, что они распяли Христа... “Мы рассеяны для того, – говорят они, чтобы сделаться учителями вселенной”. Это нелепость и пустословие... Вы ежедневно пользуетесь пророками и никогда не делаетесь лучшими – и вы ли хотите быть учителями других?»¹⁴⁰. Обращает на себя внимание

то, что в тексте Иоанна Златоуста сквозными являются две темы: учительская роль Израиля и рассеяние евреев за распятие Христа. На них же акцентирует внимание и летописец. Это позволяет выдвинуть гипотезу о влиянии златоустовского комментария на текст летописи. Пока, к сожалению, не представляется возможным проследить, посредством каких текстов могла осуществиться данная связь, поскольку до сих пор остается малоизученным вопрос о бытовании в Древней Руси переводов толкований свят. Иоанна Златоуста.

Таким образом, отказ иудеям князя Владимира являлся одновременно повторным отречением от болгарской и латинской веры, поскольку эти учения частично переняли учение иудеев, и их, по аналогии с евреями, должна была настичь Божья кара.

Тем не менее, информация, которую доносят иудеи киевскому князю, является необходимой ступенью к раскрытию следующей темы, звучащей в Речи Философа: познание, кто есть Христос, и в чем провинились перед Ним иудеи.

КОМПОЗИЦИОННЫЕ ОСИ СКАЗАНИЯ ОБ ИСПЫТАНИИ ВЕР (ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ)

Исследование текста Сказания, позволяет нам раскрыть определенные правила композиции, по которым оно, по всей видимости, было составлено.

Летописец выстраивал образы вероучений мусульман, католиков и иудеев, исходя из условно задаваемых вопросов:

1. В кого веруют? (об этом свидетельствуют миссионеры);
2. Каков их закон? (эта информация содержится в речи послов и в речи Философа).
3. Какова их служба? (на этот вопрос отвечают послы Владимира).

Эта триада вопросов не случайна. Если мы проследим, как на каждый из них формулирует ответ летописец, то выявим определенные закономерности.

Как отвечают проповедники на первый вопрос?

Мусульмане говорят Владимиру о едином Боге, латиняне вносят уточнение, что это тот Бог, который сотворил все сущее, а иудеи, как “учителя” предыдущих проповедников, отсылают к источнику этих представлений – Священному Писанию, уточняя, что речь идет о Боге Авраама, Исаака и Иакова. В речи же Философа идея о Боге будет окончательно оформлена как идея о Боге-

Отце, ипостаси Святой Троицы. Такое выстраивание сведений в тексте могло служить своеобразной подготовкой Владимира к принятию христианской проповеди Философа. Дабы не нарушить этот замысел, латиняне, хотя и именуется позже в речи иудеев христианами, сами о Христе прямо не говорят. Таким образом, информация о Боге-Отце выступает своеобразной осью ответа на первый вопрос.

В ответе на второй вопрос – каков закон каждой из вер – также обнаруживаются своеобразные композиционные оси. В диалоге с мусульманами ею является вопрос о винопитии, на котором заостряет внимание Владимир. Что касается латинян, то тут, очевидно, ключевым вопросом является проблема опресноков. Вино и опресноки – это две темы, которые непосредственно отсылают нас к теме вина и хлеба евхаристии, то есть, к Крови и Телу Христовым. Неслучайно тема распятия Спасителя становится квинтэссенцией миссионерской неудачи иудео-хазарских проповедников. Таким образом, в центре ответа на второй вопрос стоит Христос, Бог-Сын. Заметим, что, описывая законы мусульман, латинян и иудеев, летописец уделял, казалось бы, излишнее внимание рассказу о пищевых предпочтениях в этих религиозных учениях. Но выявленная смыслообразующая ось позволяет усмотреть в ней косвенное указание на то, что для христиан законом является Хлеб и Вино Евхаристии – “истинная пища и питие”¹⁴¹.

Ответ на последний вопрос – какова служба – при внимательном прочтении также обнаруживает своеобразную смысловую ось. Так, согласно летописцу, отличительным признаком службы мусульман является беснование, одержимость злым духом, латинская служба не имеет “красоты”, благодати Святого Духа, т.е. по сути, метафизически пуста, службу евреев вообще невозможно увидеть, поскольку единственное место, где она могла бы совершаться (Иерусалим), “отдано христианам”. Греческая же служба – это место подлинной службы во Святом Духе, где благодать Божия являет верующим в полноте Отца и Сына и Святого Духа. Следовательно, центром рассуждений летописца на последний вопрос является информация о Святом Духе.

Таким образом, есть основания предположить, что в основу композиции Сказания летописец закладывает идею триадности Святой Троицы, подчиняя этой теме и смысловое наполнение летописного нарратива. Последовательность, в которой миссионеры знакомят князя Владимира со своим учением, являет собой своеобразные ступени восхождения к истинному богопознанию.

Помимо всего прочего, это дает возможность уточнить время создания Сказания. Как уже говорилось, в речи латинян прослеживается параллель к тексту из 4 книги Царств (или книги пророка Исаии). Исходя из нее, послы папы имели прообразом послов ассирийского царя Сеннахирима, а князь Владимир уподоблялся благочестивому царю Езекии. Такое соотнесение, а также упоминание Философом проблемы опресноков, невозможно представить в тексте, составленном до разделения церквей в 1054 г. Напротив, как отмечалось выше, история царя Езекии послужила нарративным образцом для описания двух летописных сюжетов с немецкими посольствами (к Владимиру Святославичу, и позднее к Святославу Ярославичу), что может свидетельствовать о том, что их составил один автор. Такое умозаключение подводит нас к предположению о том, что эпизод с латинским посольством мог сформироваться не ранее, чем на этапе создания Начального свода, т.е. в 90-х годах XI в.

Еще одним аргументом в пользу указанного предположения является то, что в речи мусульманских миссионеров, как установил А.А. Шахматов, присутствуют текстовые параллели к Хронике Георгия Амартола. Исследователь полагал, что они могли попасть в ПВЛ двумя путями: непосредственно – на этапе создания самой Повести – и опосредованно, через хронографическую компиляцию (“Хронику по великому изложению”) – на этапе составления Начального свода. Тезис о том, что Хроника Георгия Амартола была использована непосредственно, а, следовательно, Сказание об испытании вер могло быть составлено на этапе создания ПВЛ во втором десятилетии XII в., следует отвергнуть, поскольку его текст читается в Новгородской первой летописи младшего извода, в которой отразился Начальный свод. Следовательно, можно предположить, что при создании Сказания был использован “Хронограф по великому изложению”. На первый взгляд, подтверждается это и тем, что отрывок из Амартола с описанием магометанской веры является принадлежностью хронографической Палеи¹⁴², Еллинского и Римского летописца и Троицкого хронографа¹⁴³ (именно эти памятники являются основными источниками для реконструкции “Хронографа по великому изложению”¹⁴⁴).

Вышеприведенные доводы по части отнесения датировки Сказания к этапу Начального свода можно было бы считать исчерпывающими, если бы они не зиждились на небесспорной идее о Хронографе по великому изложению. О.В. Творогов отмечает, что данные по составу Хронографа, которым, вероятно, поль-

зовался летописец, весьма ограничены¹⁴⁵ и многим летописным “параллелям соответствует совершенно сходный текст в Хронике Амартола и в Хронике по Великому изложению”¹⁴⁶. Наблюдения Т.Л. Вилкул показывают, что в начальной древнерусской летописи был использован не какой-либо из хронографов, а фрагменты из полных переводов Хроники Амартола и Малалы¹⁴⁷. С учетом этого необходимо подходить к вопросу о датировке Сказания как можно более аккуратно.

Таким образом, анализ композиции Сказания позволяет пересмотреть точку зрения А.А. Шахматова и А.А. Гиппиуса касательно происхождения данного текста. Расчленение текста на разновременные составляющие представляется неоправданным, поскольку наличие сквозных идей и стилистических приемов, примененных в Сказании, свидетельствует о едином авторе и единовременном складывании текста. Изучение источников, на которые опирался составитель Сказания, дает нам возможность утверждать, что оно сложилось на этапе складывания текста ПВЛ в период с 90-х годов XI в. по 10-е годы XII в.

В свое время Д.С. Лихачев предположил, что рассказ об испытании вер выстроен по схеме учительных произведений, имевших намерение “склонить читателей к принятию христианства примером их главы (в данном случае князя Владимира)”¹⁴⁸. Тем не менее, вряд ли Сказание создавалось с миссионерскими целями, поскольку структура его текста и идейное наполнение свидетельствует, что оно было рассчитано на прочтение адресатом, исторически и богословски сведущим.

Сказание об испытании вер было задумано, очевидно, не только как обоснование правильности личного выбора, сделанного Владимиром, но и как описание, в котором должна была отразиться воля Божественного промысла о спасении Руси. Отсюда могло проистекать стремление летописца облечь повествование в те художественные формы, которые должны были нужным образом отразить поставленные микро- и макроисторические задачи.

¹ В литературе его часто обозначают как “Сказание об испытании вер”.

² *Никольский Н.М.* История русской церкви. М., 2004. С. 9. См. также: *Голубинский Е.Е.* История русской церкви. М., 1901. Т. I, ч. 1. С. 120. *Карташев А.В.* Очерки по истории русской церкви. М., 1991. Т. I. С. 107.

³ См. подробнее: *Мавродин В.В.* Древняя Русь. М., 1946. С. 236; *Рапов О.М.* Русская церковь в IX – первой половине XII в.: Принятие христианства. М., 1988. С. 214.

⁴ *Шахматов А.А.* Разыскания о русских летописях. М., 2001. С. 111.

- ⁵ А.А. Шахматов указал на существование четырех летописных сводов, предшествующих Повести временных лет. К 1039 г. относится первый свод, названный исследователем Древнейшим Киевским сводом (предположительно составленным при основанной в 1037 г. киевской митрополии), к 1050 г. – древнейший Новгородский свод, исходящий из Древнейшего свода 1039 г. К 1073 г. был завершен свод, составленный в Киево-Печерском монастыре его игуменом Никоном, и являвшийся продолжением свода 1039 г. В свою очередь Киево-Печерский свод был продолжен до 1093 г., а в середине 1090-х годов восполнен Новгородским сводом 1050 г. и отредактирован. Так был составлен, согласно Шахматову, Начальный свод 90-х годов – непосредственный предшественник ПВЛ.
- ⁶ *Приселков М.Д.* История русского летописания XI–XV вв. СПб., 1996. С. 56, 61–62. (1-е изд. в 1939 г.)
- ⁷ *Бугославский С.А.* Текстология Древней Руси. Повесть временных лет. М., 2006. Т. 1: С. 20–21. (1-е изд. в 1939 г.)
- ⁸ *Лихачев Д.С.* Русские летописи и их культурно-историческое значение. М.; Л., 1947. С. 58–76.
- ⁹ *Баловнев Д.А.* Сказание “О первоначальном распространении христианства на Руси”: Опыт критического анализа // Церковь в истории России. М., 2000. Сб. 4. С. 27.
- ¹⁰ *Черепнин Л.В.* “Повесть временных лет”, ее редакции и предшествующие ей летописные своды // Исторические записки. 1948. Т. 25. С. 332–333.
- ¹¹ *Тихомиров М.Н.* Источниковедение истории СССР с древнейших времен до конца XVIII в. М., 1962. Т. 1. С. 55–56.
- ¹² *Тихомиров М.Н.* Начало русской историографии // Вопросы истории. М., 1960. № 5. С. 54–56.
- ¹³ *Алешковский М.Х.* К Типологии текстов “Повести временных лет” // Источниковедение отечественной истории: Сб. ст. 1975. М., 1976. С. 142–143, 154.
- ¹⁴ *Лурье Я.С.* О шахматовской методике исследования летописных сводов // Источниковедение отечественной истории: Сб. ст. М., 1976. С. 96.
- ¹⁵ *Поппэ А.В.* А.А. Шахматов и спорные начала русского летописания // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. М., 2008. № 3 (33). С. 78.
- ¹⁶ *Вилкул Т.Л.* Новгородская первая летопись и Начальный свод // *Palaeoslavica*. Camb., Mass., 2003. Vol. XI. P. 5–35; *Она же.* Повесть временных лет и Хронограф // Там же. Camb., Mass., 2007. Vol. XV. № 2. P. 56–116; *Она же.* Ладога или Новгород? // Там же. Camb., Mass., 2008. Vol. XVI, № 2. P. 272–280.
- ¹⁷ *Гиппиус А.А.* К истории сложения текста Новгородской первой летописи // Новгородский исторический сборник. СПб., 1997. Вып. 6 (16). С. 3–72; *Он же.* Рекоша дружина Игореве: К лингвотекстологической стратификации Начальной летописи // *Russian Linguistics*. 2001. Т. 25. P. 147–181; *Он же.* Два начала начальной летописи: к истории композиции Повести временных лет // Вереница литер: Сб. к 60-летию В.М. Живова. М., 2006. С. 57–95. *Он же.* Рекоша дружина Игореву... – 3: Ответ О.Б. Страховой (Еще раз о лингвистической стратификации Начальной летописи) // *Palaeoslavica*. Camb., Mass., 2009. Vol. XVII. P. 249–287.
- ¹⁸ *А.А. Гиппиус.* К реконструкции древнейших этапов истории русского летописания // Древняя Русь и средневековая Европа: возникновение государств. Материалы конференции. М., 2012. С. 41–50.
- ¹⁹ *Он же.* Крещение Руси в Повести временных лет: к стратификации текста // Древняя Русь. М., 2008. № 3. С. 20–23.

²⁰ Там же.

²¹ Лаврентьевская летопись // Прямое собрание русских летописей (далее – ПСРЛ). М., 2001. Т. 1. Стб. 84–85.

²² Там же. Стб. 9. В ПВЛ по списку Новгородской I летописи младшего извода сочетание эпитетов “мудры и смыслень” прилагается также к “мужам” Владимира, посланным испытать веру и службу болгар, немцев и греков. (См.: Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов. М.; Л., 1950. С. 148). В Лаврентьевском списке в этом же месте: “мужи добры и смыслень”. (См.: ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107).

²³ Там же. Стб. 108.

²⁴ Там же. Стб. 60.

²⁵ Там же. Стб. 25–26.

²⁶ Пузанов В.В. Древнерусская государственность: генезис, этнокультурная среда, идеологические конструкты. Ижевск, 2007. С. 567.

²⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 80.

²⁸ “И рече Господь к нему (Соломону. – М.А.)... се дахъ ти сердце *смыслено и мудростъ*” (3 Цар. 3 11 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета, на языке словенском. Острог: Типография К.К. Острожского, печатник Иван Федоров, 12 авг. 1581.); “И дасть Господь *смысл и мудростъ* Соломону много зѣло и разлитие сердца, яко песок иже при мори. И распространися мудростъ Соломону зѣло паче смысла всехъ старыхъ человек...”. (3 Цар. 4 29–30 // Там же.) 3 Книга Царств приводится по Острожской Библии, поскольку в ее основу лег рукописный текст Геннадьевской Библии, в которой Царств были представлены в околемефодиевском переводе. (См.: *Алексеев А.А.* Текстология славянской Библии. СПб, 1999. С. 198, 204–216).

²⁹ Подробно ветхозаветные параллели к парной формуле “мудр и смыслен” рассмотрены в следующих исследованиях: *Данилевский И.Н.* Повесть временных лет: Герменевтические основы источниковедения летописных текстов. М., 2004. С. 355–356; *Вілкул Т.Л.* Цитати з Восьмикнижжя в ранніх давньоруських літописях, або Як змінюється зміст історичних повідомлень // Український історичний журнал. 2013. № 1. С. 134–136.

³⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 14.

³¹ *Шахматов А.А.* Толковая палея и русская летопись // Статьи по славяноведению. СПб., 1904. Вып. 1. С. 230. Общей чертой всех списков первичной редакции старославянского перевода Хроники Георгия Амартола является то, что они обрываются на событиях середины VI в., хотя, оригинальный греческий текст памятника охватывал события вплоть до IX в. Текст о Мухаммеде и его вероучении в древнейшем старославянском переводе отсутствует, поскольку был включен в повествование хроники о событиях второй половины VII в. (См.: *Матвеевко В.А., Щеголева Л.И.* Временник Горгия Моназа (Хроника Георгия Амартола). М., 200.С.8). Интересующий нас текст Амартола дошел до нас в составе древнерусского хронографического свода XV в. – Летописца Еллинского и Римского второй редакции, на который в дальнейшем мы будем ссылаться.

³² “Он (Бохмит. – М.А.) установил, чтобы саракины с женами обрезавались, и приказал не соблюдать суббот и не креститься, одно из дозволенного в законе есть, а от другого воздерживаться, винопитие же совсем запретил” (*Иоанн Дамаскин.* Источник знания / Пер. с древнегреч. и коммент. Д.Е. Афиногенова, А.А. Бронзова, А.И. Сагарды, Н.И. Сагарды. М., 2002. С. 155)

³³ Летописец Еллинский и Римский. СПб., 1999. Т. 1: Текст. С. 402–403.

- ³⁴ На связь учения Мухаммеда с иудаизмом указывали византийские писатели Иоанн Дамаскин и Феофан Исповедник. Георгий Амартол обращался к трудам обоих авторов, создавая свою компиляцию. (См.: Византийские сочинения об исламе: (тексты переводов и комментарии) / под ред. Ю.В. Максимова. М., 2006. С. 16, 62–63, 68–69).
- ³⁵ ПСРЛ. Стб. 85.
- ³⁶ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 97–98.
- ³⁷ Сир. 31 32
- ³⁸ Данилевский И.Н. Указ. соч. С. 97.
- ³⁹ Калиновская В.Н. К изучению древнейших русских поучений и слов против пьянства // Древнерусская литература: Источниковедение:н Сб. научн. тр. Л., 1984. С. 59.
- ⁴⁰ РГБ Ф. 304. I. № 2021. Сборник, устав в два столбца, исх. XIV в лист. Л. 232.
- ⁴¹ Притч. 20 1.
- ⁴² Арапов Д.Ю. Мусульманский рай в описании “Повести временных лет” // Славяне и их соседи: Сборник тезисов XIX конференции памяти В.Д. Королюка. М., 2000. С. 15–18; См. также подробнее: Налич Т.С. Ангелы и другие сверхъестественные существа в исламе. М., 2009. С. 121–144, 301–329.
- ⁴³ См. подробнее: Аль-Ашкар У.С. Судьба и предопределение (ал-Када валкадар) / пер. с араб. Э.Р. Кулиева. М., 2008.
- ⁴⁴ Летописец Еллинский и Римский. Т. 1. С. 403.
- ⁴⁵ Успенский В.М. Толковая паляя. Казань, 1876. С. 126.
- ⁴⁶ Шахматов А.А. Толковая паляя... С. 230–231; *Он же*. Повесть временных лет и ее источники // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1940. Т. 4. С. 132–133, 138.
- ⁴⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 86.
- ⁴⁸ Паляя Толковая / пер. с древнерусс. А. Камчатнова. М., 2002. С. 182–183.
- ⁴⁹ Творогов О.В. Паляя Толковая // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.). С. 225.
- ⁵⁰ Паляя Толковая. С. 6.
- ⁵¹ И.Н. Данилевский указывает на Толковую Палею как на один из источников ПВЛ и характеризует цели создания летописи, используя, в частности, параллели из Толковой Палеи. (Данилевский И.Н. Указ. соч. М., 2004. С. 90, 236. См. также: *Он же*. Замысел и название Повести временных лет // Отечественная история. 1995. № 5. С. 101–110).
- ⁵² Паляя Толковая. С. 154–155.
- ⁵³ Там же. С. 183.
- ⁵⁴ Умдат-уль-Ахкам, хадис 31 от Маймуны бинт Харис жены пророка.
- ⁵⁵ “Вот проповедь, с которой Мухаммед обращается к тебе, когда ты собираешься помолиться: возьми сосуд с широким горлом, наполненный водой и, левой рукой выливая воду, правой вымой свой зад. И затем этой же рукой вымой свой рот, затем – свое лицо, затем – руки до локтей, затем глаза и уши, а затем – ноги”. “...И если ты собираешься поступить по заповеди твоего пророка, т.е. если не найдешь воды, чтобы вымыться, то, взяв землю вместо воды, почисти зад. А сейчас скажи мне, Агарянин, когда ты держишь землю в руке и трешь ей свой зад, то земля растирается рукой. А Мухаммед тебе указывает, чтобы после того, как почистишь свой зад, ты почистил также свой род и лицо. И ты собираешься делать это пять раз в день. И если ты окажешься в безводной местности и будешь должен пять в день чиститься землей, то какие зловонные запахи ты будешь чують своим носом? Ожидаемый тобою рай бу-

дет весь наполнен этим благоуханием...”. (*Варфоломей Эдесский*. Обличение агарянина // Византийские сочинения об исламе. С. 106–108).

⁵⁶ Палея Толковая. С. 65.

⁵⁷ *Успенский Ф.И.* История Византийской империи. М., 1997. Т. 3. С. 112.

⁵⁸ “Итак, людей, о которых идет речь, [магометане. – *М.А.*] за то, что они, познав Христа, не прославили и не возблагодарили (Рим. 1 21) Его как Христа, Бог предал превратному уму, страстям и бесчестию, так что живут они постыдно, не по-человечески и богопротивно, подобно Исаву, с детства ненавистному Богу и лишенному отцовского благословения: они живут луком, мечом, в распутстве, находя удовольствие в порабощении людей, убивая, грабя и похищая, предаваясь бесчинству, разврату, содомскому греху” (*Экономцев И.Н.* “Письмо своей Церкви” святителя Григория Паламы // Богословские труды. Юбилейный сборник “Московская Духовная Академия – 300 лет”. М., 1985. Б. №. С. 305–315).

⁵⁹ “Отвергнув, безумные, неплотского Сына и Слова Божия и животворящего Духа, и соделав все [свои] порочные и общеизвестные дела, совершенно впади в еще более безобразнейшее, как в согласное с законом их, – разумеется противоестественное и мерзостное дело содомитян, множество женщин брали и наполняли [землю] убийствами и грабежом; вследствие чего [постоянно] жили с луком и кинжалом и развязывали войны против всех народов, изгоняя, убивая и захватывая, как разбойники, чужие страны, разлучая отцов от детей, жен от мужей, терзая разделением единое по естеству”. (*Симеон Фессалоникский*. Против язычников, или мухаммедан // Византийские сочинения об исламе. С. 190). “Это пишу из-за преступной, нечистой и оскверненной жизни язычников, на множество женщин разжигающихся и живущих хуже нечистых животных... Тем же, которые от естества суть преступники и скверные, какой вынес Он (Бог. – *М.А.*) приговор? Не огонь ли и дождь серный покрыл их? И не только их, но и города, в которых обитали, и землю, которую они, ходя по ней, оскверняли, и саму воду попалил Бог, и свидетельствует это о Содоме и Гоморре место и [находящееся] там озеро, называемое мертвым” (Там же. С. 218–219).

⁶⁰ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена 1105–1108 // Православный палестинский сборник. СПб., 1883. Т. I, вып. 3. С. 124.

⁶¹ Материалы для истории древнерусской покаянной дисциплины: Тексты и заметки // Смирнов С.И. Древнерусский духовник: Исследования по истории церковного быта. М., 1914. С. 24.

⁶² “Слово святого Григорья изобретено в толецах о том, како первое погани суще языци клянялися идолом и требы им клали, то и ныне творят” // Тихонравов Н.С. Летописи русской литературы и древностей. М., 1862. Т. IV. С. 96–97.

⁶³ “Словене же на свадьбах вкладывающе срамоту и чесновиток в ведра пьют. От фюфильских же и от аравитьских писаний наоучшися болгаре: от срамных уд истекшую скверну вкушают и суть всех язык сквернейше и проклятейше” (Там же. С. 99).

⁶⁴ Там же. С. 97.

⁶⁵ Там же. С. 96.

⁶⁶ См.: *Арранц М.* Чин оглашения и крещения в Древней Руси // Символ. Париж, Июнь 1988. № 19. С. 84–85, 99).

⁶⁷ “Слово св. Кирилла Кипринского...” большинством исследователей признается русским по происхождению, а его автором считается архиеп. Кирилл

- Ростовский (1231–1262 гг.). (См.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1987. Вып. 1: (XI – первая половина XIV в.).С. 225).
- ⁶⁸ РГБ Ф. 304. I. № 2021. Л. 237.
- ⁶⁹ Иаков Мних. Память и похвала князю русскому Владимиру // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII вв. С. 320.
- ⁷⁰ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.
- ⁷¹ Голубинский Е.Е. Указ. соч. С. 115.
- ⁷² Лк. 12 35.
- ⁷³ Nicolaus I PP. Epist. 99 (Responsa ad consulta Bulgarorum) / Ed. E. Perels // Epistola Karolini aevi. Berolini, 1925. Т. 4. P. 587 (Monumenta Germaniae Historica. Epistolae. Т. 6).
- ⁷⁴ Древнейший славянский перевод памятника дошел до нас в составе Требника конца XIII – начала XIV в. (Книга поребник-требник. СПб: Общество любителей древней письменности, 1878; См. Сводный каталог славяно-русских рукописных книг, хранящихся в СССР: XI–XIII вв. М., 1984. С. 369).
- ⁷⁵ Книга поребник-требник... С. 54.
- ⁷⁶ Еф. 6 14–15 // Библия 1499 года.... М., 1992. Т. 8: Деяния и послания апостолов. Апокалипсис. С. 283.
- ⁷⁷ Палея Толковая. С. 469–470
- ⁷⁸ Мерило праведное. РГБ Ф. 304. I. № 2026. Л. 346 об.
- ⁷⁹ Арапов Д.Ю. Мусульманская молитва в “Повести временных лет” // Восточная Европа в древности и средневековье. Устная традиция в письменном тексте: XXII Чтения памяти члена-корреспондента АН СССР Владимира Терентьевича Пашуто, Москва, 14–16 апреля 2010 г.: материалы конференции. М., 2010. С. 7–9.
- ⁸⁰ “(Мухаммед. – М.А.) *Имяше же и страсть умом шибенья*. Въздручашет бо ся, ибо жена его печална сего ради, яко великаго рода суца богата, к таковому мужу сочтавшись, не тчюю убогу, нь и *умомъ шибена*”. (Летописец Эллинский и Римский. С. 402; в современном переводе с греческого оригинала Хроники отрывок “Имяше же и страсть умом шибенья” переводится как “Он страдал эпилепсией”. (Георгий Амартол. О вожде сарацин Мухаммеде // Византийские сочинения об исламе. С. 68)). В другом месте Хроники: “Да испытают же немилостивнии и беснии (мусульмане. – М.А.), яже от него (Мухаммеда. – М.А.) нечестиво и бесовно изглаголана блядства” (Летописец Эллинский и Римский. С. 404).
- ⁸¹ Новгородская первая летопись старшего и младшего изводов // ПСРЛ. М., 2000. Т. 3. Стб. 175.
- ⁸² Смрад над могилой Святополка упоминается в “Сказании и страдании и похвале мученикам святым Борису и Глебу”. (Сказание и страдание и похвала мученикам святым Борису и Глебу // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 1997. Т. 1: XI–XII вв. С. 346.
- ⁸³ Данилевский И.Н. Древняя Русь глазами современников и потомков (IX–XII вв): Курс лекций: Учебное пособие для вузов. М., 2001. С. 349.
- ⁸⁴ Быт. 19:24
- ⁸⁵ Быт. 19:27–28.
- ⁸⁶ Житие и хождение Даниила, русской земли игумена... С. 124.
- ⁸⁷ Ярким свидетельством такого восприятия может служить поздняя переделка текста ПВЛ об обычаях половцев, представленная в так называемом “летописце Переяславля Суздальского”: “Якож и Половци законъ Магметевъ дръжатъ: кровь пролиати ради и хвалящеся о семь, и ядуще мертвечину и всю нечисто-

- ту, хомеки и сусолы, и поймают мачехи своя и ятрови, и *оходы жень подмы-
вающе и вкушают*, обычай очень имуть”. (Чтения в Императорском обществе
истории и древностей российских при Московском университете. М., 1898.
Кн. 4. С. 11). Здесь летописец подчеркнуто смешивает мусульманские и язы-
ческие обычаи как, по его мнению, близкие и органично сочетающиеся.
- ⁸⁸ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 85.
- ⁸⁹ 4 Цар 18–19; Ис 36–37 // Библия сиречь книги Ветхого и Нового завета... .
- ⁹⁰ *Литвина А.Ф., Успенский Ф.Б.* Князь Святослав и царь Иезекия (к интерпретации статей “Повести временных лет” под 1075 и 1076 г.) // Древняя Русь. 2008. № 2 (32). С. 6–10.
- ⁹¹ К.А. Соловьев подметил сходство данного отрывка с более ранним летописным обращением славянских племен к призываемым ими варягам (“земля наша велика и обильна, а наряда в ней нет”), а также с позднейшим обращением папских послдов, пришедших к Александру Невскому (“Слышахом ты князя честна и дивна, и земля твоя велика”) – См.: *Соловьев К.А.* Эволюция форм легитимации государственной власти в древней и средневековой Руси: IX – первая половина XIV в. // Международный исторический журнал. 1999. № 1 (январь–февраль). (http://history.machaon.ru/all/number_02/diskussi/1_print/index.html)
- ⁹² Сравнение князя Владимира с Езекией встречается также в “Памяти и похвале князю русскому Владимиру Иакова Мниха: “Подобя ся царемъ святымъ, блаженный князь Володимерь, пророку Давыду, *царю Иезекею,...*” (*Иаков Мних.* Указ. соч. С. 320).
- ⁹³ См.: *Повесть временных лет / подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д.С. Лихачева.* 2-е изд. СПб., 1996. С. 503 (Литературные памятники).
- ⁹⁴ Ин. 8 12.
- ⁹⁵ См.: Ин. 1 9, Ин. 9 5, Ин. 12 35, Ин. 12 46, 1Ин. 1 5, 1Ин. 2 8, а также Мф. 4 16, Лк. 2 32, 1Петр. 2 9 и др.
- ⁹⁶ См.: *Баранкова Г.С.* Текстологические и языковые особенности антилатинского апокрифического памятника “Сказание о двенадцати апостолах, о латине и о опресноцех” // Вестник ПСТГУ I: Богословие. Философия. 2009. Вып. 3 (27). С. 67–92.
- ⁹⁷ Там же. С. 87.
- ⁹⁸ Там же. С. 90.
- ⁹⁹ *Карпов А.Ю.* Владимир Святой. 2-е изд. М., 2004. С. 167.
- ¹⁰⁰ Это широко распространенное обвинение в адрес латинян встречается в антилатинских сочинениях: патриарха Фотия Константинопольского (IX в.), патриарха Петра Антиохийского (середина XI), преп. Феодосия Печерского (вторая половина XI в.), митрополита Иоанна Киевского (вторая половина XI в.) и др. (См.: *Попов А.* Историко-литературный обзор полемических сочинений против латинян (XI–XV вв.). М., 1875. С. 98).
- ¹⁰¹ Об отсутствии сыропустной недели и о послаблениях в великопостном рационе (с теми или иными акцентами) упоминается в посланиях патриарха Фотия Константинопольского (“Таже пощений первую неделю от прочаго поста отсекаше, в млекоядения и сыров ядения, и таковых объядений привлекоша”. (Там же. С. 9)), в послании константинопольского патриарха Михаила Керулария (“и на первую неделю в святый Великий пост и мясо пушати и сыропуст створяти”. (Там же. С. 48)), в переводном греческом памятнике второй половины XI в. “О фрязах и латинех” (“Си поустьяню неделя мясныю оставляют, не знают, что есть сырна неделя. Не постанят в весь Великий пост, но

сами убо в святых Великих четверг яйца и сыр и млеко ядят, детям же своим в вся неделя поста святого млеко и сыр и яйца ясти пращаютъ”. (Мазуринская кормчая. Памятник межславянских культурных связей XIV–XVI вв.: Исследование. Тексты. М., 2002. С. 395)).

¹⁰² 1 Кор. 10:31 // Библия 1499 г... Т. 8. С. 220.

¹⁰³ Соглашение об этом было достигнуто на первом Иерусалимском соборе. (См. Деян. 15:29).

¹⁰⁴ В одном из посланий патриарха Фотия Константинопольского присутствует строгое осуждение употребления нечистой пищи, “скверноядия” (См.: *Попов А.* Указ. соч. С. 35). В сочинении киевского митрополита Леонтия (1008+) латиняне обвиняются в том, что они едят удувленину, автор ссылается на запрет данного обычая, введенный на первом соборе апостолов в Иерусалиме (Там же. С. 35–36). В послании константинопольского патриарха Михаила Керулария также содержатся подобные упреки: “и удувленину тем ясти.. и скверная ясти” (Там же 49–48). В более поздних сочинениях против латинян порицание “скверноядия” сопровождается перечнем “нечистых животных”, как, например, в статье “О фрязах и латинах”: “Давленину ядят и зверояденину, и мертвечину, и кровь, и медведину, и выдру, и желвы, и еще и тех сквернейшая и скараднейшая” (Мазуринская кормчая. С. 396). Схожее обвинение присутствует и в послании преп. Феодосия Печерского: “ядят желвы, и дикие кони, и ослы, и удувленину и мертвечину, и медведину, и бобровину, и хвост бобровый ядят” (*Поньрко Н.В.* Эпистолярное наследие древней Руси XI–XII вв. Исследования, тексты, переводы. СПб., 1992. С. 16).

¹⁰⁵ См. *Игумен Тихон (Полянский)*. Этические аспекты в антилатинских сочинениях митрополита Никифора // Древняя Русь: Вопросы медиевистики. М., 2007. Вып. 3 (29). С. 85.

¹⁰⁶ В “Сказании о двенадцати апостолах...” свят. Ипполит Римский, увещает священника “родом жидовина”, совершавшего службу на опресноках, такими словами: “не веси яко Павел учитель наш, сам служаше ставя тя, и облачая я в священныя одежа, рече ти остатися жидовства всякого и прокляты опресноки...”. (*Баранкова Г.С.* Указ. соч. С. 90).

¹⁰⁷ ПРСЛ. Т. 1. Стб. 86–87.

¹⁰⁸ *Erickson J.H.* The Challenge of Our Past: Studies in Orthodox Canon Law and Church History. Crestwood; New York, 1991. P. 134.

¹⁰⁹ Запрет на употребление христианами опресноков был утвержден еще в конце VII в. на шестом Вселенском соборе. 70-е правило святых Апостолов гласит: “Аще кто, епископ или пресвитер, или диакон, или вообще из списка клира, постится с иудеями, или праздники с ними, или приемлет от них дары праздников их, как то – опресноки, или нечто подобное, да будет извержен. Аще ли мирянин, да будет отлучен”. (Правила Святых вселенских соборов с толкованиями. Тугаев: Православное братство святых князей Бориса и Глеба, 2001. Ч. 1. С. 722–723).

¹¹⁰ *Попов А.* Указ. соч. С. 167–168.

¹¹¹ Из Послания митрополита “Рускаго” Иоанна (1089+) папе Римскому Клименту III: “Оставляю же глаголати о опресночных зол, еже яве есть жидовскаго служенья и веры”. (*Павлов А.С.* Критические опыты по истории древнейшей греко-русской полемики против латинян. СПб, 1878. С. 173).

¹¹² В “Сязании с Лагиною” митрополита киевского Георгия (1062–1079 гг.): “иже опресноки служат и ядят, иже есть жидовскы”. (Там же. С. 192).

- ¹¹³ Из послания Никифора митрополита киевского (1104–1121 гг.) к князю Владимиру Мономаху: “еже по опресноки служити и ясти, еже есть жидовьскы. Христос бо не придал есть того, ниже соверши Таину, юже придасть святым апостолом опресноки, но хлебом совершенным и киселем”. (*Понырко Н.В.* Указ. соч. С. 71).
- ¹¹⁴ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 108.
- ¹¹⁵ Там же.
- ¹¹⁶ Традиционной точки зрения по этому вопросу, придерживался, например, Д. С. Лихачев, писавший, что “главным аргументом истинности веры русские послы объявляют ее красоту”. Далее в доказательство примата “художественного начала в церковной и государственной жизни” первых русских князей-христиан исследователь описывает высокую эстетику древнерусской архитектуры первых веков христианства. (См.: *Лихачев Д.С.* Крещение Руси и Государство Русь // Новый мир. М., 1988. № 6. С. 256).
- ¹¹⁷ ПСРЛ. Т. 1. Стб. 107.
- ¹¹⁸ *Миняя декабрь.* М.: Издательский Совет Русской Православной Церкви, 2002. Ч. 2. С. 342.
- ¹¹⁹ *St. Germanus of Constantinople. On the Divine Liturgy (The Greek text with English translation)* New York, 1984. P. 56. Данный образ более подробно раскрывается в другом месте толкования на литургию патриарха Германа: “Тогда, через Домостроительство Того, Кто умер за нас и воссел одесную Отца, пришедши в единение веры и общение Духа, уже не на земле мы находимся, но предстоим царскому Престолу Божию на небе, где пребывает Христос...” (*Герман Константинопольский, святитель.* Сказание о Церкви и рассмотренные таинства / вступ. ст. П.И. Мейендорфа; пер. и предисл. Е.М. Ломизе. М.: Мартис, 1995. С. 83).
- ¹²⁰ “Церковное сказание” впервые было переведено в Болгарии на рубеже IX–X вв. и переписывалось в славянских рукописях с именем свят. Василия Великого в заглавии. Старейший древнерусский список этого памятника сохранился в рукописи конца XII – начала XIII в. (Герман I // *Православная энциклопедия.* М., 2006. Т. XI. С. 254–260; *Герман Константинопольский, святитель.* Указ. соч. С. 7).
- ¹²¹ См.: *Срезневский И.И.* Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 1, ч. 2: Е-К. Стб. 1316; *Словарь древнерусского языка (IX–XIV вв.).* М., 1991. Т. IV: (изживати-моление). С. 287; *Словарь русского языка: XI–XVII вв.* М., 1981. Вып. 8. С. 23; *Седакова О.А.* Словарь трудных слов из богослужения: Церковно-славянские русские паронимы. М., 2008. С. 162.
- ¹²² Пс. 26 4 // Библия 1499... Т. 4. С. 81. Текст Псалтыри приводится по Геннадьевской Библии 1499 г., где, как отмечает А.А. Алексеев, Псалтырь представлена в наиболее раннем кирилло-мефодиевском переводе (*Алексеев А.А.* Указ. соч. С. 198).
- ¹²³ *Прот. Григорий Разумовский.* Объяснение Священной книги Псалмов. М., 2002. С. 152.
- ¹²⁴ Палея Толковая. С. 327–328.
- ¹²⁵ История русской литературы. М., Л., 1945. Т. 2, ч. 1: Литература 1220-х–1589-х гг. / под ред. А.С. Орлова, В.П. Адриановой-Перетц и др. С. 155.
- ¹²⁶ Блаж. Феодорит, еп. Кирский. Против ересей: Кн. 5: Краткое изложение Божественных Догматов // Христианское чтение. Пг., 1844. Ч. 4. С. 13–14.
- ¹²⁷ *Понов А.* Указ. соч. С. 167.

- ¹²⁸ Мнение патриарха Антиохийского Петра во многом было схоже с богословской оценкой опресночной службы, изложенной его современником и антилатинским полемистом, студийским монахом Никитой Стифатом (1005 – ок. 1090). В сочинении “Против латинян” он писал: “употреблять хлеб без дрожжей значит подразумевать, что Христос не имел человеческой души, и таким образом, впасть в ересь Апполинария” (*Nicetas Stethatus, Contra latinos et Armenios / ed. J. Hergenrother, Photius, Patriarch van Constantinole: Sein Leben, seine Schriften und das griechische Schismall. Regensburg, 1869. P. 155*). Отрывки из сочинения Никиты Стифата вошли в полную редакцию уже упоминавшегося “Сказания о 12 апостолах, о латине и об опресноках”: “где суть храмлюще и в оплатцах еретици, глаголаше не сообразнее бытии плоти Господни хлебу, но пресекающее естество, яко несодушна плоть Господа нашего Иисуса Христа. Глаголющее, яко Савелии Ливьский и Аполинарий Сламидский нечестивыи еретицы... како же ромеи плоть приемлете Христову в опресноке содушну ли бездушну имати глаголати яко содушну приемлем, то истину лжете, како приемлете, а сама вы вещь обличает, яко мертва и никоего же душевна состава в себе имый”. (См. *Попов А.* Указ. соч. С. 216). Митрополит Киевский Никифор также причащение кислым хлебом связывал с тем, что сама закваска олицетворяет душу Спасителя: “Есть бо мука, аки тело, а квас, аки душа, а соль, аки умь, вода же, аки дух животь, тако приемлет животное въсхождение, согреваяся хлеб. А опреснок мертво и бездушно восхождения не примаа, ни согреваяся, того ради беживотно наричется”. (*Поньрко Н.В.* Указ. соч. С. 77).
- ¹²⁹ Прибавление к тексту Символа Веры об исхождении Святого Духа от Сына, как и от Отца, воспринималось однозначно византийскими полемистами как богохульство и опасное еретическое извращение, преданного апостолами и святыми отцами догмата о Святой Троице. Основания для такого видения проблемы были изложены еще в IX в. в “Окружном послании” патриарха Константинопольского Фотия. (См.: *Окружное послание Фотия, Патриарха Константинопольского, к Восточным Архиерейским Престолам // Альфа и Омега. 1999. № 3 (21). С. 85–102*).
- ¹³⁰ ПСРЛ. Т. I. Стб. 85–86.
- ¹³¹ Там же. Стб. 87.
- ¹³² Например, вот как это обвинение выглядит в “Стязании с латиною” митрополита Георгия: “Иже хранити соуботы и поститися в ня: и то жидовскы, яже Христос яко злая разрушаше, и святии апостоли и святии отцы възбраниша, тако написаше: яко, аще который христианин постится в субботу, разве Великыя субботы, да будет проклят”. (*Павлов А.С.* Указ. соч. С. 194).
- ¹³³ К числу наиболее известных антииудейских сочинений святителя Иоанна Златоуста относится “Восемь Слов против иудеев”, а также отдельные проповеди и текстовые вкрапления в другие произведения, не посвященные специально данной проблематике. Такие “вкрапления” содержатся в сочинениях “Беседы на псалмы”, “Против аномеев”, “Беседа о надписании Книги Деяний: 8-я Беседа. Не безопасно молчать о сказанном в церкви...” и др.
- ¹³⁴ *Ключевский В.О.* Курс русской истории. М., 1987. Ч. 1, т. 1. С. 98.
- ¹³⁵ *Иловайский Д.И.* Разыскания о начале Руси. М., 1882. С. 103, 160.
- ¹³⁶ *Лихачев Д.С.* Комментарии // Повесть временных лет / подгот. текста, пер., статьи и коммент. Д.С. Лихачева. 2-е изд., СПб., 1996. С. 454.
- ¹³⁷ *Шайкин А.А.* Реплика иудея в “Повести временных лет” // Тр. отд. древнерусской литературы / отв. ред. О.В. Творогов. СПб., 1996. Т. 53. С. 456–457.

- ¹³⁸ Там же. С. 458.
- ¹³⁹ Палея Толковая. С. 414.
- ¹⁴⁰ *Иоанн Златоуст, свят.* Беседы на псалмы. М., 2003. С. 107–111.
- ¹⁴¹ Ин. 6 5: “Ибо Плоть Моя истинно есть пища, и Кровь Моя истинное есть питие”.
- ¹⁴² *Шахматов А.А.* Толковая палея... С. 230.
- ¹⁴³ РГБ Ф. 304. I. № 728. (1549.) Хронограф, на бомбицине XIV в. Л. 386–388.
- ¹⁴⁴ *Творогов О.В.* Повесть временных лет и Хронограф по великому изложению // Труды отдела древнерусской литературы. Т. 28. СПб., 1974. С. 1–2.
- ¹⁴⁵ *Творогов О.В.* Летописец Еллинский и Римский. Текстологические и источниковедческие проблемы // Летописец Еллинский и Римский. СПб., 2001. Т. 2. С. 152.
- ¹⁴⁶ *Творогов О.В.* Повесть временных лет и Хронограф... С. 102.
- ¹⁴⁷ *Вилкул Т.Л.* Повесть временных лет и Хронограф // *Palaeoslavica*. Camb. Mass. 2007. Vol. XV. № 2. P. 56–116; *Она же.* О происхождении Александрии Хронографической Троицкого хронографа и Еллинского и Римского летописца второй редакции // *Russica Romana*. Pisa; Roma, 2008. Vol. XV. С. 11.
- ¹⁴⁸ *Лихачев Д.С.* Указ. соч. С. 453.

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

М.Ю. Реутин

СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

* * *

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА

Один знакомый как-то раз долго и зло объяснял мне, что все люди поколения его родителей – сплошь скучные, мало в чем разбирающиеся ничтожества, с которыми поговорить не о чем, ведь он в свои 30 уже знает больше, чем они в свои 60, и потому никаким авторитетом в его глазах они не пользуются. “Только один не такой, – вдруг перебил себя он, и тон его сменился на какой-то мечтательный, даже благоговейный. – Дмитрий Эдуардович. ИСТОРИК. Что ни спроси – ВСЁ человек знает. И говорить с ним ИНТЕРЕСНО”.

Я изо всех сил кивал, и при этом мне стоило большого труда не сказать тут же, что с этим человеком я вместе работаю вот уже полтора десятка лет, а знаком гораздо дольше. Потому что получилось бы, что я хвастаюсь. Словно знакомством со звездой.

Но здесь я скромничать не стану и расскажу, с кем я знаком и работаю вместе, пусть и не всегда рядом.

Дмитрий Эдуардович – действительно “не такой”. И всегда был. Когда в школе читал наизусть Есенина, о котором одноклассники мало что знали, по большей части – лишь то, что читать его не следует. Когда рассказывал друзьям в деталях историю Французской революции 1789 г. в то время, как другие повторяли советскую жвачку про реакционные и прогрессивные силы. Когда, получив техническое образование, не стал работать в металлургии, а наперекор всем и всему занялся совершенно другим – историей, да еще и весьма далекой от родных краев и эпох. Когда на заре перестройки написал диссертацию, в которой средневековые ремесленники не занимались классово-борьбой, а в единоборстве с василисками, по волшебным рецептам, ковали и закаливали клинки, – писал, не опираясь на “единственно верное” марксистско-ленинское учение.

Поэтому вполне логично, что именно благодаря Дмитрию Эдуардовичу я впервые попал в место, где “не такие” были сконцентрированы: на семинар, организованный в Институте всеобщей истории АН СССР Ароном Яковлевичем Гуревичем и его коллегами, – тогда он еще назывался семинаром по исторической

психологии. Эти люди знали и обсуждали что-то такое про историю Средних веков (и не только), о чем я ни в школе, ни в вузе слыхом не слыхивал. И слушать их было интересно!

Благодаря тому же Д.Э. несколько лет спустя я пришел работать в отдел ИВИ, который сменил множество названий, но для коллег оставался всегда “сектором Гуревича”. И полтора десятка лет нашей совместной работы, упомянутые выше, прошли именно в стенах этого сектора. Работа устроена была таким замечательным образом, что мы не виделись ежедневно, а собирались в нашей крохотной комнатке раз в неделю, – оптимальный режим для того, чтобы заполнять встречи разговорами на темы, которые действительно важно было обсудить.

Впрочем, самое интересное происходит в других стенах, по соседству – в том зале, где вот уже четверть века на “семинар Гуревича” под неизменным председательством Харитоновича собираются московские гуманитарии, и где к любому докладу у председателя найдется вопрос, говорящий о том, что он знает если не всё, то многое и о многом.

Своими познаниями Д.Э. делится щедро, и не только с коллегами-исследователями, но, что очень важно, и со школьниками, и со студентами, которые, как мне достоверно известно, его обожают. Именно благодаря таким лекторам, благодаря таким авторам учебников молодые люди и могут заинтересоваться нашим странным низкооплачиваемым занятием. В чем секрет? Думаю, в том, что от Дмитрия Эдуардовича не услышишь ни заумных речей о каких-нибудь “дискурсивных стратегиях плаузибилизации амбивалентных метанарративных паттернов”, ни обвинительных приговоров или панегириков, продиктованных сиюминутными конъюнктурными оценками: он всегда рассказывает Интересную Историю. И делает это в свои 70 не менее увлекательно, чем в 30. А увлекательность, как мы читали в “Апологии”, – и есть то, что, собственно, и оправдывает существование исторической науки.

Поздравляя юбиляра, хочу сказать: Коллега! Ты делаешь самое главное и правильное, что может делать историк. Чего еще можно пожелать профессионалу? Только многих лет здоровья и сил, чтобы продолжать это прекрасное дело!

К.А. Левинсон

IN MEMORIAM

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ БОРИСА ДУБИНА (31.12.1946–20.08.2014)

При жизни Борису не досталось на родине и малой доли той славы, которая широкой волной накрыла его имя после смерти. При жизни его заслуги отмечались скорее за рубежом, например, во Франции, нежели дома. В отечестве Дубин имел при жизни авторитет, известность, но не славу. Хорошо ли человеку иметь славу при жизни, неизвестно. Но то, что окружающему этого человека обществу так поступать нехорошо, это точно. У общества есть если не оправдания, то причины так поступить. О них будет сказано ниже. Будет сказано о славе, а пока – об авторитете. Авторитет среди коллег он имел, и немалый. И как переводчик, и как литературный критик, и как теоретик литературы. Хотелось бы еще сказать – и как социолог. Но круг социологов, с которыми он общался, был так узок, что ставить их в этот ряд почитателей Дубина не стоит. Куда шире ряды простых читателей его статей. И – это другая аудитория – читателей и слушателей его интервью. Знаю среди таких людей, для которых слышать его слово, его мнение, его оценку было жизненно важно. Наличие этой аудитории было известно журналистам, потому они то и дело обращались к нему.

Много было сказано о его роли переводчика очень важных для нашего общества текстов. Много говорили о том, что Б. Дубин в своих книгах и больших статьях выступал как социолог культуры, филолог, критик, историк и теоретик литературного процесса. Обязательно надо добавить, что в журнальных и газетных статьях, еще более – в интервью он становился социологом текущей политической и общественной ситуации. Людей, берущих на себя подобную роль и связанную с ней ответственность, вообще немного у нас. Людей, чье право судить о происходящем в обществе признано этим обществом, совсем мало. С уходом Бориса оказывается не просто пустым, а зияющим место аналитика с широчайшим кругозором и ярким образным словом.

Хотел бы Борис слышать, как его величают и славят на многочисленных мероприятиях, посвященных его памяти? Вряд ли. От

его глаза социолога-диагноста не укрылась бы общая черта этих мероприятий, касающаяся уже не его самого: почему зазвучали там во множестве утверждения о том, как велик его вклад, как уникальна и значительна его роль, почему появились сразу – не на исторической дистанции. Он увидел бы то непростое, что встало за столь простым и святым желанием воздать должное дорогому человеку. И у организаторов, и у приходящих на эти мероприятия людей было именно такое чувство. Но за ним стояло и иное, объединяющее их всех тягостное переживание. Дело в историческом моменте, на который пришлось Борина смерть. Об этом моменте лучше всех сказал он сам в своих последних выступлениях. Момент исторической безнадежности для таких людей, как мы. В этот момент целое сословие, его зовут образованное сословие, ощущает себя не просто невостребованным, а лишним и мешающим. Оно, это сословие, видит себя носителем ценностного кода нации или попросту ее совестью. А нация более всего хочет в этот исторический момент, чтобы к ней с вопросами совести не лезли. Оно, это сословие, привыкло, что его голос считается голосом разума. А нация этот-то голос сейчас слышать и не желает. Оно, это сословие, привыкло видеть себя передатчиком мирового, прежде всего западноевропейского, культурного капитала в копилку капитала отечественного. А нация объявляет, что западный опыт ей только во вред, она лучше будет жить своим умом. Его проявлений она не демонстрирует, но от всего комплекса культурного как рационального, этического – отказывается, а его носителей и приносителей норовит обозвать предателями, внутренними врагами, агентами, пятой колонной.

В таких отчаянных обстоятельствах этому сословию надо или прятаться по щелям, или хоть как-то организовать, поднять свой флаг. Оно, это сословие, не имеет опыта политической организации, и оно не заготавливало знамен. Посвященные памяти Дубина собрания, семинары, статьи, некрологи и переписка в интернете стали единственной доступной этому сословию формой организации. За нее и схватились. Свою значимость это сословие, терпящее крах, утверждало на этих собраниях через значимость Дубина, в момент ставшего культурным героем и потому героем сословия. При жизни Борис этим героем не был. Годится ли он на эту роль? Да.

Нет, сказано, пророка в своем отечестве. Вопреки этой известной сентенции, в пророческой роли Борису довелось выступить. Писать об этом горше всего. Борис был первым, кто констатировал радикальную перемену в общественных мнениях. То, что те-

перь образует нашу повседневную реальность, – консервативно-фундаменталистский настрой политики российского руководства и точно такой же настрой общества – тогда еще были лишь тенденцией. Можно было надеяться (т.е., тешить себя иллюзией, как понимаем мы сегодня), что это временный, моментный шаг в столь опасном для общества направлении. Борис был первым, кто вслух сказал о том, что это надолго. Он в смелости этого безжалостного диагноза опережал остальных, включая автора этих строк. Его интервью, данное за три, кажется, месяца до смерти, а опубликованное после кончины, сохраняло и сохраняет силу предсмертной исповеди как крайней, конечной истины. Не в том дело, что Борис, еще живой, предчувствовал свой уход. Может быть. Но он предчувствовал конец сословия, к которому принадлежал, которому служил. Старался служить помощником, а послужил чуть ли не иконой.

Последней данью Борису будет признательность за то, что он нас предупредил: наш дом рушится. Надо иметь смелость это увидеть. Тогда, быть может, сумеем выстроить новый. Там будет храниться и память о Борисе Дубине.

А.Г. Левинсон

О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ

Памяти друга

В малейшем облаке – весь мир со всюю бездонностью. Оно – стекло и камень соборов, воздвигавшихся веками и стертых ими, или “Одиссея”, как море зыблущаяся: сегодня вчерашней не узнаешь. В зеркалье глаза не то увидят, что искали, и день твой лабиринта безысходней. Недолговечны мы, напоминая

тех облаков изменчивый и смутный закатный очерк. Роза поминутно перед тобой уже опять иная. Ты – облако, и море, и забвенье, и все, что за чертой исчезновенья.

Хорхе Луис Борхес,

“Облака” (пер. Б. Дубина)

С замечательным социологом, переводчиком и комментатором Борисом Владимировичем Дубиным (31.12.1946–20.08.2014) я был знаком достаточно близко, но сейчас хочу сказать не столько о его яркой личности¹, хотя ее отчасти характеризуют работы самого Бориса Владимировича, которые я упомяну ниже. Практи-

чески не затрону я и тему его научной деятельности (о Дубине-социологе – а на страницах “Одиссея” он выступал именно в этом качестве² – пишет в своей статье его друг и коллега Алексей Левинсон); данный текст – главным образом о его таланте переводчика и комментатора, даже в первую очередь комментатора³.

Борис Владимирович Дубин переводил с английского, испанского, французского, португальского, польского языков. Судьбы поэтов и прозаиков, которых он представлял – через перевод и комментарии – отечественному читателю, живо волновали его и были созвучны его собственным ощущениям: так, в сборнике “Порука” собраны стихотворения, чьи авторы зачастую были, подобно членам “Самого молодого общества гениев”, в которое входил Борис, не признаны и даже гонимы властями, некоторые работали в подполье, в неволе, порой в сознании близкой гибели: Камиль Бачинский, Луис де Леон, Федерико Гарсия Лорка... Благодаря переводам Бориса Дубина многие имена, собранные в этой книге, впервые стали известны русскоязычному читателю. А он благодаря им знакомился с языками, на которых они писали. Так, о Бачинском – польском поэте, публиковавшемся в годы оккупации в подпольной печати и погибшем во время Варшавского восстания, – Б.В. писал: “Бачинский был первым переведенным мной польским поэтом – собственно, для его переводов я и начал учить польский язык”.

Поистине значимыми событиями в отечественной культурной жизни можно считать сделанные Борисом Владимировичем переводы стихотворений и прозаических произведений Хорхе Луиса Борхеса⁴. Ведь в первую очередь именно Б.В. Дубин открыл для отечественного читателя этого замечательного аргентинского писателя. Чтобы оценить искусство Б.В., проследим по нескольким примерам, какие акценты он делал при переводе. Так, рассказ Х.Л. Борхеса “Сад расходящихся тропок” в оригинале начинается с указания на труд английского военного историка сэра Б.Г. Лиддел Гарта: “En la página 242 de la *Historia de la Guerra Europea* de Lidell Hart, se lee...”). То, что войну, которая у нас зовется “мировой”, Борхес назвал “европейской”, объяснимо – так говорят по ту сторону Атлантики. Но указанная книга Лиддел Гарта реально существует, причем она никогда не издавалась на испанском. Дубин – не только переводчик высокого класса, но и профессионал библиографического дела – выяснил и использовал в качестве основы для перевода на русский ее оригинальное, английское название: “A History of the World War”, тем более, что оно больше отвечает русскоязычной традиции. И в его переводе “Сада рас-

ходящихся тропок” мы читаем: “На двадцать второй странице” “Истории мировой войны” Лиддел Гарта сообщается...”⁶.

Обратимся теперь к последней фразе рассказа: “No sabe (nadie puede saber) mi innumerable contrición y cansancio”. В переводе Дубина: “Он только не знает – и никому не узнать, – как неизбежны моя боль и усталость”⁷. Мне приходилось читать и другие переводы этого же предложения, но именно в варианте, предложенном Б.В., чувствуется не только Борхес, но и переводчик как соавтор: его перевод передает обостренное до непрекращающейся боли отношение к тому экзистенциальному шагу, который совершил и о котором сокрушался герой рассказа.

Теперь о Б.В. Дубине как комментаторе. Обширность его знаний поражает. Пусть читатель, если он до сих пор этого не сделал, обратится к этим комментариям – я же сейчас скажу о такой их составляющей, как указатель имен, притом аннотированный (я это считаю комментарием), где приведены годы жизни, царствования (если это государь) и т.п. Так вот, в “Письменах Бога” в указателе 508 персон, исторических и мифологических, а также современников писателя (музыкантов, журналистов и т.п.), в “Коллекции” – 636. И пусть иные имена, в частности, Александра Македонского⁸, известны всем, но Борис Владимирович счел нужным также дать русскоязычному читателю пояснения относительно упоминаемого Борхесом некоего аргентинца Альмафуерте⁹ (Б.В. Дубин, среди прочего, специально занимался Аргентиной, потому хорошо знал исторических персонажей этой страны) и, скажем, Андрея¹⁰ или Саторнила¹¹.

Комментарий – довольно лаконичный жанр, но и здесь видна широта эрудиции и тщательность Бориса Владимировича. В примечаниях часто можно увидеть, что та или иная фраза в тексте Борхеса опознана им как скрытая цитата или аллюзия, например, на “Этику” Спинозы или на какой-нибудь текст Шопенгауэра, Вергилия, Шекспира. Скрытые цитаты из Библии у аргентинского писателя Дубин находил и комментировал не хуже, чем профессиональный историк или теолог.

К переводам и комментариям Б.В. Дубина можно возвращаться опять и опять, обнаруживая в них все новые и новые интерпретации и мысли того, кто по закону жанра должен оставаться в тени автора, но чей взгляд на произведение, акценты в слове, интонации проступают и раскрываются как в переводе текста, так и в примечаниях, в комментариях к нему. Слова и формулировки Бориса Дубина уже стали предметом ссылок и отправной точкой размышлений множества социологов и литературоведов. Одну из

своих работ¹² автор этих строк я назвал имно заглавием, взятым скорее у Дубина, чем у Борхеса: я писал тот текст, побуждаемый словами и мыслями Бориса. А это значит, что он и сегодня со мной, с нами.

Д.Э. Харитонович

¹ См., напр., заметку Елены Фанайловой Памяти Бориса Дубина: *Файналова Е.Н.* О смерти гуманиста и ответственности перед культурой // Радиостанция Свобода. Культура. URL: <http://www.svoboda.org/content/article/26541747.html> (дата обращения: 31.12.2014)

² См.: *Дубин Б.В.* Манифестации публичного недовольства в Москве 2011–2012 гг.: точка сдвига или линия перелома? // *Одиссей. Человек в истории.* 2012. М., 2013. С. 428–447.

³ Поскольку автор этих строк сам писал комментарии и к научным, и к художественным произведениям (см. например, издания Й. Хёйзинги, Л. Февра, Г. Кёнигсбергера или «Всеобщей истории, обработанной “Сатириконом”»), он имеет представление о сложности подобной работы, особенно когда речь идет об иностранных авторах.

⁴ Отечественный читатель знаком с Х.Л. Борхесом в разных изданиях. См.: *Борхес Х.Л.* Юг / пер. М. Былинкиной. М., 1984; *Он же.* Проза разных лет. М., 1984 (здесь переводы разных авторов, включая героя моей статьи, но комментарий именно Б.В. Дубина); *Он же.* Письмена Бога. М., 1992 (в данном издании также переводы разных авторов, в том числе Б.В. Дубина, но комментарий И.М. Петровского); *Он же.* Коллекция: Рассказы; Эссе; Стихотворения. СПб., 1992 (переводы также различных авторов и Б.В. Дубина тоже, а комментарий и аннотированный именной указатель – это ведь тоже в каком-то смысле комментарий – опять же Бориса Владимировича).

⁵ В разных изданиях испанского текста рассказа эта страница имеет разный номер: 242, 22, 252.

⁶ *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. С. 230.

⁷ Там же. С. 240.

⁸ Не знаю, ссылаться ли на Борхеса или на Дубина, потому называю издание: Коллекция. С. 610.

⁹ “*Альмафуерте* (наст. имя – Педро Бонифасио Паласьос, 1854–1917) – аргентинский поэт и прозаик, поздний романтик, бунтарь и еретик”. Там же.

¹⁰ “*Андрее* Иоганн Валентин (1586–1654) – немецкий мыслитель, близкий к розенкрейцерам, автор религиозных утопий”. Там же.

¹¹ “*Саторнил* (II в.) – философ-гностицист, ученик Керинфа, основатель сирийской школы в гностицизме”. *Борхес Х.Л.* Письмена Бога. С. 503.

¹² См.: *Харитонович Д.Э.* Лекции по альтернативной истории. Лекция 3. Сад расходящихся тропок // *Искусство кино.* 2003. № 3.

SUMMARIES

Marina Y. Paramonova

AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR:

Mission as a Duty and as an Individual Choice

In this article the author explores the approaches developed by Aron Gurevich in his studies of the Medieval Individual. It was the main theme of the research and the core of the professional concern of this great Russian historian. According to the author Gurevich was clearly aware that the modern concepts of “Individual” and “Personal” are not adequate for epochs and societies other than Modern Europe. He rejected the ideas about the formation of individuality in the course of progressive social development as well as suggestions that only intellectuals are able for deep reflection about their personal distinctiveness. On the other hand the people existed in the concrete social and intellectual context which defined the possibilities of personal choice and shaped the modes of self-expression. The patterns of stereotypes, common places and imposed models used by medieval man/woman to describe him(her)self or other persons hide from our view the deep personal feelings and motivations of the concrete personalities. In the present article the author attempts to use methods elaborated by Aron Gurevich for the analysis of the personal intentions and motives of the prominent missionary Vojtech (Adalbert) of Prague who died as martyr in 997.

IMITATIO CHRISTI IN THE MEDIEVAL AND EARLY MODERN RELIGIOUS CULTURE

Yulia E. Arnautova, Anna B. Gerstein

Introduction

Imitatio Christi is a theological concept that influenced various spheres of life of Western European society until its secularization. The New Testament accounts of the life of Jesus Christ and moral norms commanded by him served as the basis for “imitation of Christ”

as a behavioral model that was supposed to determine the life of every pious Christian. Since the Gospels leave open the possibility for subsequent generations of believers to perceive and interpret the image of Jesus each in their own way, the imitation of Christ never took the form of a solidified timeless canon.

In order to present a kind of a brief history of *imitatio Christi*, we are publishing the proceedings of the conference “Imitatio Christi in the Medieval and Early Modern Religious Culture” which took place at the Institute of World History, Moscow in April 2013. Experts from a number of areas of the humanities addressed question what constituted the imitation of Christ in different historical periods and in different genres of medieval literature from edifying works to mystical revelations. Our goal was to trace changes in the emphasis made on some part of Christ’s image or another from Antiquity to the Middle Ages and early modern time, and to look what literary models or circumstances of the time influenced it.

Imitatio Christi is a term that was far from being always used in the sources as a general concept even if they wrote about ‘imitation.’ The preferred term in the Gospels and the early medieval Christian theology was ‘following’ (ἀκολουθεῖτω). The phrase *imitatio Christi*, which meant both specific deeds and a certain train of thought, did not appear in the treatises of Western theologians until the eleventh century. It was as late as the end of the Middle Ages that the term finally established itself in the literary tradition and became part of the daily life of believers thanks to the eponymous treatise by Thomas à Kempis.

The ‘imitation of Christ’ did have its bounds of decency. Going beyond them, as Alexander Makhov shows in his paper, transformed a pious imitation into competitive *aemulatio*, which was the devil’s enterprise.

The imitation of Christ became a fundamental principle of life for believers since the formation of the first Christian communities. D. Capes believes that it was among the most important impulses to the writing of the Gospels. Yulia Arnautova shows in her paper that in Benedictine lives of saints *imitatio Christi* did not yet transcend the New Testament doctrine about the *virtutes*, which constituted the Christian code of ethics. However, *imitatio Christi* developed intensively as a literary model determining the compositional scheme of hagiographic texts and the structure of the portrayed saint’s image, and by the tenth century it became much more complex.

By the thirteenth century, a mystical component became more perceptible in the general interpretation of *imitatio Christi*. A mystical union with God promotes comprehending him in an ‘empirical’

way, i.e. spiritually and physically, through religious experiences, ascetic and ecstatic practices. This kind of 'imitation' was like an inner transformation of man, an later on it had a great influence on the *imitatio Christi* practices in the new piety movement (*devotio moderna*) in the Netherlands, Germany, and other countries.

This piety was labeled 'new' or 'modern' by believers in the fourteenth and fifteenth centuries as opposed to previous forms of godly living, which were ideally possible only within the framework of traditional monastic orders. The example of Jesus Christ carrying his cross became a criterion for everyday ethical self-evaluation and encouragement, and 'following' him was understood as contemplation of 'the Lord who is within me.' This was the central point of *De imitatione Christi* by Thomas à Kempis, the main work of the *devotio moderna* movement.

The reader will certainly notice common traits of *imitatio Christi* and the *imitatio Dei* concept in the Jewish religious philosopher Moses Maimonides presented by H. Kreisel. In fact, both are about the way to human perfection (the latter term concerns intellectual perfection), which leads the individual to the immortality of the soul and conjunction with God.

Although the papers published in this issue do not cover all aspects of such multifaceted subject as *imitatio Christi*, they outline the semantic fields of 'imitation'. Our conclusion is that the history of interpretations of the *imitatio Christi* in the tradition of philosophical knowledge of God or in other genres cannot be pictured as a continual line of development. On the contrary, a synchronous cross-section of the European culture always reveals the coexistence of different if often interpenetrating patterns.

Yulia E. Arnautova

***Imitatio Christi:*
a Theological Concept and a Literary Model
in the Benedictine Hagiography**

The imitation of Christ (*imitatio Christi*) was not only an important theological maxim, but also a literary model in Western European hagiography. It served as a model for portraits of saint described in *vitae*: tales of their virtues and Christian deeds (called "the way in Christ") was structured according to this pattern, because the life of a holy man had to be marked by the same milestones as that of Christ.

The article takes the example of one of the most unusual and difficult to interpret medieval lives – *Vita Sancti Gangulfi* (10th c.) to show how the hagiographer worked with topoi concerning the contents as well as the composition, using the model of *imitatio Christi* to turn a life-story of a literary figure into a saint's *vita*.

Maria R. Nenarokova

**Prayer as a Way
of *Imitatio Christi* for an Individual
(the Case of Mechtilde of Hackeborn)**

The article deals with prayer as a way of *imitatio Christi* available to an individual, a clergyman or a layman. The prayer as a special ascetic deed is considered in *The Book of Special Grace* by Mechtilde of Hackeborn (1241–1298). Mechtilde's visions written down in her book explain how and with what particular words one is to pray in various circumstances. Mechtilde's book was looked upon as a collection of rules for Christians wishing to live an especially intense spiritual life. It was popular among Beguines and representatives of the *Devotio moderna* movement. Interest in Mechtilde of Hackeborn and her prayer practices remained up to the first half of the twentieth century.

Margarita G. Logutova

**The Book *De imitatione Christi*
by Thomas a Kempis**

The article addresses the question of the authorship of *The Imitation of Christ*, a book that is the second to the Bible as to the number of editions. The controversy has lasted for more than 500 years, with 40 names of possible authors suggested, from Basil the Great (d.379) to the monk Giovanni Michele (d.1629). The evidence of monastery chronicles and those of contemporary authors, as well as the rubrics in 15th century manuscripts give us grounds to assume that the book could only have been created in the Modern Devotion milieu and that Thomas a Kempis (1379/80 – 1471) was its author. The article closes with brief descriptions of the five copies of the book which are housed at the National Library of Russia (St. Petersburg).

Alexander E. Makhov

Is the Devil an *Imitator* or an *Aemulator* of God?

This article discusses the medieval definition of the Devil as an *emulator of God* (“*aemulus Dei*”). This definition coined by Tertullian is rooted in the ancient rhetorical concept of *aemulatio*, i. e. strategy of an author whose intention is not only to imitate but also to surpass a certain literary model. Just as a writer who tries to surpass his predecessor might be called his *aemulus* (for example, Cicero, according to Quintilian, is *Platonis aemulus*), the Devil who tries to surpass God deserves the name *aemulus Dei*.

On the visual level the Devil emulates God taking the appearance of Jesus Christ or Blessed Virgin. Such an emulation is always doomed to fail. In order to demonstrate this failure, medieval artists used specific visual signs. Frescoes of Ugolino di Prete Ilario in the Orvieto cathedral, where the Devil hopelessly tries to present himself as *Mater Dei*, give a good example of such visual signs.

Olga I. Togoeva

Prophet, Martyr or Triumphatrix? *Imitatio Christi* in the History of Joan of Arc (15th–17th Centuries)

The article deals with the idea of *imitatio Christi* in different historical sources devoted to the history of Joan of Arc (15th–17th centuries). The author analyses the documents of her accusation trial (1431) as well as the documents of the nullification trial (1455–1456), the chronicles, the historical writings and literary fiction to show the origins and the development of Joan of Arc’s image as the second Jesus Christ: the images of the Saviour, of the true prophet, of the martyr and of the triumphatrix.

Olga E. Kosheleva

Can the History of Medieval Everyday Life be Studied?

The section titled “Can the History of Medieval Everyday Life be Studied?” contains papers by contributors of the eponymous round table that took place at the Institute of Universal History in Moscow on the initiative of

the Department of Historical Anthropology and the History of Everyday Life in February 2013. The papers reflect participants' divergent stances on this question which was justified by Olga Kosheleva in her opening remarks. The discussion focused on medieval socio-cultural practices as historically changing ways for human beings to perform their universal everyday life activities. In accordance with the sponsors' wish, every medievalist participating in the conference told about their own research and how productive the use of an approach typical of the history of everyday life was for it. Pavel Gabdrakhmanov analyzed naming practices in twelfth and thirteenth-century Flanders, Yulia Krylova examined attitudes towards religious practices in fourteenth-century France, Susanna Tsaturova presented everyday working practices of French civil servants in the 13th and 14th centuries. The question of intersection points of the history of law and history of everyday life was raised by Olga Togoeva. Yulia Arnautova highlighted three issues: the history of everyday life in the context of today's historical studies, the medieval commemoration of the dead as a daily charity practice, and modern projects aimed at recreation of medieval reality. Even though no unambiguous answer to the title question was given, the participants regarded the question itself as justified. Most of them emphasized the special nature of medieval sources which contain but scant and fragmentary information compared to other epochs. This motivates scholars to seek new ways of working with sources and formulate new questions. Participants of the round table said also that "the history of everyday life" was losing its autonomy as the object of study, coming in close contact with other anthropologically oriented fields of knowledge and 'dissolving' in them.

Yulia E. Arnautova

The History of Everyday Life Today: Challenges and Opportunities

In the mid-1990s, the history of medieval everyday life faced a crisis, because the questionnaire used by historians was too limited and fragmented due to a lack of suitable sources. This led the scientific community to a revision of this subdiscipline's epistemological status and research tasks. What used to be a self-sufficient research field claiming to "recreate history in its entirety" now turned to a "research tool set" and became a kind of context or raw material supply for answers to questions from a variety of "traditional" areas of history. Later on, a transformation of the history of everyday life into an

integrated field of research and the emergence of new (“experimental”) forms of representation of historical knowledge opened up new opportunities for further study of everyday life in the Middle Ages.

P. Sh. Gabdrakhmanov

**Practices of Name Giving in Flanders According
to Genealogies of *Tributarii*
(12th–13th Centuries)**

The paper examines matrilineal genealogies as a source to study family practices of name giving in the social group of *tributarii* in medieval Flanders. The analysis of these documents allows to reconsider the informational value of medieval texts for research in the history of everyday life.

Yulia P. Krylova

**“The Comfort of Everyday Existence”,
or On Religious Practices in the 14th Century France**

The article discusses the possibilities and prospects of studying medieval sources from the point of view of the history of everyday life. Drawing on *Book of the Knight of the Tower*, a 14th century didactic collection of stories that covers a variety of subjects from the Bible to the author’s own life, Yulia Krylova analyses changing attitudes towards religious practices in 14th century France, as the writer of this didactic treatise saw them. The author of the *Book* did not specifically focus the readers’ attention on the everyday background of his stories, but he did it unwittingly, complaining about the decline of his contemporaries’ morals. He drew information about the past from books as well as from the memories of his father and grandmother to show that convenience and the comfort of everyday life came valued higher by his contemporaries than the duty to perform all religious rites.

Olga I. Togoeva

**The History of Law and the History
of Everyday Life: Intersections**

The article deals with the correlation between the history of everyday life and the history of law, their common and specific issues, the possibility of reconstructing our ancestors’ private life based on

juridical texts. The author comes to a conclusion that this study must include analysis of peculiar features of historical texts and their criticism. The relationships between particular cases and their historic context have to be taken into consideration as well, hence the importance of the microhistorical approach.

Susanna C. Tsaturova

**The Everyday Routine of State Bodies:
French Royal Officers' Group Strategies
and Individual Claims in 13th–15th centuries**

The article demonstrates ample possibilities for the research of medieval French State bodies' everyday routine (the law-making, the bureaucratic practice, the state machine's functioning) and of the royal officers' social identity drawing on their political treatises, testaments, and memorial strategies.

Marianna Y. Andreycheva

**Muslims, Catholics and Jews in the Story
of Choosing the Faith by Prince Vladimir
in the *Primary Chronicle*: Images and Meanings**

This article considers the images of Islam, Catholicism and Judaism presented in the Story of Choosing the Faith by Prince Vladimir in the Tale of Bygone Years. The author attempts to single out the sources that directly or indirectly influenced the chronicle's description of these religions. She analyses the influence of these texts on the chronicle and identifies the principles by which the tale's author was guided in his selection of material. By reconstructing the image system of the chronicle, the author interprets its semantics and tries to clarify the purposes the chronicler pursued while working on the text. The final section of the paper analyses the structure of the Story text and answers questions concerning its author and the date of its composition.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

- АНДРЕЕВ Михаил Леонидович – д.филолог. н., г.н.с. ИМЛИ
РАН, в.н.с. ИВГИ РГГУ, в.н.с. ИГИТИ НИУ ВШЭ
- БАТКИН Леонид Михайлович – д.и.н., г.н.с. ИВГИ РГГУ
- ПАРАМОНОВА Марина Юрьевна – д.и.н., в.н.с. ИВИ РАН
- АРНАУТОВА Юлия Евгеньевна – д.и.н., г.н.с. ИВИ РАН
- ГЕРШТЕЙН Анна Борисовна – к.и.н., н.с. ИВИ РАН
- КЕЙПС Дэвид Б. – д-р, н.с. Центра им. Томаса Нельсона Теологического факультета Баптистского ун-та Хьюстона, США
- НЕНАРОКОВА Мария Равильевна – д.филолог. н., с.н.с. ИМЛИ
РАН
- ЛОГУТОВА Маргарита Георгиевна – к.и.н., , с.н.с. отдела рукописей Российской национальной библиотеки СПб., хранитель западноевропейских рукописей
- МАХОВ Александр Евгеньевич – д.филолог. н., проф. РГГУ, в.н.с. ИНИОН РАН, в.н.с. ИМЛИ
- ТОГОЕВА Ольга Игоревна – д.и.н., в.н.с. ИВИ РАН
- КРАЙСЕЛЬ Ховард (Хаим) – проф., д-р, директор международного центра еврейской философии им. А. Гольдштейна-Горена Университета им. Бен-Гуриона, Неgev, Беер-Шева
- КОШЕЛЕВА Ольга Евгеньевна – д.и.н., в.н.с. ИВИ РАН
- ГАБДРАХМАНОВ Павел Шавкатович – к.и.н., с.н.с. ИВИ РАН
- КРЫЛОВА Юлия Петровна – к.и.н., с.н.с. ИВИ РАН
- ЦАТУРОВА Сусанна Карленовна – д.и.н., в.н.с. ИВИ РАН
- ЖЕЧЕВИЧ Нада – д-р, доцент Философского ф-та ун-та Восточного Сараево
- ЛАНАРО Паола – д-р, ординарный проф. ун-та Ка’Фоскари, Венеция
- АНДРЕЙЧЕВА Марианна Юрьевна – стажер-исследователь Международной лаборатории права и развития ВШЭ-Сколково НИУ ВШЭ
- РЕУТИН Михаил Юрьевич – д.ф.н., в.н.с. ИВГИ РГГУ
- ЛЕВИНСОН Кирилл Алексеевич – к.и.н., в.н.с. ИГИТИ НИУ ВШЭ
- ХАРИТОНОВИЧ Дмитрий Эдуардович – к.и.н., проф. ГИТИС
- ЛЕВИНСОН Алексей Георгиевич – к. искусствовед., проф. ф-та социальных наук НИУ ВШЭ, руководитель отдела социокультурных исследований “Левада-центра”

СОДЕРЖАНИЕ

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

М.Л. Андреев

ГУРЕВИЧ VERSUS БАТКИН: СПОР ДВУХ ЭПИСТЕМОЛОГИЙ?.....

Л.М. Баткин

ЗАМЕТКА О ДИАЛОГИЧЕСКОМ ПОДХОДЕ К КУЛЬТУРНЫМ
ТЕКСТАМ

М.Ю. Парамонова

...AUT DESIDERATA MORTE MORIAMUR: МИССИЯ КАК ДОЛГ И КАК
ЛИЧНЫЙ ВЫБОР

IMITATIO CHRISTI **В РЕЛИГИОЗНОЙ КУЛЬТУРЕ СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ**

Ю.Е. Арнаутова, А.Б. Герштейн

ВВЕДЕНИЕ

Д.Б. Кейнс

IMITATIO CHRISTI И ЖАНРОВЫЕ ОСОБЕННОСТИ ЕВАНГЕЛИЙ

Ю.Е. Арнаутова

IMITATIO CHRISTI: ТЕОЛОГЕМА И ЛИТЕРАТУРНАЯ МОДЕЛЬ В
БЕНЕДИКТИНСКОЙ АГИОГРАФИИ.....

М.Р. Ненарокова

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

Мехтильда Хакеборнская

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

М.Г. Логутова

“ПОДРАЖАНИЕ ХРИСТУ” ФОМЫ КЕМПИЙСКОГО

А.Е. Махов

ДЬЯВОЛ – ИМИТАТОР ИЛИ АЕМУЛЯТОР БОГА?.....

О.И. Тогоева

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

Х. Крайсель

IMITATIO DEI В “ПУТЕВОДИТЕЛЕ РАСТЕРЯННЫХ” МАЙМОНИДА

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

О.Е. Кошелева

ВВЕДЕНИЕ

Ю.Е. Арнаутова

ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ СЕГОДНЯ: ВЫЗОВЫ И ШАНСЫ.....

П.Ш. Габдрахманов

ОБЫЧАИ ИМЯНАРЕЧЕНИЯ В СРЕДНЕВЕКОВОЙ ФЛАНДРИИ
(ПО РОДОСЛОВНЫМ СПИСКАМ АЛТАРНЫХ ТРИБУТАРИЕВ).....

Ю.П. Крылова

“УЮТ ПОВСЕДНЕВНОГО СУЩЕСТВОВАНИЯ”, ИЛИ ОБ ОТНОШЕ-
НИИ К РЕЛИГИОЗНЫМ ПРАКТИКАМ ВО ФРАНЦИИ XIV в.

О.И. Тогоева

ИСТОРИЯ ПРАВА И ИСТОРИЯ ПОВСЕДНЕВНОСТИ: ТОЧКИ ПЕРЕ-
СЕЧЕНИЯ.....

С.К. Цатурова

ПОВСЕДНЕВНОСТЬ ВЛАСТИ: ГРУППОВЫЕ СТРАТЕГИИ И ЛИЧНЫЕ
АМБИЦИИ СЛУЖИТЕЛЕЙ КОРОНЫ ФРАНЦИИ В XIII–XV вв.

**ВЕНЕЦИЯ:
ПРОБЛЕМЫ СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ**

П. Ланаро

ИНОЗЕМЦЫ В ГОРОДЕ ИНОЗЕМЦЕВ: ВЕНЕЦИЯ, XIV–XVIII вв.

Н. Жечевич

SERENISSIMA МЕЖДУ ВЛАСТЬЮ И КОРРУПЦИЕЙ: СТРАТЕГИИ
ПОВЕДЕНИЯ ВНЕЦИАНСКИХ ЧИНОВНИКОВ.....

ОБРАЗ “ДРУГОГО”

М.Ю. Андрейчева

МУСУЛЬМАНЕ, КАТОЛИКИ И ИУДЕИ В ЛЕТОПИСНОМ РАССКАЗЕ
О ВЫБОРЕ ВЕРЫ КНЯЗЕМ ВЛАДИМИРОМ: ОБРАЗЫ И СМЫСЛЫ.....

РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

М.Ю. Реутин

СРЕДНЕВЕКОВАЯ МИСТИКА В ГЕРМАНИИ И НИДЕРЛАНДАХ.....

*Peter Dinzelsbacher. DEUTSCHE UND NIEDERLÄNDISCHE MYSTIK
DES MITTELALTERS: EIN STUDIENBUCH. BERLIN; BOSTON: W. de
GRUYTER, 2012. 424S.*

НАШИ ЮБИЛЯРЫ

К 70-ЛЕТИЮ ДМИТРИЯ ЭДУАРДОВИЧА ХАРИТОНОВИЧА

IN MEMORIAM

НЕСКОЛЬКО ПЕЧАЛЬНЫХ СООБРАЖЕНИЙ ПО СЛУЧАЮ КОНЧИНЫ
БОРИСА ДУБИНИНА (31.12.1946–20.08.2014).....
О БОРИСЕ И БОРХЕСЕ

SUMMARIES.....

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

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.....

Научное издание

ОДИССЕЙ

Человек в истории

2014

Imitatio Christi
в религиозной культуре Средневековья
и раннего Нового времени

*Утверждено к печати
Ученым советом
Института всеобщей истории
Российской академии наук*

Редактор *М.М. Леренман*
Художник *В.Ю. Яковлев*
Художественный редактор *Ю.И. Духовская*
Технический редактор *Т.А. Резникова*
Корректор

Подписано к печати 00.00.00
Формат 60 × 90 ¹/₁₆. Гарнитура Таймс
Печать офсетная
Усл.печ.л. 00.0. Усл.кр.-отт. 00.0. Уч.-изд.л.
Тираж 0000 экз. Тип. зак.

Издательство “Наука”
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: secret@naukaran.ru
www.naukaran.ru