

УДК 94  
ББК 63.3(0)  
О-42

Издание основано в 1989 году

Главный редактор А.О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Ю.Е. АРНАУТОВА (составитель и зам. главного редактора),  
Л.М. БАТКИН, А.Б. ГЕРШТЕЙН (ответственный секретарь),  
И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Б.С. КАГАНОВИЧ, О.Е. КОШЕЛЕВА,  
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. ЛЕ ГОФФ, Ж.-К. ШМИТТ,  
О.Г. ЭКСЛЕ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук М.В. ВИНОКУРОВА,  
кандидат исторических наук И.П. КУЛАКОВА

ISBN 978-5-02-038054-7

© Институт всеобщей истории РАН, 2014  
© Арнаутова Ю.Е., составление, 2014  
© Коллектив авторов, 2014  
© Российская академия наук и издательство  
“Наука”, продолжающееся издание  
“Одиссей. Человек в истории” (разработка,  
оформление), 1989 (год основания), 2014  
© Редакционно-издательское оформление.  
Издательство “Наука”, 2014

# *MULIERES IN ECCLESIIS TACEANT?*<sup>1</sup> ЖЕНЩИНА В РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ

---

Ю.Е. Арнаутова

## ВВЕДЕНИЕ

Как известно, апостольское поучение *жены ваши в церквах да молчат* (1Кор. 14:34) и *учить жене не позволяю* (1Тим. 2:12) вкупе с восходящим к архаике представлением о культовой нечистоте женщины предельно ограничили для нее возможности самореализации в рамках института Церкви и закрыли ей доступ в церковную иерархию. Но в то же время нельзя отрицать, что женщины сыграли большую роль в христианизации античного и средневекового мира, внесли свой вклад в общее развитие культуры, теологии и различных форм христианского благочестия, особенно в сфере каритативной деятельности. Этот исторический парадокс дал повод предпослать формулировке темы очередного круглого стола, проведенного редколлекгией “Одиссея”, цитату из послания апостола Павла со знаком вопроса. Так всегда ли *mulieres in ecclesiis taceant?*

Ущемление в правах не закрыло слабому полу путь к участию в жизни общества и Церкви, однако обусловило его известную специфику: вся религиозно мотивированная социальная активность женщины реализовалась через принадлежность ее к определенному сообществу. Еще Макс Вебер указывал на то, что цель, которую индивид не может достичь в одиночку, он достигает как член сообщества, став частью которого, он меняет свое “общее правовое качество”, “социальную позицию” и “социальный облик (Habitus)”<sup>2</sup>. Поэтому, намеренно оставив в стороне тему индивидуального благочестия, мы обратились к его коллективным формам – жизни женщин в различных религиозных общинах.

Община как форма институциональной организации играет в христианстве ключевую роль. По аналогии с нею даже те, кого считают врагами христианской веры – ведьмы и еретики, – воспринимаются Церковью как своего рода духовные общины в перевернутом христианском мире, в “анти-Церкви дьявола”<sup>3</sup>. Не претендуя на полноту охвата материала, мы постарались дать

самое общее представление о типологии религиозных корпораций от замкнутых конвентов монахинь и канонисс до связанных с окружающим миром, но все же себя от него обособляющих, сообществах конфессиональных меньшинств и объединений с целью каритативной деятельности.

Стоит отметить, что предметом специального интереса историков женские религиозные общины стали лишь в последней трети XX столетия: сначала в рамках гендерных исследований, затем в исторической антропологии, прежде всего в аспекте изучения религиозности, и лишь недавно – в социальной истории. Столь длительное пренебрежение “женским опытом” было предопределено исторически. Первые женские монастыри создавались при мужских как параллельные структуры, населенные “монахами женского пола”<sup>4</sup>. Только в начале VI в. арльский епископ Цезарий пишет для них монастырское правило, принципиально отличное от мужских уставов<sup>5</sup>. Именно оно повлияло на идеал женского благочестия, сохранявшийся в обществе вплоть до раннего Нового времени. В эпоху Средневековья процесс формирования женских ветвей монашеских орденов проходил не без сопротивления мужских конвентов. И в монашеской жизни, и в приходской деятельности женщины всегда находились в подчиненном и подконтрольном положении. Поэтому те из них, кто отваживался самостоятельно проповедовать основы веры, учить “правильной” жизни, толковать Священное Писание и даже участвовать в религиозных диспутах, воспринимались современниками либо как святые, либо как еретики<sup>6</sup>, а историки видели в них исключения из общей практики. Однако, как показала А. Серегина на примере протестантской Англии XVII в., в католических общинах, преследуемых государственной властью, выход женщин за рамки предписанных им “гендерных ролей” в религиозной сфере становится вполне распространенным и поощряемым церковными иерархами явлением. Уже тогда замещение женщинами мужских ролей превращается в эффективную стратегию сохранения идентичности конфессиональным меньшинством. Этот тезис нашел яркое подтверждение и в XXI в. – в этнографическом исследовании Е. Смилянкой современных старообрядческих общин беспоповцев. В их консервативной среде, всегда считавшейся исключительно патриархальной, во всех сферах приходской жизни, включая богослужение и духовное наставничество, вследствие недостатка мужчин уже несколько десятилетий доминируют женщины. Так теологема о “молчащих в общинах женах” в экстремальных условиях утрачивает свой императивный характер.

В статьях немецких коллег, участников нашего проекта, З. Хирбодиан (Шмитт) и С. Клапп, предпочтение отдается социальным аспектам жизни женских общин и их отдельных членов. Анализу и сопоставлению подвергаются не только уставные нормы и повседневный уклад, социальный состав и внутренняя иерархия многочисленных женских конвентов позднесредневекового Страсбурга (монахини нищенствующих орденов, канониссы, бегинки), но и то, как они воспринимаются городским окружением и как связаны с ним. С точки зрения социальной истории, поведение и мотивы принятия решений в обществе в значительной степени зависят от личных связей между индивидами, которых, в свою очередь, можно причислить к разным социальным группам, определяемым по признаку родства и сословного, имущественного, политического положения. Так во взаимной коммуникации создается плотная сеть социальных связей, влияющих на ход событий. З. Хирбодиан (Шмитт) первой применила этот, в общем известный, подход к изучению стратегий поведения и спектра возможностей женщин в религиозных конвентах. Казалось бы, предписанное им отрешение от всего мирского и затворнический образ жизни должны обрывать всякий активный контакт с миром за стенами обители. Но на практике, как показало ее исследование двух страсбургских общин кларисс, монашеский конвент в полной мере являл собой интегрированную часть общества. Внутренние отношения в монастыре, объединение монахинь в микрогруппы, преследующие разные цели, а также возможности влиять на события во “внешнем мире” определялись местом в городской иерархии и политическим весом их семей, взаимоотношениями последних с семьями других монахинь и иными группами и влиятельными персонами. Все это имело принципиальное значение при принятии важнейших решений, например, при реформировании женских монастырей или при улаживании конфликтов с руководством ордена и другими конвентами.

Разумеется, публикуемой ниже подборкой статей вся проблематика изучения обширной и многогранной темы участия женщин в разнообразных духовных корпорациях не исчерпывается. В большей мере наша задача состояла в том, чтобы собрать за одним “круглым столом” специалистов по истории разных христианских конфессий и обозначить некоторые актуальные сегодня направления, в рамках которых возможно сопоставление условных “Запада” и “Востока”. Мы предлагаем продолжить обсуждение заявленной темы на страницах нашего альманаха и приглашаем желающих принять в нем участие.

<sup>1</sup> 1 Cor. 14:34.

<sup>2</sup> Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Studienausgabe. 5. Aufl. Tübingen, 1972. S. 401 f.

<sup>3</sup> См. статью О. Тогоевой в данном выпуске “Одиссея”.

<sup>4</sup> Diem A. Das monastische Experiment. Die Rolle der Keuschheit bei der Entstehung des westlichen Klosters. Münster, 2005. S. 164.

<sup>5</sup> См. перевод: *Regula ad virgines* Цезария Арльского в данном выпуске “Одиссея”.

<sup>6</sup> Здесь можно сравнить католичку Луису де Карвахаль, проповедовавшую в Англии и участвовавшую в диспутах с протестантскими священниками (см. ст. А. Серегиной в данном выпуске “Одиссея”), и активного члена общины (“секты”) катаров, также принимавшую участие в теологическом диспуте (с католиками) графиню Эсклармонду де Фуа. См.: Müller D. Frauen vor der Inquisition. Lebensform, Glaubenszeugnis und Aburteilung der deutschen und französischen Katharerrinnen. Mainz, 1996. S. 64–67).

С. Клапп

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

ВВЕДЕНИЕ

В мае 1329 г. настоятелю, декану и казначею общины коллегиальных каноников церкви св. Петра в Страсбурге выпало исполнить поручение Папы Римского. Иоанн XXII настаивал на том, чтобы они позаботились о принятии девочки Дилии монахиней в находящийся в городе *monasterium* св. Стефана. Дилия, согласно папскому посланию, была дочкой страсбургского патриция Эберхарда фон Мюлленхайма и считалась *puella literata*<sup>1</sup>. Требованию Иоанна не подчинились, и в феврале 1330 г. казначей был вынужден поддержать посредничество Папы, недвусмысленно и под угрозой отлучения от Церкви приказав аббатису и конвенту общины св. Стефана назначить Дилии пребенду в *monasterium*<sup>2</sup>. Между тем сестры, вместо того чтобы подчиниться папскому мандату, обжаловали его. При этом приводились аргументы самого разного плана. Сначала указывалось на то, что уклад жизни в общине был неверно представлен: ее конвент составляют не монахини, а аббатиса и канониссы – *non sunt moniales, sed sunt [...] abatissa et canonicе regulares*<sup>3</sup>. Словом, речь шла не о женском монастыре, а об общине канонисс и не принявших устав каноников (*sed esse monasterium canonicarum et canonicorum secularium*<sup>4</sup>), иными словами, об особом рода учреждении, где в отличие от монастырей сестры не давали монашеских обетов и пользовались большей свободой; в научной традиции за такими общинами закрепился термин “Frauenstift” (“Kanonissenstift”)<sup>5</sup>. Для канонисс – и это был следующий довод против принятия Дилии – было предусмотрено 16 мест, для каноников – четыре<sup>6</sup>, и в настоящий момент все они были заняты. Кроме того, капитул, т.е. собрание братьев

---

\* Др. Сабине Клапп – научный сотрудник философского ф-та Тюбингенского университета (Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften). Перевод статьи публикуется с любезного разрешения автора. Оригинальное изд.: *Klapp S. Frauenstifte in Städten am südlichen Oberrhein. Das Beispiel St.Stephan in Staßburg im späten Mittelalter / Kloster und Stadt am südlichen Oberrhein im späten Mittelalter und frühen Neuzeit // Hg. von H.Krieg (=Das Markgräflerland. 2011. Bd. 2). Schopfheim, 2011. S. 71–89.*

и сестер, все-таки сам определял, кто в общине получает пребенду. Наконец, отмечалось, что Дилия, девочка всего лишь семи лет, вряд ли является *litterata* и, значит, не в состоянии принести имеющий законную силу обет<sup>7</sup>. К тому же назначить Дилии пребенду – значило нарушить клятву канонисс и каноников, которые торжественно обещали никогда не принимать в их ряды горожанку Страсбурга<sup>8</sup>. Попытка знатного патрицианского семейства фон Мюлленхайм добиться получения пребенды в общине св. Стефана не увенчалась успехом: по меньшей мере, впоследствии Дилия в числе канонисс не упоминается<sup>9</sup>.

Что же это была за община, которая располагалась в городе Страсбурге, но не впускала к себе его жительницу и, исполненная уверенности в себе, запрещала всякое вмешательство извне? Что за уклад жизни был в этой духовной общине, если даже современники, по-видимому, не могли классифицировать его однозначно? И, наконец: как воспринималась такая община городским окружением? Эти вопросы будут стоять в центре последующих размышлений. При этом в первую очередь следует выяснить, каковы были уклад жизни и место общины в сакральном ландшафте Страсбурга. Далее мы изменим направление взгляда и исследуем, как она воспринималась жителями города. В заключение будут рассмотрены отношения между общиной и городским советом.

#### МЕЖДУ ЦЕРКОВЬЮ И МИРОМ: УКЛАД ЖИЗНИ КАНОНИСС ОБЩИНЫ СВ. СТЕФАНА

Община св. Стефана была основана почти одновременно с женскими общинами Масмюнстер и Хоэнбург на Одилиенберге в начале VIII в.<sup>10</sup> Обитель, расположившаяся в юго-западной части бывшего римского лагеря, в течение 500 лет оставалась единственным женским конвентом города<sup>11</sup>. В первой половине XIII в. произошел, как подчеркивает Зигрид Хирбодиан (Шмитт), “взрывообразный рост количества женских монастырей”<sup>12</sup>: только в период между 1225 и 1240 гг. в Страсбурге их было основано восемь – один монастырь кающихся сестер ордена св. Марии Магдалины и семь монастырей доминиканок. До конца века к ним добавились еще одна доминиканская община св. Маргариты и два монастыря кларисс<sup>13</sup>. Кроме того, в позднее Средневековье в Страсбурге находились многочисленные бегинки, жившие как обособленно, так и совместно<sup>14</sup>. Таким образом, город в

эпоху позднего Средневековья отличался большим разнообразием женских духовных общин – в этом отношении на территории Германской империи его превосходили только такие города, как Кёльн<sup>15</sup>.

Клариссы, доминиканки и кающиеся сестры в Страсбурге жили по уставам своих орденов, бегинки же – чаще всего по правилам, которые определялись либо ими самими, либо семьей, основавшей ту или иную общину. Община св. Стефана принадлежала, по мнению курии, ордену августинцев, как было сказано выше. Сами же канониссы и каноники категорически отрицали это утверждение. Но на что же тогда они ориентировались? Установить, следовала ли община в период раннего и высокого Средневековья какому-либо правилу (*regula*) и если да, то какому, из-за отсутствия источников – как и в случае с аналогичными учреждениями – более не представляется возможным<sup>16</sup>. Вероятно, в первое время после основания она жила по уставу, полученному от учредившей ее семьи – Этихонов. Не исключено, что она, так же как и женские общины в Хоэнбурге и Нидермюнстере на Одилиенберге, следовала *Institutio sanctimonialium*, утвержденному в 816 г. на церковном соборе в Ахене, но в источниках на это нет почти никаких указаний<sup>17</sup>. Только с позднего Средневековья об укладе жизни сестер становится что-то известно. Из епархиального устава 1347 г. страсбургского епископа Бертольда явствует, что конвенты в Андлау, Эрштайне и св. Стефана в Страсбурге не принадлежали какому-либо ордену и не соблюдали соответствующих правил. Правда, община св. Стефана *in horis canonicis*, т.е. в том, что касалось порядка богослужения, руководствовалась августинским уставом (*ordinem Augustini*)<sup>18</sup>. Епископ охарактеризовал ее так же, как и сами канониссы в своем послании 1330 г., обжалующем мандат Папы, – как духовную общину мирянок (*Frauenstift*). Что именно это означало, могут поведать нам сами канониссы и каноники: в 1343 г. аббатиса, четырнадцать сестер и двоих каноников-священников (*sacerdotes et canonici*)<sup>19</sup> посланные страсбургским епископом уполномоченные расспросили об их укладе жизни<sup>20</sup>. Те под присягой показали, что не приносили никаких обетов; по их словам, это было исключением, но соответствовало истине и делалось так издавна. Кроме того, ни одна из женщин не отказывалась от имущества или брака. У них было право покупать, продавать, дарить и завещать что-либо по своему усмотрению<sup>21</sup>. Их образ жизни соответствовал образу жизни мирских канонисс и каноников, а что касалось процессий, погребальных месс и прочего, у них было принято то же, что и в других неприходских церквах Страсбурга<sup>22</sup>.

Эти высказывания были подтверждены и дополнены в 1359 г. еще одним опросом свидетелей, среди которых были не только члены общины св. Стефана, но и другие духовные и светские лица<sup>23</sup>. На вопрос о том, откуда они знали, что в общине состоят канониссы, а не монахини, многие сестры отвечали, что прочитали об этом в житии ее первой аббатисы Атталы<sup>24</sup>. Далее сообщалось, что у канонисс не было принято строгого затворничества: с разрешения аббатисы им можно было покидать общину, чтобы, например, посетить родственников. Канониссы жили от пребенд, состоявших из вина, хлеба, зерна и части денег, выплачиваемых за участие в службах<sup>25</sup>. Канонисса Катарина фон Лютцельштайн показала, что община св. Стефана участвует в публичных процессиях, однако других сестер, *moniales* или *regulares*, она никогда там не видела. Другие свидетели показали, что общину св. Стефана некоторые называют *monasterium*, а ее обитательниц – *moniales*, но также и *dominae*. По словам Катарины фон Лютцельштайн, общежития (*vita communis*) у них нет; хотя в обители есть dormitorioй и рефекторий, *dominae* ими, однако, не пользуются. Возможно, они жили в собственных комнатах или домах, где они и спали, и ели. На вопрос о том, какую одежду носили женщины, свидетели ответили, что мирскую, как *mulieres seculares*. Однако во время богослужения, как показал, в частности, Конрад, главный священник (Rektor) церкви в Снерсхайме, они облачались в особую одежду – *pallio negro a tergo insuto*<sup>26</sup>. То есть, как и канониссы общины Хоэнбург на Одилиенберге, для участия в литургии они надевали верхнее одеяние черного цвета, в спинку которого была вшита деревянная палка<sup>27</sup>.

Итак, показания опрошенных свидетельствуют, что в укладе жизни община св. Стефана значительно отличалась от страсбургских женских монастырей. Сестры давали обет целомудрия только на время их пребывания в общине, из которой они могли выйти, чтобы заключить брак. Они не знали строгого затворничества, в их образе жизни были только отдельные черты *vita communis*, и они не давали обета бедности. Вместе с тем это означало, что этих женщин, в отличие от не покидавших стен монастыря монахинь, жители Страсбурга видели в городе и, вероятно, воспринимали как одетых в светскую одежду знатных дам – *dominae*. Несмотря на эти “вольности”, канониссы, как и монахини и бегинки города, относились к духовному сословию; их главная обязанность заключалась в том, чтобы принимать участие в богослужениях и отчитывать определенное количество молитв<sup>28</sup>. При этом особое значение придавалось культу Атталы, аббатисы, основавшей об-

щину. Тетка Атталы Одилия также почиталась в общине св. Стефана, а Атталу, в свою очередь, поминали в основанной Одилией общине в Хоэнбурге<sup>29</sup>.

Что касается ранга обители св. Стефана в сакральном ландшафте Страсбурга, то из свидетельских показаний становится ясно, что общину причисляли к высшему духовенству города и епархии. Это следовало не только из формы жизни, но и из древности и духовного авторитета общины – все-таки ее первая аббатиса Аттала в страсбургском диоцезе почиталась как святая и ее могила привлекала многочисленных паломников<sup>30</sup>. Указания на высокий статус аббатисы общины св. Стефана содержатся во многих источниках, например в грамоте епископа Вернера, датированной 1005 г., но, вероятно, частично подделанной в XII в.<sup>31</sup> Из ее текста следует, что аббатисе на церковных соборах полагалось особое место, а именно *inter alias abbatissas in conciliis episcopalibus mediam et oppositam sedem*<sup>32</sup>. Так, в 1264 г. аббатиса св. Стефана, как и ее коллеги – аббатисы из Эрштайна, Хоэнбурга, Нидермюнстера и Андлау, – лично принимала участие в поместном соборе. Вместе с аббатами Генгенбаха, Шуттерна, Хугсхофена и других монастырей и каноникатов настоятельница женских общин одобрили заключение мирового соглашения между страсбургским епископом Генрихом и городом – цеховыми мастерами и членами городского совета<sup>33</sup>. Также и в других политических вопросах канониссы объединялись с белым духовенством. Например, в 1318 г. они заняли сторону епископа в конфликте с доминиканцами и францисканцами<sup>34</sup> и, таким образом, оказались в оппозиции к городским монастырям нищенствующих орденов<sup>35</sup>.

Принадлежность общины св. Стефана к белому духовенству манифестировалась и в ритуалах, сопровождающих выборы аббатисы. Как следует из протокола выборов Вибелины фон Мёрсперг в 1465 г., после избрания *electa* была посажена *super summum altare eiusdam chori*<sup>36</sup>, т.е. на главный алтарь общинной церкви. В завершение церемонии ее подвели к трону аббатисы, который также находился в хоре церкви<sup>37</sup>. Согласно М. Барту, этот ритуал встречается и в других общинах канонисс в Эльзасе; он заимствован, вероятно, из церемониального оформления папских выборов и имеет место также при выборах страсбургского епископа. Однако в страсбургских женских монастырях, насколько нам известно, ничего подобного не было<sup>38</sup>. Как и участие аббатисы в поместных церковных соборах или заключение договора о взаимном поминовении (*Gebetsverbrüderung*) между общиной св. Стефана и мужскими каноникатами при кафедральном соборе

и коллегиальных церквях св. Фомы и св. Петра<sup>39</sup>, известный из свидетельских показаний 1359 г. ритуал, когда аббатису сажают на алтарь, был еще одним знаком самоидентификации общины с высшим белым духовенством города и епархии.

Взглянем теперь на социальный состав общины. В упомянутых выше источниках – в протестном письме против принятия в общину Дилии фон Мюлленхайм и в обеих записях свидетельских показаний 1343 и 1359 гг. – уже прозвучало, что в данном случае речь идет об общине сословно обособленной. Выяснить, когда установился такой порядок вещей, теперь не представляется возможным. За неимением соответствующих источников сложно что-то сказать и о происхождении членов общины в периоды раннего и высокого Средневековья<sup>40</sup>. Гораздо лучше дело обстоит с источниками в позднее Средневековье; по документам за 1300–1500 гг. можно идентифицировать более 100 канонисс<sup>41</sup>. В то время как в конце XIII в. в общине все еще проживало много представительниц высшей аристократии<sup>42</sup>, в XIV и XV вв. почти все канониссы происходили из местного мелкого дворянства<sup>43</sup>. При этом ведущую роль в общине играли влиятельные роды фон Ландсберг, фон Ратзамхаузен и Бегер. Кроме них часто отдавали дочерей в эту общину семьи фон Адлау, фон Фалькенштайн, фон Ванген и происходившие из Верхнего Эльзаса фон Ваттвайлеры<sup>44</sup>. Иная картина возникает, если взглянуть на социальный состав каноников св. Стефана. Имена многих из них дошли до нас в отличие от имен канонисс только частично (т.е. без прозвищ или фамилий), и установить их происхождение в социальном и географическом плане затруднительно. Все же те имена, которые сохранились полностью, свидетельствуют о том, что каноникам, чтобы получить пребенду, необязательно было иметь дворянское происхождение<sup>45</sup>. Многие имена можно отнести к цеховому бюргерству (например, Йоханнес Хауварт, 1320), некоторые – к городскому патрициату (например, Томас Роппенхайм, 1465–1490)<sup>46</sup>. Таким образом, в то время как каноники общины непременно имели родственные связи среди страсбургских горожан, канониссы в сословном плане были для города инородным телом.

Исследования Зигрид Хирбодян (Шмитт) позволяют сравнить социальный облик общины св. Стефана с другими женскими общинами города. При этом выясняется, что это было наиболее замкнутое сообщество. В XIV и XV вв. многие монахини доминиканского монастыря св. Маркса или монастыря кларисс св. Клары на Россмаркте происходили из мелкой и даже из высшей аристократии. Но в отличие от общины св. Стефана эти

монастыри не были закрыты для других сословий и принимали сестер из семей патрициев и цехового бюргерства. Степень предпочтения, отдаваемого благородству происхождения (причем община св. Стефана тут лидировала), определялась, по мнению Хирбодиан, экономической состоятельностью обитателей<sup>47</sup>. Таким образом, в период позднего Средневековья община канонисс св. Стефана, без сомнения, была дворянской. Благодаря тому, что капитул всегда пополнялся новыми членами путем их кооптации (т.е. выбором по собственному решению), канониссы могли быть уверены, что будут находиться среди равных себе по благородству. Следовательно, и причина для упомянутого в начале статьи отказа принять Дилию фон Мюлленхайм – помимо сопротивления капитула всякому вмешательству извне – может скрываться в происхождении девочки.

Община св. Стефана была дворянской не только с точки зрения социального состава, она также предлагала входившим в нее канониссам соответствующий их сословию уровень жизни, невозможный в страсбургских женских монастырях. Как уже говорилось выше, стиль жизни общины не укрылся от городского окружения, ведь канониссы могли покидать ее с разрешения аббатисы. Из внутренних уставных предписаний обители можно заключить, что канониссы появлялись в городе в мехах и разноцветной одежде, чем неоднократно навлекали на себя недовольство епископа и других духовных лиц<sup>48</sup>. Устав 1443 г. содержит настоящий каталог запрещенных тканей, аксессуаров и предметов гардероба: можно предположить, что женщины всегда следовали последней моде<sup>49</sup>. Аббатиса, очевидно, регулярно гуляла по городу со своими приближенными и при этом заходила в трактиры, о чем свидетельствует счет за 1515/16 гг.<sup>50</sup> Гостиная аббатисы, которая одновременно служила ее приемной и, таким образом, носила официальный характер, была обставлена дорогой мебелью и предметами декора. В респектабельных покоях, где она принимала гостей и совершала мирские сделки, потолки, подушки и посуда были украшены гербами – ее собственным и давно умерших предшественниц<sup>51</sup>. Так настоятельницы общины публично демонстрировали – и даже после смерти – свою сословную принадлежность и престижное положение, которое их семьи занимали в обществе.

Социальная избранность и особое положение конвента св. Стефана среди страсбургских женских монастырей манифестируются также в изображениях на двух дорогих тканых коврах, изготовленных между 1450 и 1470 гг.<sup>52</sup> Более старый из них украшен гербом заказчицы, аббатисы Менты фон Ратзамхаузен.

На нем вытканы сцены из жизни и деяний почитаемой аббатисы Атталы. На более позднем ковре воспроизведены сюжеты из жизнеописания Одилии. При этом Аттала, Одилия и канониссы облачены в типичное для женских каноникатов XV в. одеяние: подбитый мехом плащ и верхнее платье с уже упоминавшейся вшитой в спинку палкой. Все мотивы указывают, что действие разворачивается в придворной обстановке, тогда как эпизоды из житий Одилии или Атталы, посвященные их аскетическому образу жизни, опускаются. По большим праздникам ковры вывешивались над сиденьями в хоре по обеим сторонам алтаря. Кроме того, их выставляли на всеобщее обозрение, когда выбирали новую аббатису. Таким образом, они служили коммуникативным средством, представляющим аббатство как богатое традициями дворянское учреждение. В то же время ковры, напоминая о событиях из истории общины, способствовали сохранению ее идентичности<sup>53</sup>.

Итак, в период позднего Средневековья обитель св. Стефана была общиной канонисс благородного происхождения, и ее насельницы демонстрировали свой образ жизни также и внешнему миру. Помимо этого обитель была местом регулярного литургического поминовения (*memoria*) окрестных аристократических семейств, таких как фон Штауффенберг, фон Ванген или фон Ландсберг, некоторые члены которых были там захоронены<sup>54</sup>. Принадлежность их родственниц капитулу канонисс служила гарантией того, что их будут почитать надлежащим образом. Не только своим социальным составом, но и укладом жизни община выделялась среди других страсбургских женских монастырей, в которых монахини жили в более или менее строгом<sup>55</sup> затворничестве и, разумеется, давали пожизненные обеты. Таким образом, аббатство во многих отношениях было в городе чужеродным телом. Но как относились горожане к разместившемуся по соседству мелкодворянскому анклаву? Этот вопрос будет рассмотрен в следующем разделе.

#### КАНОНИССЫ ОБЩИНЫ СВ. СТЕФАНА И ЖИТЕЛИ ГОРОДА

Своеобразное положение между Церковью и миром стало причиной того, что женские каноникаты на протяжении высокого и позднего Средневековья постоянно подвергались критике и попыткам реформирования. На Латеранском соборе 1059 г. всем женским общинам было запрещено жить по уставам для канонисс, причем в фокусе критики оказались пренебрежение *vita*

*communis* и сохранение канониссами частной собственности. В XII в. Церковь снова потребовала от них принять одно из одобренных ею правил и отказаться от сословных привилегий. Чем настойчивее требовалась приверженность монашеским идеалам строгого celibата, апостольской жизни (*vita apostolica*) в бедности и воздержании и, в особенности, затворничества, активно пропагандируемого женскими монастырями нищенствующих орденов, тем более критичным становилось отношение к светским канониссам. Несмотря на многократные попытки преобразовать существующие женские общины в регулярные монастыри или вовсе их упразднить, многие из них смогли сохранить уклад жизни, присущий канониссам, как, например, община св. Стефана в Страсбурге<sup>56</sup>. Этот факт свидетельствует не в последнюю очередь о том, что она, так же как и общины Андлау и Хоэнбург, выполняла для местной аристократии не только духовные, но и важнейшие социальные и мемориальные функции, гарантировавшие общинам неприкосновенность. Но как влиял этот факт, наряду с образом жизни канонисс, на положение общины среди страсбургского населения? О том, как эти *dominae* воспринимались и оценивались соседями, до нас не дошло никаких рассказов, только косвенные свидетельства. Одно указание нам уже дал упомянутый в начале статьи случай с патрицианской семьей фон Мюлленхайм, которая с помощью курии пыталась пристроить свою дочь Дилию в общину. Он наглядно показывает, что в верхних слоях страсбургского общества канониссы св. Стефана пробуждали стремление принадлежать кругу избранных и таким образом попасть в мир дворянской жизни. Поступление одного из членов семьи в сословно обособленный каноникат могло значительно повысить ее социальный престиж<sup>57</sup>. Так что Дилия была не единственной девочкой, для которой пришлось добиваться столь желанной пребанды в общине св. Стефана с папской или епископской помощью. Рыцарские семейства фон Бергхайм (в 1330 г.) и фон Виндек (в 1355 г.) также пытались (и столь же безуспешно) определить туда своих дочерей<sup>58</sup>. В 1358 г. еще одна страсбургская патрицианская семья настойчиво добивалась места. В отличие от *благородных* фон Мюлленхаймов Лукардис Ребшток, дочь Петра Ребштока, вообще происходила из *бюргерского* страсбургского патрициата. Также и в этом случае капитул оказал отчаянное сопротивление<sup>59</sup>, в результате чего аббатиса и другие его члены на короткое время были отлучены от Церкви<sup>60</sup>.

1383 г. датируется еще одно папское послание, на этот раз ходатайствующее о девочке Гертруде фон Мюлленхайм. Доку-

мент составлен более осторожно и ссылается на события 1329 и 1330 гг. Из него следует, что Гертруду – она также является *puella literata* – рекомендуется принять только тогда, когда освободится место для канониссы и для общины при этом не возникнет никаких неудобств<sup>61</sup>. Несмотря на отказ капитула повиноваться мандату, в 1389 г. девочку взяли на место умершей канониссы Маргареты Рёдерин<sup>62</sup>. Страсбургские патрицианские роды, *бюргерские* и *благородные*, не только пытались разместить своих дочерей в общине, они также использовали ее как место, где хранилась их родовая *memoria*. Умерший в 1350 г. Вернер Штурм завещал похоронить себя при обители, так же как и Госсю Энгельбрехт с женой и детьми (в конце XIV в.). В период между серединой XV и началом XVI в. многие мужчины семьи Лумбарт выбирали кладбище св. Стефана местом своего захоронения<sup>63</sup>. Эти факты также могут быть интерпретированы как элементы стратегий социального возвышения и обособления страсбургских бюргерско-цеховых и патрицианских семей<sup>64</sup>.

Как мы имели случай убедиться, у страсбургских патрициев почти не было шансов заполучить одно из столь желанных мест в общине св. Стефана. Как недавно отметила Зигрид Хирбодиан, вероятно, поэтому они стали прибегать к альтернативе: чтобы обеспечить своим дочерям соответствующую их сословному статусу, но сравнительно “свободную” духовную жизнь без необходимости вступления в каноникат, они стали основывать закрытые общины бегинок. При этом три богатейшие страсбургские общины (Zum Turm, Zum Innenheim, Zum Offenburg), по мнению Хирбодиан, служили женщинам из патрицианских семей эквивалентом общине св. Стефана. Так же как и канониссы, бегинки обеспечивались богатой пребендой и имели возможность выйти из духовного сословия<sup>65</sup>.

Наконец, рассмотрим практику дарений общине св. Стефана со стороны жителей Страсбурга. Установить, насколько часто по сравнению с городскими монастырями или коллегиальными каноникатами она получала легаты, т.е. дары по завещанию, в период позднего Средневековья трудно из-за отсутствия исследований по этой теме. На материале Страсбурга еще не написано систематического труда о поведении горожан и клира в связи с пожертвованиями, такого как работа Бригитты Клостерберг о Кельне<sup>66</sup>. Вместе с тем в некоторых завещаниях первых десятилетий XIV в. есть интересные указания на то, что некоторая часть населения Страсбурга регулярно игнорировала общину св. Стефана. Дочь патриция Катарина Думенхайм в своем завещании, составленном в 1316 г., упомянула все духовные органи-

зации города *кроме* общин св. Стефана, св. Аброгаста, тевтонского ордена и общины Грюненверта<sup>67</sup>. В 1325 г. Кунигунда Вагенер недвусмысленно указала, что по завещанию часть ее состояния для тридцатидневного поминовения (*tricesium*) получают все женские и мужские монастыри Страсбурга за исключением общины св. Стефана – *monasterio s. Stephani excepto*<sup>68</sup>. Габриэле Синьори оценивает страсбургские примеры, которые она сравнивает со схожими базельскими завещаниями, как “карательную акцию”<sup>69</sup> горожан, для которых образ жизни общины был неприемлем. Выяснить, давали ли канониссы конкретный повод к такому “наказанию”, на материале имеющихся источников нельзя. Однако в одном завещании 1324 г. содержится намек на то, почему община не была упомянута. Хайлика фон Шлеттштадт выделила в нем среди прочих доминиканский, францисканский, вильгельмитский и кармелитский монастыри, отдельных монахинь и монахов и все женские общины в *monasteriis dictis beslossene cloester*<sup>70</sup> – таким образом, она сделала пожертвование только тем женским монастырям, в которых строго соблюдался обет затворничества. Исходя из этого, соблюдение обета затворничества представляется основным критерием, которому должно было соответствовать учреждение, чтобы горожанин мог доверить ему спасение души.

Выборочный анализ богоугодных пожертвований жителей Страсбурга в 1320-е годы на основании страсбургской актовоей книги свидетельствует к тому же, что, хотя в некоторых завещаниях звучали имена отдельных монахинь, часто состоявших в родственной или дружеской связи с дарителем, ни одна из канонисс не была удостоена упоминания<sup>71</sup>. Это наблюдение говорит о том, что наряду со слишком мирским, по мнению многих, образом жизни канонисс, важную роль играл также тот факт, что в социальном плане они не имели ничего общего с горожанами. Таким образом, община св. Стефана гораздо меньше подходила для поминовения бюргеров, чем, например, община бегинок, в которой собственная сестра или племянница, по крайней мере, могла гарантировать, что забота о душе дарителя будет осуществляться должным образом.

Вопрос о признании женской общины св. Стефана страсбургским обществом дает двойственную картину. С одной стороны, влиятельные патрицианские семьи пытались получить в ней пребенду, чтобы повысить свой социальный престиж. С другой – уклад жизни канонисс, особенно мягкие предписания относительно затворничества, стал причиной неприятия общины. Какую позицию по отношению к ней занимал городской совет, будет рассмотрено в следующем разделе.

## ОБЩИНА СВ. СТЕФАНА И ГОРОДСКОЙ СОВЕТ В ПЕРИОД ПОЗДНЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Чтобы иметь возможность проанализировать отношения между общиной св. Стефана и городским советом, сначала необходимо рассмотреть вопрос о том, какое место она занимала в структуре власти. Община не только во многом отличалась от страсбургских женских монастырей, обстоятельства ее основания выделяли ее также и среди других верхнерейнских общин, таких как Андлау или Зэкинген. В то время как вокруг последних за период Средних веков образовались небольшие торговые поселения или города, находившиеся под часто оспариваемой ими властью аббатисы<sup>72</sup>, община св. Стефана расположилась в уже существовавшей городской (или пригородной) среде. Она никогда не контролировала город, внутри крепостных стен которого находилась, но считала своими владениями городок Ванген и несколько деревень<sup>73</sup>. Сначала община св. Стефана была имперским аббатством, пока в 1003 г. Генрих II не подарил ее епископу Страсбурга. В связи с этим она не только потеряла имперский статус, но и была вынуждена отказаться от части своих владений и привилегий в пользу епископа, в подчинении которому она оставалась вплоть до Реформации<sup>74</sup>. Таким образом, в эпоху позднего Средневековья городской совет не располагал никакими прямыми полномочиями, чтобы влиять на общину, да и косвенным образом первые семьи города вряд ли могли вмешиваться в ее дела, поскольку они не назначали ни аббатису, ни – за исключением всего нескольких упомянутых выше случаев – канонисс. С 30-х годов XIV в. магистрат стал напрямую контролировать страсбургские женские монастыри, вводя в конвент каждого из них так называемых опекунов (Pfleger), согласие которых требовалось для совершения всех хозяйственных операций (покупки, продажи, аренды)<sup>75</sup>. Общины св. Стефана как учреждения, относящегося к белому духовенству и находящегося в подчинении у епископа, это нововведение не коснулось, и она могла распоряжаться собственностью по своему усмотрению<sup>76</sup>. Совет, таким образом, не обладал никакой административной властью над общиной и, как отмечает Зигрид Хирбодиан, относился к ней скорее как к “политически влиятельной организации”, которая, поскольку находилась внутри городских стен, занимала “особое место” в городской политике<sup>77</sup>.

Несмотря на эту независимость из источников следует, что в течение XV в. город как основной политический фактор административного устройства и власти сумел распространить свое

влияние и на конвент св. Стефана. Помимо прочего это было обусловлено еще и тем, что аббатисы с конца XIV в., если не раньше, регулярно принимали страсбургское гражданство, о чем свидетельствует сохранившийся в городском архиве реестр. Предстоятельница клялись при этом “быть послушными” “городскому главе и совету” (*maister und rot*), а также их “указам” (*gebotten gehorsam zu sin*)<sup>78</sup>. Помимо укрепления связи общины с городом получение гражданских прав несло с собою то преимущество, что совет обязывался ее защищать. В течение следующего столетия аббатисы многократно использовали свои гражданские права. Когда между аббатисой Ментой фон Ратзамхаузен и Гансом фон Вангеном разгорелся конфликт вокруг вангенских владений обители, ее противник отказался предстать перед судом епископа. Судя по всему, в ответ на это Мента обратилась к городскому совету, который потребовал от Ганса более не ущемлять “нашу гражданку” в ее “достоинстве и правах” (*herlichkeit, gericht und rechten*). Совет пригрозил, что в случае, если он и дальше будет отказываться обсуждать дело в церковном суде, по предложению аббатисы будет подключен суд городской<sup>79</sup>. В 1481 г. совет еще раз вмешался в спор между аббатисой и фон Вангенами. Тогда Георг фон Ванген, чей сын якобы задерживал платежи конвенту св. Стефана, объявил о своей готовности предстать перед страсбургским судом, чтобы “оправдать перед вами мое имя и достоинство” (*wol mir min herlicheit nit geburt vor uch zu verechtigen*)<sup>80</sup>.

Попытки реформирования, с которыми в XV в. столкнулась община св. Стефана, также начались не без участия страсбургского городского совета. Так, в 1435 г. базельский поместный собор направил магистрату послание, в котором извещал о своем намерении превратить ее в регулярный женский каноникат, живущий по правилу св. Августина. Текст послания позволяет предположить, что инициатива проведения реформы исходила от действующей аббатисы Анны Бегер<sup>81</sup>. Как в этом послании, так и в следующем, от 1436 г., собор просил у города поддержки в столь решительном предприятии, ссылаясь на то, что совет уже давно высказывал пожелание, чтобы “монастырь” подвергся реформированию<sup>82</sup>. Часть канонисс решительно воспротивилась мерам, которыми сопровождалось введение нового устава. Разногласия обострились после смерти аббатисы в 1437 г., и капитулу не удалось единогласно выбрать ей преемницу. Голоса разделились между двумя претендентками – Ментой фон Ратзамхаузен и Анной фон Ваттвайлер. Капитул раскололся на два лагеря. Епископ опасался, что дело дойдет до острого конфликта между ними и

считал, что его надо непременно предотвратить. В письме к городскому совету он просил направить в обитель уполномоченного для составления намеченной им описи “святынь, писем и драгоценных предметов” (*heiltüm, briefe und cleynöter*). Эти ценности долженствует на время переместить в кафедральный собор “или в другое место” (*oder an ander ende*), дабы их не присвоила одна из спорящих сторон<sup>83</sup>. О дальнейшем развитии конфликта епископ постоянно сообщает совету. Когда базельский собор 1437 г. решил спор в пользу Анны фон Ваттвайлер, епископ потребовал от города признать ее “действительной аббатисой” (*fur ein ware eptissin*) и как можно быстрее “признать горожанкой старинного рода, а также оказать ей покровительство и поддержку” (*zu uwer burgerin entpfohen noch altem herkomen, ir auch schirmungen und hanthabung tun wöllen*)<sup>84</sup>, – он надеялся, таким образом, что, если Анна быстро получит страсбургское гражданство и гарантируемую им защиту, дальнейшего развития конфликта можно будет избежать. Однако ни одна из аббатис в последующие годы не смогла одержать верх. Некоторые канониссы в конце концов обратились к императору, в результате чего Фридрих III в 1442 г. принял общину под свою опеку и потребовал от совета назначить двоих “защитников” и “хранителей”, которые должны будут взять на себя управление общиной<sup>85</sup>. Епископ не мог смириться с подобным вмешательством и сообщил совету, что это нарушало древние епископские права и что императору неправильно представили положение вещей. Спор о должности аббатисы не затухал и самое позднее в 1445 г. решился в пользу Менты фон Ратзамхаузен. Реформу, тем не менее, удалось предотвратить, и статуса конвента св. Стефана как общины не принявших обетов мирянок не коснулись никакие изменения, о чем свидетельствует его устав 1443 г.<sup>86</sup>

Во второй половине XV в. положение и репутация общины св. Стефана в городе ухудшились. К упрекам в неподобающем образе жизни канонисс (выражающемся в ношении яркой одежды, прогулках по городу, посещении танцев и трактиров), постоянно повторяющимся с XIII в., теперь впервые добавились два конкретных проступка, должно быть, вызвавших в Страсбурге настоящий скандал: в начале 50-х годов XV в. обвинили одного из каноников общины. Лютольду Бегеру, брату аббатисы и известному в городе человеку, было, помимо прочего, предъявлено обвинение в инцесте с собственной дочерью (!) Маргаретой, которая сама якобы долгое время жила с любовниками в доме каноника. Кроме того, утверждалось, что он вступал в отношения с замужними и

незамужними женщинами, из-за чего его уже неоднократно избивали. Этот случай, судя по всему, уже несколько лет привлекал всеобщее внимание, тем более что в дело были вовлечены многие жители и жительницы Страсбурга<sup>87</sup>. Совет, разумеется, очень точно фиксировал подобные происшествия. Возможно, именно из-за образа жизни община св. Стефана, так же как и общины иоаннитов и антонитов, не была привлечена к организации инициированного советом крестного хода в связи с бургундскими войнами в 1474 г., в отличие от других духовных сообществ города<sup>88</sup>.

Совет следил за всем, что происходило в общине: в 1481 г. магистрат указал страсбургскому епископу на нарушения нравственности среди канонисс. В ответ на это епископ послал в общину с обыском своего *procurator fiscalis*, который нашел “мирянина [...] у одной сестры, творившего непотребство” (*leyische man [...] by einer dumfrauen in unwesen funden*)<sup>89</sup>. Епископ приказал арестовать мужчину, который оказался жителем Страсбурга, и заключить его под стражу в Саверне, что привело к конфликту с советом по поводу дисциплинарной власти епископа.

Учитывая все эти происшествия, неудивительно, что община св. Стефана несколькими годами позже снова столкнулась с попыткой реформирования. Обстоятельства, которые к ней привели, были во многом такими же, как и почти 50 лет назад. После смерти аббатисы Маргареты фон Розенберг в июне 1486 г. не удалось найти ей преемницу. По просьбам страсбургского епископа должность заняла не одна из сестер общины, а канонисса из Андлау Доротея фон Ратзамхаузен, которая, однако, не смогла противостоять капитулу. К этому добавились серьезные финансовые неурядицы, с которыми столкнулась обитель<sup>90</sup>. В этой ситуации епископ предпринял попытку реформирования, которая, правда, не была нацелена на введение строгого орденового правила. Скорее, речь шла о том, чтобы заставить аббатису, канонисс и каноников в точности следовать предписанному каноникатам образу жизни. Чтобы достигнуть своей цели, епископ поручил комиссии разработку нового устава, который был представлен в сентябре 1486 г.<sup>91</sup> Одним из членов комиссии был Йоханнес Гайлер фон Кайзерсберг, знаменитый проповедник кафедрального собора, имевший совсем иные планы относительно общины св. Стефана: он предпочитал ее упразднить, а имущество использовать на создание школы для священнослужителей, которая поспособствовала бы повышению уровня образования и проповеднических навыков эльзасского клира. Для Гайлера, ожесточенного противника любых неуставных форм духовной жизни, конец

богатой традициями женской общины не означал никакой утраты. Аббатство было для него не более чем *lupanar* (борделем), в котором содержались *meretrices* (проститутки). Он тоже считал при этом одной из главных проблем слишком мягкие требования относительно затворничества канонисс<sup>92</sup>.

Как и попытка базельского собора превратить общину в регулярный монастырь, инициатива Гайлера также не возымела успеха: проповедник не нашел сочувствия у епископа и, по-видимому, не получил поддержки со стороны города. Можно согласиться с Франсисом Раппом, который объясняет отказ епископа закрыть старинное аббатство страхом перед влиятельными родственниками канонисс<sup>93</sup>. Что касается города, события XV в. показывают, что за ходом дел в общине внимательно наблюдали и, вероятно, действительно были заинтересованы в том, чтобы пресекать любое нарушение морали среди ее обитателей. Вместе с тем совет предпочитал поступать с большой осторожностью, когда речь заходила о прямом вмешательстве в дела обители, потому что оно было чревато последствиями внешнеполитического характера. Действия против общины св. Стефана в любой момент могли вылиться в конфликт с епископом, с аристократическими семейными кланами, а также не в последнюю очередь с кафедральным капитулом, церковным собором или даже с императором и курией.

## ВЫВОДЫ И ПЕРСПЕКТИВЫ

В центре нашего внимания находилась старейшая в Страсбурге женская община канонисс св. Стефана, которая на фоне женских монастырей города во многом представляла собой “особый случай”. С одной стороны, это была самая богатая и самая закрытая в сословном отношении община Страсбурга, с другой – образ жизни канонисс указывал на значительную свободу, которой не располагали обычные монахини. Хотя возможность покинуть обитель с целью замужества, ношение светской одежды за пределами хора и прежде всего лишь отчасти соблюдаемые предписания вести затворническую жизнь были характерными чертами женского канониката, однако и духовенство, и миряне относились к ним критически. Несмотря на многочисленные попытки реформировать или даже упразднить общину ей удалось защитить свой уклад жизни. Это не в последнюю очередь было связано с тем, что многочисленным дочерям из семей мелкой региональной знати она предлагала соответствующее их сословию

содержание, а также играла важную роль для регулярного поминовения (*memoria*) их членов. При всем критическом отношении к общине нельзя не признать, что она была достойным уважения аббатством, в котором нашли свой последний покой многие представители столь важного для эльзасского самосознания рода Этихонов. Могила св. Агталы была не только целью паломников, легендарная первая аббатиса вплоть до раннего Нового времени и даже позже служила образцом, с которым идентифицировали себя аббатисы<sup>94</sup>.

В противоположность женским монастырям и объединениям бегинок Страсбурга община св. Стефана не контролировалась советом напрямую. Более тесная связь с городом развилась в течение XV в. прежде всего потому, что аббатисы регулярно принимали страсбургское гражданство. Вмешаться в жизнь общины городским властям удалось только в период Реформации. После длительных разногласий между страсбургским советом и капитулом общины, к тому времени уже долгое время пребывающим в состоянии конфессионального раскола, Маргарета фон Ландсберг в 1545 г. стала первой протестанткой на троне аббатисы. При содействии каноников-протестантов совет разработал для общины новый, реформированный устав, который с тех пор стал основой для жизненного уклада братьев и сестер. И после Реформации община св. Стефана осталась открытой только для девушек и женщин из благородных семей; страсбургским горожанкам продолжали отказывать в приеме<sup>95</sup>. Однако взять верх над аббатством как анклавом епископского влияния городу все же удалось.

*Пер. с нем. П.К. Кулагиной*

<sup>1</sup> Urkundenbuch der Stadt Straßburg / Bearb. von W.Wiegand, H.Witte. u.a.: 7 Bde. Straßburg, 1879–1900. Bd. 2. Nr. 498 (8. Mai 1329, Avignon). Речь идет о первом известном нам ходатайстве Папы за назначение пребенды в общине св. Стефана, ср. также: *Schmitt S.* Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen–Nonnen–Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Strasbourg im Spätmittelalter. Habil. Universität Mainz, 2001. S. 77.

<sup>2</sup> Ср.: Archives Municipales des Strasbourg. (Далее: AMS). VIII. Nr. 125. fol. 35–36.

<sup>3</sup> Текст обжалования см. в: Urkundenbuch... Bd. 2. Nr. 498. S. 452.

<sup>4</sup> Ibid.

<sup>5</sup> Первый и пока единственный, во многих отношениях устаревший обзор средневековых женских каноникатов представил Генрих Шефер в 1907 г.: *Schäfer H.K.* Die Kanonissenstifter im deutschen Mittelalter. Ihre Entwicklung und innere Einrichtung im Zusammenhang mit dem altchristlichen Sanktimonialentum

- (=Kirchenrechtliche Abhandlungen 43 und 44). Stuttgart, 1907 (ND: Amsterdam, 1965).
- <sup>6</sup> За общиной со времен основания были закреплены четыре места для каноников, ср., например: *Urkundenbuch...* Bd. 1. Nr. 51. S. 41 ff. Каноники были ядром любой подобной женской общины. В круг их обязанностей входила вся многообразная литургическая практика в общинной церкви и пастырское окормление канонисс. О канониках в нижнеэльзасских общинах см.: *Klapp S. Negotiating Autonomy: Canons in Late Medieval Frauenstifte / Brothers and Sisters in Christ. Men, Women, and the Religious Life in Germany 1100–1500 // Ed. F.Griffits, J. Hotchin. B., 2012. P. 207–232.*
- <sup>7</sup> Кроме того, в своем обжаловании община св. Стефана указывала на то, что письмо Папы было добыто хитростью, ср.: *Urkundenbuch...* Bd. 5, 1. Nr. 566. S. 473. Имеется в виду обет послушания аббатисе – (*примеч. пер.*).
- <sup>8</sup> *Ibid.*
- <sup>9</sup> См. о других подобных протекциях Папы в XIV в.: *Ibid.* S. 77 ff.
- <sup>10</sup> Об общине в Масмюнстере см.: *Tresch P. Masmünster. Seine Abtei, seine Gotteshäuser. Masmünster, 1938. Об основании Этихонами общины в Хоэнбурге и св. Стефана в Страсбурге см.: Hammer N. Die Klostergründungen der Etichonen in Elsass. Marburg, 2003.*
- <sup>11</sup> Об истории общины св. Стефана с подробными биографиями см.: *Klapp S. Die Äbtissinnen der unterelsässischen Frauenstifte. Handlungsmöglichkeiten zwischen Kirche und Welt, Individuum und Gemeinschaft, Amt und Familie: Diss. phil. Universität Trier, 2009. S. 85–116; Schmitt S. Geistliche Frauen... S. 405–421.*
- <sup>12</sup> *Schmitt S. Geistliche Frauen... S. 31.*
- <sup>13</sup> См. об этом: *Schmitt S. “Töchter der Stadt” oder Fremde? Geistliche Frauen im spätmittelalterlichen Straßburg zwischen Einbindung und Absonderung / Kloster und Stadt am südlichen Oberrhein im späten Mittelalter und frühen Neuzeit / Hrsg. von H. Krieg (=Das Markgräflerland. 2011. Bd.2). Schopfheim, 2011. S. 52–70.*
- <sup>14</sup> *Ibid; Schmitt S. Verfolgung, Schutz und Vereinnahmung. Die Straßburger Beginen im 14. Jahrhundert // Rottenburger Jahrbuch für Kirchengeschichte. 2008. Bd. 27. S. 111–136.*
- <sup>15</sup> О женщинах духовного сословия в Кёльне см.: *Stein F.M. The Religious Women of Cologne. 1120–1320. Ann Arbor (Mich.), 1977.*
- <sup>16</sup> В ранних свидетельствах нет никаких указаний на *regula*. О проблеме “классификации” женских общин раннего и высокого Средневековья см.: *Felten F.J. Auf dem Weg zu Kanonissen und Kanonissenstift. Ordnungskonzepte der weiblichen vita religiosa bis ins 9. Jahrhundert // Europa und die Welt in der Geschichte: Festschrift zum 60. Geburtstag von Dieter Berg / Hrsg. von R. Averkorn, D. Berg. Bochum, 2004. S. 551–573.*
- <sup>17</sup> *Schilp T. Norm und Wirklichkeit religiöser Frauengemeinschaften im Frühmittelalter. Die Institutio sanctimonialium Aquisgranensis des Jahres 816 und die Problematik der Verfassung von Frauenkommunitäten (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 137). Göttingen, 1998. О следовании правилам в общинах св. Стефана, Хоэнбурга и Нидермюнстера см. также содержательную работу: Barth M. Die Legende und Verehrung der hl. Attala, der ersten Aebtissin von St Stephan in Strassburg // Archiv für elsässische Kirchengeschichte. 1927. Bd. 2. S. 89–198 (S. 120 ff.).*
- <sup>18</sup> *Sdralek M. Die Straßburger Diöcesansynoden (=Straßburger theologische Studien 2, 1). Freiburg-i.-Br., 1894. S. 149.*
- <sup>19</sup> *Urkundenbuch...* Bd. 5, 1. Nr. 115. S. 116 u.folg. (S. 117).

- <sup>20</sup> Ibid. Вероятно, расследование было связано с попыткой превратить общину св. Стефана в регулярный монастырь, ср.: *Schmitt S. Geistliche Frauen...* S. 408.
- <sup>21</sup> *Urkundenbuch...* Bd. 5, 1. Nr. 115. S. 116 f.
- <sup>22</sup> Вероятно, имеются в виду страсбургские коллегиальные церкви св. Фомы и старая и новая св. Петра. (Церкви, не являющиеся центрами приходов, ограничивались в культовой практике, например, там не проводилось таинства крещения. – *примеч. пер.*)
- <sup>23</sup> Archives Départementales du Bas-Rhin [Straßburg]. (Далее: ABR). H 2628.
- <sup>24</sup> О почитании аббатисы-основательницы см.: *Barth M. Die Legende...* Там также можно найти полный текст жития.
- <sup>25</sup> О деньгах (Präsenzgeld), выплачиваемых канониссам и каноникам за участие в службах и являвшихся, так сказать, стимулом, см.: *Becker H.-J. Art. "Präsenz" // Lexikon des Mittelalters. Bd. 7 (1995). Sp. 153.*
- <sup>26</sup> ABR H 2628. В другом месте речь идет о *baculo a tergo insuto*, ср. также *Barth M. Die Legende...* S. 187.
- <sup>27</sup> Это описание совпадает с изображениями канонисс общины св. Стефана на двух стенных коврах (см. ниже). М. Бак и Б. Флейт ошибочно интерпретируют вшитую палку как "валик из ткани": *Backes M., Fleith B. Zur Funktion von Heiligenviten in Text und Bild in elsässischen und südwestdeutschen Frauenklöstern des Mittelalters am Beispiel des Odiliakultes // Frauen, Kloster, Kunst. Neue Forschungen zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Beiträge zum internationalen Kolloquium vom 13. bis 16. Mai 2005 anlässlich der Ausstellung "Krone und Schleier" / Hrsg. von J.F. Hamburg. Turnhout, 2007. S. 165–176 (S. 174).*
- <sup>28</sup> Из общины св. Стефана до нас дошли многочисленные документы, позволяющие составить представление о ходе литургии и об обязанностях сестер и братьев, а также о праздновании церковных праздников в общине. См., например: ABR H 2621/2 (25. Februar 1445), ABR H 2624 (после 1494).
- <sup>29</sup> Ср. там же подробное описание праздника в честь св. Аггалы. См. также: *Barth M. Die Legende...*; *Idem. Die Heilige Odilia, Schutzherrin des Elsass. Ihr Kult in Volk und Kirche. Straßburg, 1938. Bd. 1.*
- <sup>30</sup> *Barth M. Die Legende...*
- <sup>31</sup> См.: *Wiegand W. Die ältesten Urkunden für St. Stephan in Straßburg // Zeitschrift für die Geschichte des Oberrheins. 1894. Bd.48. S. 384–442, особенно S. 408–439.*
- <sup>32</sup> Документ издан в том числе в: *Urkundenbuch...* Bd. 1. Nr. 51. S. 41 ff. (цитата на с. 42). Возможно, речь шла о почетном месте напротив страсбургского епископа, см.: *Sdravlek M. Die Straßburger Diöcesansynoden. S. 4.*
- <sup>33</sup> Имеется в виду заключение мира в конфликте между епископом Вальтером фон Герольдсэком, занимавшим свою должность с 1260 г., и советом города Страсбурга; в так называемой битве при Хаузбергене сторона епископа была наголову разбита. Собравшиеся на поместном соборе представители 28 каноников и монастырей отказались выплачивать компенсацию жителям Страсбурга за нанесенный в войне ущерб. См. об этом: *Regesten der Bischöfe von Strassburg / Hrsg. von P. Wentzcke. Innsbruck, 1928. Bd. 2: Regesten der Bischöfe von Strassburg 1202–1305. S. 236. Nr. 1786.*
- <sup>34</sup> См. подробнее: *Schmitt S. Geistliche Frauen...* S. 34–39.
- <sup>35</sup> См.: *Urkundenbuch...* Bd. 2. Nr. 370. S. 324 ff. (5. August 1318).
- <sup>36</sup> ABR H 2619/2 (15. Juli 1465). Вибелина стала преемницей Агнес фон Ратзамхаузен. Она возглавляла каноникат до 1484. Ср. про топографическое приложение к моей диссертации: *Клапп S. Die Äbtissinnen...* S. 503 f.

<sup>37</sup> ABR H 2619/2 (25. Juli 1465).

<sup>38</sup> См.: *Barth M.* “Das Setzen auf den Altar” als Inthronisation weltlicher und kirchlicher Würdenträger, mit besonderer Berücksichtigung des rheinischen Raumes // Archiv für elsässische Kirchengeschichte. 1964. Bd. 30. S. 53–63 (особенно S. 60 u.folg.).

<sup>39</sup> ABR H 2628.

<sup>40</sup> Все же есть указания на то, что, по меньшей мере, некоторые аббатисы и канониссы общины св. Стефана в эпоху раннего Средневековья происходили из родов высшей аристократии. См. об этом: *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 165 f.; *Geuenich D.* Richkart, ancilla dei de caenobis Sancti Stephani. Zeugnisse zur Geschichte des Straßburger Frauenklosters St. Stephan in der Karolingerzeit // Festschrift für Eduard Hlawitschka zum 65. Geburtstag / Hrsg. von K.R. Schnith, R. Pauler (=Münchener historische Studien, Abteilung mittelalterliche Geschichte 5). Kallmünz, 1993. S. 97–109. Однако делать из таких указаний выводы об исключительно дворянском составе общины было бы сомнительно с точки зрения методики. См. об этом вопросе: *Felten F.J.* Wie adelig waren Kanonissenstifte (und andere weibliche Konvente) im (frühen und hohen) Mittelalter? // Studien zum Kanonissenstift / Hsg. von I. Crusius (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 167). Göttingen, 2001. S. 39–128.

<sup>41</sup> См. об этом просопографическое приложение к моей диссертации: *Klapp S.* Die Äbtissinnen... См. также списки имен: *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 527–540; *Schlaffli L.* Chanoinesses, chanoines et autres clercs de l'abbaye de Saint-Etienne à Strasbourg (Рукопись). Я благодарю г. Шлэфли за то, что он предоставил рукопись в мое распоряжение.

<sup>42</sup> См.: *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 76, где указывается, что в 1291 г. 38% канонисс происходили из знатных дворянских семей.

<sup>43</sup> В XIV в. можно засвидетельствовать только шесть канонисс из высшей аристократии, например, Адельгейда фон Герольдсэк (приблизительно с 1319 по 1352 г.) или Катарина фон Финстинген (до 1368 г.). Ср.: *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 171.

<sup>44</sup> Там же. Из одной только семьи фон Ландсберг между 1300 и 1550 гг. происходили девять канонисс и четыре аббатисы.

<sup>45</sup> См. примеч. 41.

<sup>46</sup> *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 175.

<sup>47</sup> См. об этом: *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 73–87.

<sup>48</sup> Разноцветная одежда упоминается многократно, см., например: ABR H 2624/2 (17. Juni 1382); ABR G 1601/4 (1436).

<sup>49</sup> В уставе, помимо прочего, было записано: “Они не должны носить ни шелковых лент, ни высоких заколок, ни больших вплетенных украшений в волосах, а равно как тканей с подбоем, драгоценных золотых поясов и башмаков на ногах иных, кроме черных”. Далее в уставе указывалось, что вне стен аббатства женщины должны появляться исключительно в черной, серой или коричневой одежде (ABR H 2624/6).

<sup>50</sup> ABR G 1605 (1515/16).

<sup>51</sup> Так, в инвентарной описи 1540 г. в числе прочего упоминается позолоченный серебряный кубок, под крышкой которого изображен герб Шелленбергеров. Наряду с другими серебряными и позолоченными кубками, чашами и блюдами упомянут также кувшин с гербами Мёрспергов и Ратхамхаузенов, которые остались от предыдущих аббатис (AMS II 71/21).

- <sup>52</sup> См. об этих коврах (с иллюстрациями): *Rapp Buri A., Stucky-Schürer M.* Zahn und wild. Basler und Straßburger Bildteppiche des 15. Jahrhunderts. Mainz, 1990. S. 94 f., 330–334, 338–344. Ср.: *Backes M., Fleith B.* Zur Funktion... (esp. S. 172–175); *Barth M.* Die Legende... S. 188–194.
- <sup>53</sup> См. об этой трактовке: *Backes M., Fleith B.* Zur Funktion... S. 174 f.
- <sup>54</sup> См.: *Huber J.* Christliche Danck- und Denckpredigt Bey glücklich vollbrachter Erweiterung und Vernewerung der Pfarrkirch zu St. Wilhelm in Straßburg, gehalten den Ersten Sontag deß Advents Im Jahr 1656 [...]. Straßburg, 1657. S. 197 ff.
- <sup>55</sup> Подробнее см.: *Schmitt S.* “Töchter der Stadt” oder Fremde? Geistliche Frauen im spätmittelalterlichen Straßburg.
- <sup>56</sup> Резкую критику высказал также Жак де Витри в своей “*Historia occidentalis*” (ок. 1220). Обзор часто шаблонных упреков канониссам представлен: *Andermann U.* Die unsittlichen und disziplinenlosen Kanonissen. Ein Topos und seine Hintergründe, aufgezeigt an Beispielen sächsischer Frauenstifte (11.-13. Jh.) // *Westfälische Zeitschrift*. 1996. Bd. 146. S. 39–63; *Makowski E.M.* A Pernicious Sort of Woman. Quasi-Religious Women and Canon Lawyers in the Later Middle Ages (=Studies in Medieval and Early Modern Canon Law 6). Wash. (D.C.), 2005. P. 3; *Schäfer H.K.* Op. cit. S. 2–11.
- <sup>57</sup> *Alioth M.* Gruppen an der Macht. Zünfte und Patriziat in Straßburg im 14. und 15. Jahrhundert. Untersuchungen zu Verfassung, Wirtschaftsgefüge und Sozialstruktur: 2 Bde. (=Basler Beiträge zur Geschichtswissenschaft 156). Basel, 1988. Bd. 1. S. 231.
- <sup>58</sup> *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 97.
- <sup>59</sup> *Urkundenbuch...* Bd. 5, 1. Nr. 459. S. 394.
- <sup>60</sup> Приказ об отлучении от Церкви был отменен в 1360 г., ср.: *Urkundenbuch...* Bd. 5, 1. Nr. 510. S. 427 f. Также Лукардис в дальнейшем не значится в списке канонисс.
- <sup>61</sup> В послании конвент св. Стефана снова обозначен как *monasterium ordinis sti. Augustini* (ABR N 2620/11 (9. April 1383) ABR N 2620/12). См. также: *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 421.
- <sup>62</sup> ABR N 2620/12.
- <sup>63</sup> *Huber J.* Op. cit. S. 197 f.; ср. также с пожертвованиями во спасение души Госсо Энгельбрехта: *Urkundenbuch...* Bd. 7. Nr. 2685. S. 780 (за своего сына Госсо, 1395); *Ibid.* Nr. 1432. S. 416 (1371, за себя и за свою жену); ср. также: *Ibid.* S. 457.
- <sup>64</sup> В целом об этом вопросе: *Alioth M.* Op. cit. S. 242–247.
- <sup>65</sup> *Schmitt S.* Verfolgung... Ср.: *Ziegler J. E.* Secular Canonesses as Antecedent of the Beguines in the Low Countries. An Introduction to Some Earlier Views // *Studies in Medieval and Renaissance History*. 1992. Vol. 23. P. 115–135.
- <sup>66</sup> *Klosterberg B.* Zur Ehre Gottes und zum Wohl der Familie. Kölner Testamente von Laien und Klerikern im Spätmittelalter (=Kölner Schriften zu Geschichte und Kultur 22). Köln, 1995. Многочисленные указания на пожертвования в пользу страбургских нищенствующих орденов см.: *Rüther A.* Bettelorden in Stadt und Land. Die Straßburger Mendikantenkonvente und das Elsaß im Spätmittelalter (=Berliner historische Studien 28). Berlin, 1997. S. 386–479; также примеры из Страсбурга см.: *Signori G.* Vorsorgen – Vererben – Erinnern. Kinder- und familienlose Erblasser in der städtischen Gesellschaft des Spätmittelalters (=Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte 160). Göttingen, 2001.
- <sup>67</sup> *Urkundenbuch...* Bd. 3. Nr. 846. S. 258.
- <sup>68</sup> *Ibid.* Nr. 1068. S. 321 f.

- <sup>69</sup> *Signori G.* Leere Seiten. Zur Memorialkultur eines nicht regulierten Augustiner-Chorfrauenstiftes im ausgehenden 15. Jahrhundert // Lesen, Schreiben, Sticken und Erinnern. Beiträge zur Kultur- und Sozialgeschichte mittelalterlicher Frauenklöster / Hrsg. von Signorig. (=Religion in der Geschichte 7). Bielefeld, 2000. S. 149–184 (цитата S. 162 с примеч. 43).
- <sup>70</sup> Urkundenbuch... Bd. 3. Nr. 1061. S. 320.
- <sup>71</sup> Завещания и другие дарственные 20-х годов XIV в. находятся: *Ibid.* S. 282–376; о пожертвованиях отдельным духовным лицам (членам орденов) см. особенно: Nr. 1061, Nr. 1118, Nr. 1102, Nr. 1144.
- <sup>72</sup> Об общине в Андлау см.: *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 117–157. Об общине в Экингене см.: *Jehle F., Enderle-Jehle A.* Die Geschichte des Stiftes Säkingen (=Beiträge zur Aargaugeschichte 4). Aargau, 1993.
- <sup>73</sup> Экономический аспект жизни общины св. Стефана и история ее земельных владений, несмотря на большое количество источников, остаются практически неисследованными. Об отношениях с Вангенами см.: *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 405; *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 183–188.
- <sup>74</sup> См. об этом грамоту от 1003 г. (отчасти фальшивую): Die Urkunden Heinrichs II. und Arduins / MGH DD T. II. Nr. 34 (15. Januar 1003, Diedenhofen).
- <sup>75</sup> *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 297 ff. Те же процессы отмечаются Рютером и в мужских общинах нищенствующих орденов: *Rüther A.* Op. cit. S. 197.
- <sup>76</sup> Это изменилось во время Реформации: в 1532 г. совет в ответ на ожесточенное сопротивление капитула канонисс и аббатисы предпринял попытку назначить “опекунов” в общину св. Стефана: AMS II 71/1.
- <sup>77</sup> *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 306 f.
- <sup>78</sup> Речь идет о нескольких выдержках из реестра жителей Страсбурга, данные в которых незначительно расходятся. Первая упомянутая в нем аббатиса – Энниль (Анна) Бегер, которая приняла гражданство за своей предшественницей Одилией Мурнхарт, как свидетельствует AMS II 70b/17. Источник опровергает утверждение, выдвинутое, в числе прочих, Шэллом, что аббатисы получали права гражданства только с 1415 г.: *Schelp R.* Die Reformationsprozesse der Stadt Straßburg am Reichskammergericht zur Zeit des Schmalkaldischen Bundes (1524)/ 1531–1541/(1555). Diss. Tübingen. Kaiserslautern, 1965. S. 32.
- <sup>79</sup> ABR H 2711.
- <sup>80</sup> AMS IV 22/56 (22. August 1481).
- <sup>81</sup> AMS II 70b/33,2.
- <sup>82</sup> *Ibid.*; AMS II 70b/33.
- <sup>83</sup> *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 208–226. О письме епископа городскому совету см.: AMS II 70b/34 (7. März 1437).
- <sup>84</sup> AMS II 70b/35 (22. März 1437).
- <sup>85</sup> *Regesta chronologico-diplomatica Friderici III. Romanorum Imperatoris (Regis IV.)* / Hrsg. von J.Chmel. Hildesheim, 1962. Nr. 913 (1. August 1442, Frankfurt); ср. также: *Schmitt S.* Geistliche Frauen... S. 306.
- <sup>86</sup> ABR H 2624/6 (14. August 1443).
- <sup>87</sup> Его дом был “непотребным домом”, утверждает в обвинительном письме. Бегеру, кроме того, вменялось в вину, что он якобы подкупил совет и, не имея на то никаких прав, мошенническим путем добился получения наследства. См.: AMS AA 1500.

- <sup>88</sup> Ср.: *Signori G.* Ritual und Ereignis. Die Straßburger Bittgänge zur Zeit der Burgunderkriege (1474–1477) // *Historische Zeitschrift*. 1997. Bd. 264. S. 281–328 (S. 294 f.).
- <sup>89</sup> В источниках не содержится указаний на личность мужчины и канониссы, ср.: AMS AA 1531/21 (16. Juli 1481).
- <sup>90</sup> Из-за этих событий сильно изменился состав капитула: наряду с четырьмя канониками в общину теперь входили только две или три канониссы. В период Средних веков ее финансовая ситуация постоянно усугублялась, так что количество пребенд для канонисс приходилось последовательно сокращать, см.: ABR G 1604 (30. Juni 1485), а также: *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 110 f.; 243–249. Число каноников осталось прежним потому, что связанные с их пребендами литургические обязанности не смогли бы выполняться при их сокращении.
- <sup>91</sup> Устав строго придерживался прежних правил жизни в общине. Однако в том, что касается духовных обязанностей женщин, новый устав был гораздо строже и подробнее. То же относится к одежде и использованию рефектория и dormitorio, которое было строго предписано: ABH R 2624/7 (13. September 1486). См. также: *Rapp F.* Réformes et Réformation à Strasbourg. Église et société dans le diocèse de Strasbourg 1450–1525 (=Collection de l'Institut des Hautes Etudes Alsaciennes 23). P., 1974. P. 362.
- <sup>92</sup> *Rapp F.* Op. cit. P. 350–352; *Israel U.* Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510). Der Straßburger Münsterprediger als Rechtsreformer (=Berliner historische Studien 27). B., 1997. S. 268 ff.; *Voltmer R.* Wie der Wächter auf dem Turm. Ein Prediger und Seine Stadt. Johannes Geiler von Kaysersberg (1445–1510) und Straßburg (=Beiträge zur Landes- und Kulturgeschichte 4). Trier, 2005. S. 177 f.
- <sup>93</sup> *Rapp F.* Op. cit. P. 351.
- <sup>94</sup> О почитании Атталы см.: *Barth M.* Die Legende...
- <sup>95</sup> *Klapp S.* Die Äbtissinnen... S. 113–116; *Jordan B.* Chanoinesses nobles et pasteures luthériens de l'Europe. Mélanges offerts à Bernard Vogler / Ed. D. Dinet. Straßburg, 2003. P. 273–287; *Schelp R.* Op. cit.

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

Если не брать в расчет Кёльн, в Страсбурге был представлен, пожалуй, наиболее широкий спектр разнообразных женских религиозных общин, каковые только можно встретить в городах Германской империи. Наряду с основанной уже ок. 700 г. общиной канонисс св. Стефана<sup>1</sup>, между 1225 и 1252 гг. возникли семь монастырей доминиканок, а также монастырь кающихся грешниц; во второй половине XIII в. к ним добавилось еще два монастыря кларисс. Сверх того в XIV столетии в Страсбурге насчитывалось около 70 общин бегинок, которые сильно различались по своему размеру и богатству (см. рис.).

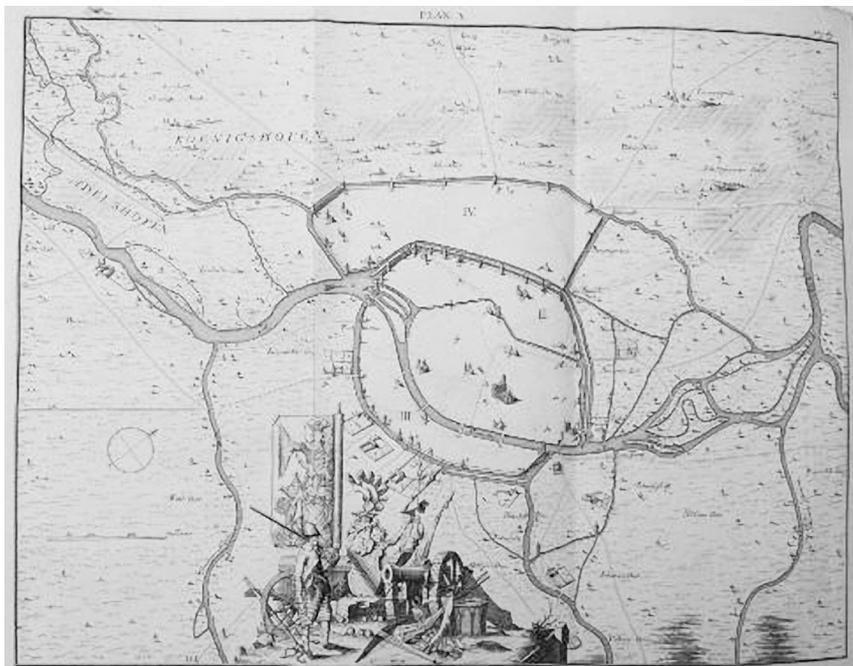
В основе моих исследований<sup>2</sup>, общую концепцию которых я хотела бы проиллюстрировать в данной статье, лежит идея, которая заключается в том, чтобы сравнить все эти разные конвенты, т.е. духовные общины города, в период с середины XIII в. и до Реформации. Если прежде историки рассматривали бегинок, монахинь и канонисс, как правило, обособленно, то я предлагаю уделить внимание всему спектру религиозных и полурелигиозных женских духовных учреждений Страсбурга. Интерес здесь представляют не только различные нормы жизни (*vita religiosa*) в общинах (по строгим орденским правилам или по более мягким внутренним уставам), но и те созданные городской средой условия, в которых члены конвента живут и которые оказывают воздействие на их поступки. В особенности важно понять, *как* эти женщины включены в городские и церковные структуры и *как* эти структуры, в свою очередь, влияют на конвенты и их отдельных членов.

Изучение женских религиозных общин – конвентов нищенствующих орденов, каноникатов и бегинок – лежит в равной мере в русле как гендерных исследований, так и социальной истории и в целом является частью обширной исследовательской темы “город и Церковь”. Далее несколько слов об историографической традиции.

Я сконцентрируюсь лишь на одном сюжете из области социальной истории, который имеет здесь особое значение. Модели

---

\* Профессор Зигрид Хирбодиан (прежде Шмитт) – директор Института исторического краеведения и вспомогательных исторических дисциплин (Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften) Тюбингенского университета. Перевод статьи публикуется с любезного разрешения автора. Оригинальное изд.: Schmitt S. “Wilde, unzucht- und ungaistlich swestern”. *Straßburger Frauenkonvente im Spätmittelalter // Frauen und Kirche / Hrsg. von S. Schmitt (=Mainzer Vorträge 6). Mainz, 2002. S. 71–94.*



Страсбургские конвенты в XV в.

социальной стратификации (*soziale Schichtung*) эффективно использовались в исторической науке начиная с 60-х годов XX в., в том числе и в исследованиях по истории средневекового общества, особенно городского. После выхода в свет программной работы Клауса Шрайнера<sup>3</sup> анализ социальной стратификации стал важным аспектом изучения также и духовных орденов, поскольку давал возможность понять, как формируются и обретают свое место в обществе социальные группы и индивиды. Применительно к религиозным сообществам в целом все это позволяет определить их место в социальном окружении и оценить их общественную и политическую значимость. Следующим шагом после обращения к составляющим общество социальным структурам стал привнесенный в последние два десятилетия из этнологии в социальную историю и усиленный ею подход, нацеленный на изучение систем социальных связей (*Netzwerke*).

Он предполагает, что поведение и мотивы принятия решений в обществе в значительной степени зависят от личных связей между индивидами. В медиевистике этому направлению иссле-

дований предшествовали начиная с 50-х годов XX в. фундаментальные просопографические труды Герда Телленбаха<sup>4</sup>. Методы, позволяющие проследить, как переплетаются во взаимных связях группы людей и по каким моделям строится в этом случае и принятие ими решений, и их поведение, уже неоднократно эффективно использовались при изучении мужских религиозных обществ. При анализе женских религиозных общин такой подход до сих пор не применялся. Это объясняется прежде всего предписанным для них затворническим образом жизни, который, как может показаться, препятствовал активному участию женщин в жизни города, а потому существование подобных систем социальных связей изначально исключалось. Однако, как мне удалось установить, семейные и иные личные связи конвента и его членов с персонами и группами из внешнего мира и, наоборот, связи внешнего мира с конвентом играли одну из ключевых ролей в принятии важнейших решений, например, при реформировании женских монастырей или при конфликтах между конвентами и окормлявшими их клириками, что я поясню далее на вполне конкретном материале. При этом мне хотелось бы показать, как сочетаются методы социальной истории и просопографии с проблематикой сравнительных гендерных исследований и к каким выводам такая комбинация может привести.

#### ДВА СКАНДАЛЬНЫХ ПРОИСШЕСТВИЯ В СТРАСБУРГСКИХ МОНАСТЫРЯХ КЛАРИСС

Оба рассматриваемых ниже случая весьма наглядно иллюстрируют характер монастырской жизни и окружающей городской среды, благодаря необыкновенно богатой источниковой базе. Это заметки хронистов и грамоты, но прежде всего – письма и протоколы допросов.

В 1399 г. мирской брат монастыря св. Клары<sup>5</sup> на Россмаркте бочар Куффенханс был посажен под замок в городской башне. Там он сознался, что “дважды имел любовные сношения с госпожой Эннелин Цёрнин, дочерью покойного Виссен-Цорна [...] в монастыре, внутри кладовой для хранения свиных туш”<sup>6</sup>. Далее он показал, что многие другие монахини состояли в связи с братьями-францисканцами и с предстоятелем южнонемецкой провинции францисканцев, т.е. провинциалом ордена. Другие свидетели подтвердили показания бочара в том, что касается слухов о “любовных похождениях” монахинь.

Очевидно, городской совет воспринял обвинения столь серьезно, что издал запрет в будущем посещать францисканцев или

поддерживать их материально. В сохранившемся письме к совету аббатисы и монахини горько жалуются на лживые слухи, которые ходят о них, и призывают восстановить их доброе имя. Подобное письмо пишут и францисканцы. Они заверяют городской совет в своей полной невинности и обязуются исполнить все его требования в отношении духовного наставничества кларисс. В заключение они письменно обещают, что “отныне не будут подходить к окну<sup>7</sup>, к исповедальне и входной галерее монастыря (*Winde*) без разрешения и согласия аммайстера”<sup>8</sup>. Таким образом, всякий контакт с женскими монастырями они предлагают осуществлять под надзором высшего должностного лица в городе – аммайстера.

Второй скандал, в монастыре св. Клары на Верте в 1411–1413 гг., документирован гораздо более подробно.

В так называемом длинном письме (*langer Brief*) смещенная аббатиса Катарина Вайсбрётлерин сообщает о происшествиях в ее общине. Она пишет, что в течение многих лет монахини Маргарета Александрин и Брунхильда Хюфлерин имели любовные связи: одна с францисканским монахом Ментцером, другая с провинциалом ордена. Аббатиса узнала об этом из устных донесений многих монахинь, а также из письма монахини Гертруды фон Лампертхайм, которое она приложила к своему “длинному письму”. В своем послании Гертруда фон Лампертхайм сообщила, среди прочего, что застала Александрин “в ее старой келье, возлежащей в постели с мужчиной [...] и видела, что он лежал на той и творил с ней непристойный блуд”<sup>9</sup>.

Как предусматривал устав, аббатиса Вайсбрётлерин сообщила об обвинениях в адрес обеих женщин, Александрин и Хюфлерин, прибывшему в обитель визитатору – по иронии судьбы им оказался сам провинциал ордена францисканцев. Поскольку он пригрозил ей тяжким наказанием, потому что она не сможет доказать свои обвинения, аббатиса отказалась давать показания об этом происшествии на собрании капитула, т.е. перед конвентом, в присутствии многих францисканцев и провинциала ордена. Тогда провинциал прямо на капитуле потребовал от нее письмо с печатью монастыря, в котором будет засвидетельствована его невинность и благопристойность, но аббатиса отказалась сделать и это. Через некоторое время Вайсбрётлерин была отлучена от церкви за непослушание, а вместе с нею и все женщины, которые продолжали поддерживать отношения с отлученной. Вероятно, с этим было связано и ее смещение с должности.

После всего происшедшего Катарина Вайсбрётлерин и написала свое “длинное письмо”, передала его нотариусу и обратилась к родственникам за поддержкой.

Монахиня Ребштёкин, которая оказалась среди членов конвента, подвергшихся интердикту, тоже обратилась к своим родственникам, и те после долгих переговоров с францисканцами в конце концов добились заключения “компромисса” на провинциальном капитуле ордена 11 июня 1411 г.: отлучение от церкви должно быть снято со всех женщин, невзирая на то, что кто-то провинился серьезнее, чем остальные. Впоследствии смещенная аббатиса и ее сторонницы еще раз подверглись интердикту, от которого их освободил лично генерал ордена, когда он в отсутствие провинциала в 1412 г. посетил монастырь.

Тем временем Катарина Вайсбрётлерин с помощью страсбургского горожанина Рудольфа Вазихера довела “длинное письмо” до сведения городского совета. Члены совета поручили декану соборного капитула Хугельману допросить монахинь, а тот, с папского дозволения, позаботился о том, чтобы на время расследования Вайсбрётлерин перевели в другой монастырь.

31 мая 1413 г. городским советом с разрешения провинциала в монастыре был устроен большой допрос. Заслушали всех членов конвента и множество других свидетелей. Монахини, которые до того стояли на стороне Вайсбрётлерин, теперь заявили, что “знали о провинциале только хорошее” (*nichts dann liebs und guts*)<sup>10</sup>. И только свидетельницы, которые видели, что произошло между Ментцером и Александрин, настаивали на своих прежних показаниях. Дело же провинциала и монахини Хюфлерин, по единогласному заверению женщин, основывалось на одних только слухах и образовалось из-за зависти и ненависти в кругу монахинь.

На основании результатов допроса, инициированного городским советом, папский легат Петр Камбрезийский официально провозгласил провинциала ордена францисканцев невиновным по всем подозрениям, выдвинутым против него.

Предположительно, как реакцию городских властей на оба скандала можно рассматривать недатированный проект внутреннего распорядка общины, регламентирующий будущие контакты францисканцев с клариссами. В нем, в частности, содержалось требование: отныне исповедь должны выслушивать только старые монахи, а визитации – осуществляться не в помещениях монастыря, а у окна (*Redefenster*).

Оба описанных случая достаточно давно получили широкую известность в историографии по истории нищенствующих орденов и городской истории Страсбурга, благодаря краткому упоминанию о них хрониста Якоба Твингера фон Кёнигсхофена, хотя объемные папки с протоколами допросов и письмами, лежащие

в страсбургском городском архиве, долго оставались совершенно не исследованными. Обычно эти скандалы рассматривались как свидетельство нравственного разложения женских религиозных общин города или доказательство низкого уровня моральных ценностей францисканцев-конвентуалов, которые в Страсбурге одержали верх над другим направлением в ордене – францисканцами-обсервантами, жившими по строгим правилам.

Но если оставить в стороне проблему нравственности и попытаться рассмотреть все эти происшествия в социальном и политическом контексте, нашему взору откроются совершенно иные перспективы: разнообразные и тесные связи женских монастырей с их городским окружением, а также условия жизни монахинь, мотивы и глубинные причины их поступков.

Проанализируем теперь социальный состав обоих конвентов и зададимся вопросом о том, как данные события соотносятся с политической историей города и действиями городского совета по отношению к нищенствующим орденам. Это позволит перейти к изучению взаимоотношений францисканцев и кларисс, которые перестанут определяться просто как “безнравственные” контакты, а также, наконец, — к рассмотрению совместной жизни кларисс в монастыре.

## СОЦИАЛЬНЫЙ ОБЛИК КОНВЕНТОВ КЛАРИСС

Прежде всего рассмотрим социальную структуру обеих общин. Что касается конвента св. Клары на Россмаркте в начале XV в., то его состав можно приблизительно реконструировать по некрологу аббатства.

*Таблица 1*

Монастырь св. Клары на Россмаркте около 1400 г.  
Состав конвента, реконструированный по некрологу<sup>11</sup>

<p><i>Высшая аристократия</i></p> <p>Госпожа фон Лихтенберг († 1399)</p> <p>Госпожа фон Лихтенберг († ?)</p>
<p><i>Мелкая аристократия</i></p> <p>Кларельс фон Хагенау (†1436)</p> <p>Одилия фон Хаслаш (†1413)</p> <p>Элизабет фон Уттенхайм (†1453)</p> <p>Клара фон Веге (†1453)</p> <p>Адельхайд Цукмантель (†1433)</p> <p>Маргарета Цукмантель (†1435)</p>

**Городской патрициат (Constofler):***Благородные*

Барбара фон Берстет (†1404)  
 София фон Эпфиг (†1413)  
 Лукард Мансе (†1454)  
 Агнес фон Мюлленхайм (†1455)  
 Эннелин фон Мюлленхайм (†?)  
 Гертруд фон Мюлленхайм (†1404)  
 Катарина цум Рит (= Цорн цум Рит?)  
 Адельхайд Шультхайс (†1414 = Цорн-Шультхайс?)  
 Уше Шультхайс (†1400 = Цорн-Шультхайс?)  
 Клара Шварце (†1447)  
 Катарина Шварце (†1423)  
 Катарина Шварце (†1455)  
 Катарина Висе (†1415 = Вайс-Цорн?)  
 Маргарета Цорн (†1413)

*Бюргеры*

Элизабет Берлин (†1425)  
 Сюзанна Берлин (†?)  
 Низе Бок (†1448)  
 Сюзелин Боклин (†1403)  
 Катарина Ленцелин (†1434)  
 Элизабет Штурм (†1410)  
 Одилия Фёльтше (†1405)  
 Клар-Анна фон Винтертур (†1404)

**Цеховые семьи:***Семьи аммайстеров, впоследствии/ранее – городской патрициат*

Катарина фон Бенфельд (†1427)  
 Элиза фон Бенфельд (†1427)  
 Бенинья Лумбарт (†1437)  
 Маргарета Лумбарт (†1453)  
 Урсула Хайльман (†1407)  
 Агнес Вурмсер (†1411)  
 Одилия Вурмсер (†?)

*Семьи членов городского совета*

Барбара Гансер (†1405) (из семьи каменщиков)  
 Клара фон Лампертхайм (†1453) (из семьи портных)

К сожалению, данный список членов конвента неполный, поскольку некоторые фамилии в некрологе невозможно прочитать из-за повреждений на страницах. Так, мы не найдем здесь имен всех обвиненных Кюферхансом женщин, которые фигурировали в протоколе допроса в 1399 г. Нет и главной обвиняемой Эннелин Цёрнин, дочери Вайс-Цорна, хотя с большой долей вероятности Маргарета Цорн является ее близкой родственницей. В некрологе упомянуто имя ее умершего отца, таким образом Эннелин безошибочно идентифицируется как член семейства Вайс-Цорнов, побочной ветви большой и могущественной семьи Цорнов, которая наряду (или, лучше сказать, в постоянной конкуренции, порой переходившей в военное противостояние) с фон Мюлленхаймами была самой влиятельной в Страсбурге XIV в. Тот факт, что скандальное дело, в котором женщина из этой семьи была замешана в качестве главной обвиняемой, вообще было доведено до сведения членов городского совета, можно объяснить, вероятно, только тем, что конец XIV в. – это время, когда патрицианские семьи, теснимые цеховым бюргерством, уже утратили значительную долю своей власти. В 1349 г. должность председателя городского совета перешла в руки цехов. Впоследствии они превратили ее в важнейший инструмент власти, с помощью которого в интересующее нас время проводилась антипатрицианская политика. В начале XV в. продвигавшаяся стремительными темпами изоляция патрициев увенчалась их исходом из города в 1419 г. За этим последовала “Дахштейнская война”<sup>12</sup>, которую вели против города выселившиеся патриции в союзе с поместным дворянством (*Landadel*), а иногда – и с местным епископом.

Итак, к началу XV в. мы имеем дело с патрициатом – так называемым городским патрициатом (*Constopler*), который все интенсивнее оттеснялся от власти цеховым бюргерством, имевшим своих представителей в городском совете. Городской патрициат, со своей стороны, подразделялся на благородных и неблагородных, т.е. бюргеров. По своему образу жизни и экономическому положению патриции все больше приближались к поместному дворянству.

Среди цеховых семей выделились и стали ведущей социальной группой те, чьи представители занимали должность аммайстера, значимость которой со временем все более возрастала. Некоторые из них в течение XV в. возвысились до положения городского патрициата.

Если в контексте этих процессов рассматривать общий состав конвента св. Клары, сразу можно заметить его социальную исключительность. Из тех 39 женщин, которые на основании некро-

лога идентифицируются как члены общины на рубеже XIV–XV столетий, почти все происходили или из местного дворянства, двое – даже из высшей аристократии, или из городского патрициата, а именно из его благородных семейств, обладавших наибольшим влиянием. Лишь немногих можно отнести к цеховому бюргерству, причем, что характерно, в семи случаях из девяти речь идет о семьях, которые либо в прошлом принадлежали городскому патрициату (Хайльманн), либо были на пути к тому, чтобы вступить в этот круг избранных (Вурмсер – 1460, Бенфельд, Лумбард – 1458). Таким образом, в монастыре св. Клары на Росмаркте представительницы дворянских и патрицианских родов, а также тех семей, которые стремились войти в привилегированное сообщество, находились, можно сказать, в своей среде. Следовательно, если скандальному случаю придали большую огласку, чем понравилось бы скомпрометированным семьям, если он, возможно даже сознательно, был использован для усиления позиции города относительно францисканцев, то объяснить это можно, вероятно, лишь заинтересованностью именно в 1399 г. главных политических сил города в том, чтобы патрициат не представал в чересчур хорошем свете.

Что же касается общины св. Клары на Верте, то она представляет собой хотя и тоже очень замкнутое сообщество, но все же далеко не с таким преобладанием представителей знати и патрициата. Состав конвента в точности реконструируется по протоколам допроса 1413 г.

Таблица 2

Монастырь св. Клары на Верте в 1413 г.  
Состав конвента, реконструированный по протоколам допроса<sup>13</sup>

<i>Высшая аристократия</i> Госпожа фон Оксенштайн
<i>Мелкая аристократия</i> Клара фон Дюндельхайм Маргарета фон Хоэнштайн Эльке фон Хоэнштайн
<b>Городской патрициат:</b>
<i>Благородные</i> Брунхильда Хюфелин Гертруда фон Шёнек Смещенная аббатиса Катарина Вайсбрётелин

<p><i>Бюргеры</i>  Эннелин Брунлер  Клара Душман  Госпожа фон Димеринген  Клара фон Энхайм  Гертруда Ингельбрехт  Катарина Ребшток  Госпожа Рёслер</p>
<b>Цеховые семьи:</b>
<p><i>Семьи аммайстеров</i>  Новая аббатиса Лукелин Боппе  Маргарета Госсе  Гербург Фрайбургер  Сюзанна Фрайбургер</p>
<p><i>Семьи членов городского совета</i>  Сюзанна Дюмелин (из семьи плотников)  Катарина Дюмелин (из семьи плотников)  Гертруда фон Этенхайм (из семьи корабельщиков)  Маргарета фон Лампертхайм (из семьи портных)  Низа фон Вингерсхайм (из семьи суконщиков)</p>
<p><i>Из Хагенау</i>  Дина Фотер, прежняя настоятельница</p>
<p><i>Монахини неизвестного происхождения</i>  Диль Александер  Маргарета Александер  Катарина Буркелер</p>

Как видим, из 27 упомянутых в протоколе женщин только одна принадлежала к высшей аристократии, три – к мелкой и 10 – к городскому патрициату, причем в последней группе преобладают семьи бюргеров. Девять женщин, напротив, вышли из цехового бюргерства, среди них четверо – из семей, которые имели в своих рядах одного или даже нескольких аммайстеров и поэтому пользовались в городе значительным влиянием.

Итак, по сравнению с монастырем св. Клары на Росмаркте, монастырь кларисс на Верте был значительно ближе к цеховым семьям или аммайстерам, которые все больше задавали тон в городской политике того времени. Как же получилось, что эта

история стала достоянием общественности и что дурная слава и францисканцев, и монахинь, как пишет хронист Кёнигсхофен, распространилась далеко за пределы города?

Прежде всего, следует признать, что община св. Клары на Верте была гораздо менее гомогенной, чем община св. Клары на Росмаркте. Более того, в ней были представлены обе соперничающие в городской политике тех лет партии, конфликт между которыми через шесть лет вылился в гражданскую войну. В данной статье у меня нет возможности отдельно исследовать этот вопрос; приведу в качестве примера лишь историю новой аббатисы Лукелин Бёппин. Ее отец Конрад Боппе в те годы был одним из аммайстеров. Его политика привела к тому, что члены корпорации банкиров, куда входили патрицианские семьи, располагавшие исключительным правом торговли и оборота капитала, утратили эту свою вековую привилегию. Во фракцию Боппе также входили кланы Фрайбургеров и Госссе. Оппозицию им составляли банкиры, которые из-за политики аммайстера лишились своего экономического могущества. Именно к таким семьям принадлежали монахини Ребшток, Хюфелин, Дучман, Брюльнер и фон Шёнек. Уже только на основании одного этого примера можно прийти к выводу, что из-за политической обстановки в городе в кругу монахинь едва ли царил гармония.

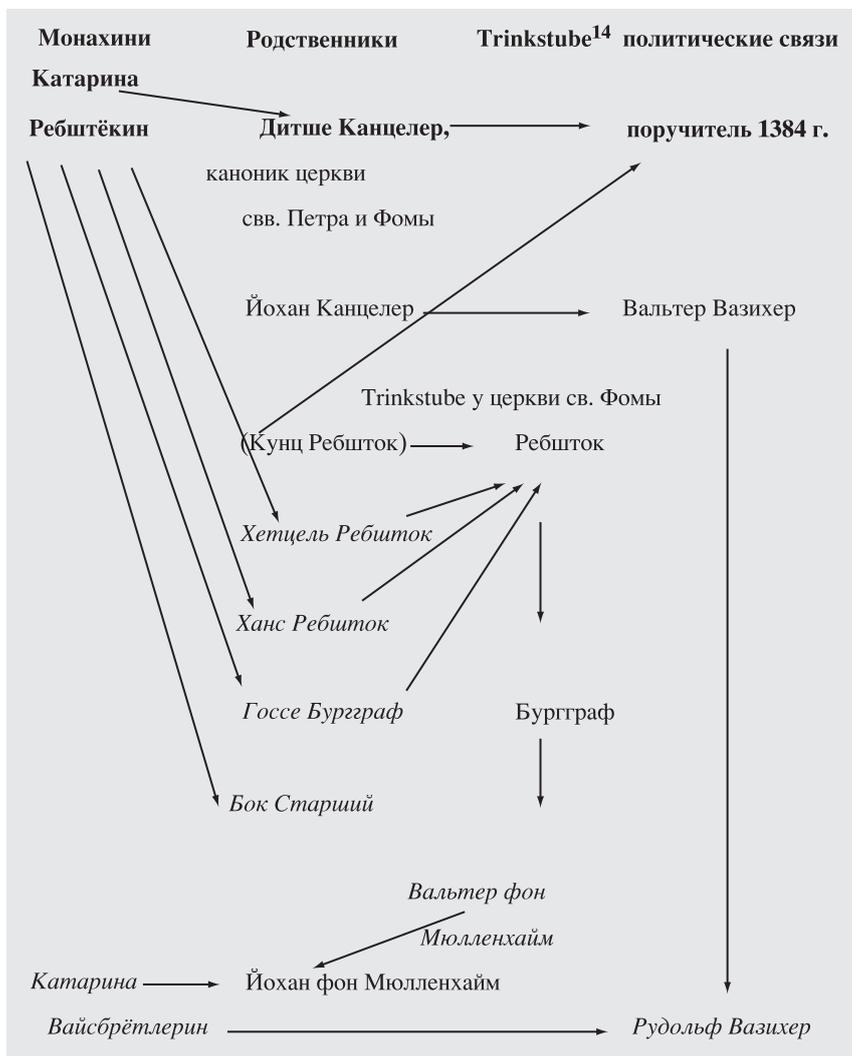
## МОНАХИНИ И ИХ РОДСТВЕННЫЕ СВЯЗИ

Почему все же это дело получило широкий резонанс? Насколько источники позволяют судить, вначале скандал не выходил за пределы монастыря или круга принадлежащих ордену лиц.

Главную роль в том, что в ситуацию вмешались люди, которые в конце концов довели это дело до сведения городского совета и тем самым придали его огласке, сыграла Катарина Ребштёкин, которая была свидетельницей произошедшего между монахиней Александрин и Ментцером и которую вместе с прежней аббатисой Вайсбрётлерин провинциал ордена францисканцев отлучил от церкви. Катарина Ребштёкин обратилась к своему дяде Дитше Канцелеру, канонику церкви свв. Петра и Фомы, а он и еще несколько важных персон взялись хлопотать о том, чтобы соглашение с францисканцами было достигнуто и с монахинь сняли интердикт. Неудивительно, что под давлением таких людей францисканцы вынуждены были пойти на уступки (см. схему 1).

Схема 1

Связи Катарина Ребштёкин и Катарина Вайсбрётлерин



Кто были все эти люди? Обратимся сначала к дяде Катарина Ребштёкин Дитше Канцелеру. Каноник был сыном Йохана Канцелера, который, с тех пор как его выбрали аммайстером в 1380 г. и до своего смещения с должности в 1385 г., входил в число трех самых влиятельных лиц города. Йохан Канцелер был тестем город-

ского уполномоченного по финансам Кунтце Ребштока. В тесном родстве Ребштоки состояли также и с двумя другими членами делегации ходатаев перед городским советом – с Госсе Бургграфом и Боком Старшим. Бургграфы были одной из могущественных семей “благородной” части городского патрициата, а Боки принадлежали к его “бюргерской” части, но являлись чрезвычайно богатыми банкирами.

Четвертым в этой группе ходатаев помимо двух племянников Катарины Ребштёкин, Хетцеля и Ханса Ребштоков, был рыцарь Вальтер фон Мюлленхайм – эта фамилия уже упоминалась выше как одна из двух самых авторитетных, наряду с Цорнами, семей Страсбурга. Прямого родства с Ребштоками у них не было, зато они, так же как Ребштоки и Бургграфы, были постоянными посетителями питейного заведения (*Trinkstube*) у церкви св. Фомы.

Здесь следует пояснить, что такие городские питейные заведения, где собирался патрициат, как показал в своем исследовании Мартин Элиот, отнюдь не были просто местом для приятного общения во время совместных трапез – как раз там и образовывались настоящие союзы между различными родами, которые существенным образом влияли на политические процессы в Страсбурге. По своему общественному значению подобные собрания скорее можно сравнить с современными политическими партиями. Семья фон Мюлленхайм состояла в близком родстве с другой монахиней монастыря св. Клары, а именно с низложенной аббатисой Катариной Вайсбрётлерин. Отлученные от церкви женщины смогли, таким образом, привлечь поистине внушительный круг “друзей”, которые использовали свое огромное влияние, чтобы с их родственниц сняли интердикт.

Но даже в этот момент дело еще оставалось в строгой секретности. В тексте примирительного соглашения, при заключении которого присутствовало всего шесть человек, в самых общих чертах говорится лишь о ссорах и разногласиях, а сам повод для них не упоминается. Только после того, как монахини повторно подверглись интердикту, Рудольф Вазихер вынес это дело на городской совет, где и было зачитано “длинное письмо” аббатисы. С этого момента общеизвестными стали и все детали скандала.

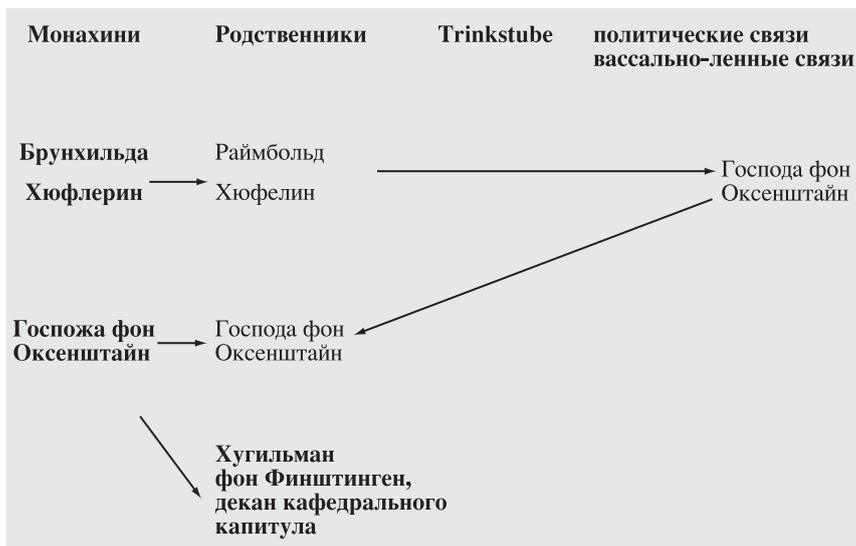
Каким образом здесь оказался замешан Рудольф Вазихер? Вазихеры – в высшей степени интересная семья городских “политиков”. Изначально они были патрициями, но использовали изменение городского устава в 1362 г. для того, чтобы перейти в разряд цехового бюргерства, и в этом качестве сделали блестящую политическую карьеру. Вальтер Вазихер, предположительно отец

Рудольфа, был, как и Йохан Канцелер, одним из трех всемогущих аммайстеров 1380–1385 гг. В этой роли он проводил откровенно пропатрицианскую политику и потому был смещен в 1385 г. вместе с двумя своими коллегами и осужден на десятилетнее изгнание. В 1413 г., как видим, на политическую арену снова выходит один из Вазихеров: возможно, он пытался использовать скандал вокруг монастыря кларисс, чтобы заявить о себе как о политике. Связь с Рудольфом Вазихером могла быть установлена через семью Канцелеров.

После того, как в скандал вмешался городской совет, к активным действиям пришлось перейти и другой монастырской “партии” (см. схему 2).

Схема 2

Связи Брунхильды Хюфлерин и госпожи фон Оксенштайн



Главная обвиняемая, Брунхильда Хюфлерин, принадлежала одному из первых родов Страсбурга: Раймбольда Хюфелина, вероятно, отца Брунхильды, можно причислить, как установил М. Элиот, “к числу крупных политиков начала XV в.”<sup>15</sup>. В городском совете он представлял патрицианскую аристократию и состоял в так называемой коллегии IX<sup>16</sup> по вопросам войны. Кроме того, он был ленником господ фон Оксенштайн. А госпожу фон Оксенштайн можно отнести к наиболее авторитетным сторонникам монахини Брунхильды в монастыре св. Клары.

Поскольку после вмешательства городского совета это скандальное дело потребовалось расследовать более подробно, занялись поиском подходящего человека, уважаемого всеми влиятельными семьями города, который годился бы на роль посредника и к тому же занимал высокий пост в церковной иерархии, позволяющий вести необходимые переговоры с Римом или с францисканцами. Выбор пал на декана кафедрального капитула Хугильмана фон Финштингена, кузена госпожи фон Оксенштайн.

В то время он как раз выполнял по распоряжению соборного капитула функции управляющего епископством вместо безнадежно растратившегося главы епархии Вильгельма фон Дииста<sup>17</sup>. Хугильман допросил в присутствии новой аббатисы представительниц обеих враждующих сторон и позаботился о том, чтобы Вайсбрётлерин, с папского разрешения, могла перейти в другой монастырь. Очевидно, ему также удалось убедить и других женщин, давших показания против Брунхильды Хюфлерин и провинциала, в том, что они должны придерживаться компромиссной позиции. Об этом свидетельствует упомянутая фраза из протокола, что монахини “знают о провинциале только хорошее” (*nichts dann liebs und guts*)<sup>18</sup>. Как показал Карл Зигфрид Бадер, ее можно рассматривать как типичную в алеманнском регионе формулу клятвенного отказа от претензий при заключении соглашения в делах об оскорблении<sup>19</sup>. Показания против Александрин монахини повторили, а о Хюфлерин и провинциале сказали, что знали о них только по слухам или от самой Брунхильды, которая рассказывала, что о ней ходят подобные лживые сплетни. В итоге Брунхильда Хюфлерин отделалась легким испугом, с провинциала были сняты все подозрения; Александрин, вероятно, была наказана за свое распутство по всей строгости (источники никак не затрагивают эту тему), а аббатису Вайсбрётлерин удалили из конвента. Она вступила в доминиканский монастырь св. Маргариты, где впоследствии стала настоятельницей. Таким образом, можно предположить, что репутация Брунхильды Хюфлерин стараниями ее отца или родственников госпожи фон Оксенштайн была, насколько это возможно, восстановлена.

## ФРАНЦИСКАНЦЫ И ГОРОД

Как же в свете этой истории выглядели францисканцы? Кёнигсхофен дает понять в своей хронике, что и после завершения дела в глазах общества полностью подозрение с них отнюдь не было снято. Несомненно, здесь сыграл свою роль тот факт, что те же самые францисканцы были замешаны еще в первом сканда-

ле, 1399 г. Тогда Кюферханс обвинил и провинциала (в любовной связи с двумя женщинами из числа самых богатых в монастыре), и брата Ментцера, уже известного нам как “объект любви” монахини Александрин, и еще одного члена ордена, фон Бенфельда, который в истории 1411–1413 гг. выступал в качестве посредника между любовниками.

В первом случае городской совет воспользовался предоставившейся возможностью и укрепил свой контроль над францисканцами, поскольку попытки поставить под надзор городских “опекунов” также и мужские монастыри нищенствующих орденов предпринимались им уже с середины XIV в.<sup>20</sup> В 1399 г. городскому совету, благодаря его жесткой реакции, удалось добиться, чтобы францисканцы впредь осуществляли под контролем аммайстера, по меньшей мере, все контакты с монахинями.

Для периода 1411–1413 гг. о взаимоотношениях города с францисканцами из имеющихся источников можно получить более точное представление. Создается впечатление, что в главных чертах конфликт развивался не столько по линии “город – францисканцы” в целом, сколько, прежде всего, по линии “город – провинциал”, в то время как другие члены ордена были скорее на стороне города, пусть даже проявляя осторожность и никогда не вступая в открытую конфронтацию со своим провинциалом. Все страсбургские францисканцы, которые фигурировали в этом деле, были выходцами из семей коренных жителей города. Йохан Ментцер, обвиненный в блуде с Маргаретой Александрин, принадлежал к роду, который между 1397 и 1429 гг. в городском совете представлял каретников. В 1418 г. он стал настоятелем францисканской общины, значит, его дальнейшей карьере скандал, очевидно, не повредил. Конрад фон Бенфельд, который был настоятелем в 1411–1413 гг. и в этом качестве осуществлял контакт между монастырем и городом, происходил из очень богатой семьи корабельных плотников, состоявшей в городском совете. В XV в. фон Бенфельды стали патрициями – мы уже встречали их родственников в монастыре св. Клары на Росмаркте.

Провинциал Йоханнес Леонис, или Йохан Лёв, был родом из Тана (Эльзас). Его избрали на эту должность в 1393 г., а в 1407 он получил степень доктора в недавно основанном университете Вюрцбурга. Его стратегия явно заключалась в том, чтобы укрепить свои позиции при помощи римской курии. В 90-е годы XIV в. Йоханнес Леонис считался стойким приверженцем идеи подчинения Риму, тогда как страсбургский провинциал ордена августинцев в тот период склонялся к авиньонскому папе, в чем

нашел себе сторонников среди доминиканцев и францисканцев. Вероятно, поэтому Лёв вполне мог полагаться на свои римские связи. В пользу данного предположения свидетельствует как то, что он сумел добиться папской буллы, отлучающей от церкви монахинь св. Клары, так и то, что его реабилитацией занимался папский кардинал-легат.

## ФРАНЦИСКАНЦЫ И КЛАРИССЫ

Теперь рассмотрим взаимоотношения между францисканцами и клариссами подробнее. Прежде всего следует задаться вопросом, дают ли наши источники возможность пролить свет на реальность за пределами диктуемой орденским правилом нормы. Разумеется, протоколы допросов, в принципе весьма информативные (особенно по второму делу), чреватые пристрастностью. Особенно это касается показаний смещенной аббатисы Вайсбрётлерин, которая очень обстоятельно рассказывала о поведении монахов. Счесть ее объективной свидетельницей никак нельзя: над нею нависла настоятельная необходимость оправдать происшествие в общине, поэтому ее очевидной целью было представить провинциала его истинным виновником. Следовательно, к показаниям аббатисы надо относиться с особенной тщательностью, и там, где это возможно, сравнивать с показаниями других людей или проверять по иным источникам. Согласно т.н. правилу Урбана<sup>21</sup> 1263 г., по которому жили оба монастыря кларисс в Страсбурге, инспектировать их, т.е. осуществлять *officium visitationis*, входило в компетенцию провинциала францисканского ордена. Визитации были формой контроля за исполнением устава, нравственностью и состоянием хозяйства в клариссинских монастырях его провинции, тогда как пастырское окормление монахинь было поручено местным монахам-францисканцам.

Обвинения смещенной аббатисы были направлены почти исключительно против провинциала, который злоупотребил данными ему уставом доверием и положением. Ее претензии можно свести к четырем пунктам: 1) провинциал использовал свое право визитаций, чтобы обеспечить себе и другим францисканцам бесконтрольный доступ в монастырь; 2) из-за подарков и сексуальных контактов он поддался соблазну и стал оказывать предпочтение отдельным женщинам; 3) он злоупотребил данной ему дисциплинарной властью и принципом справедливости, назначая самые тяжкие наказания тем женщинам, которые не снискали его

благосклонности; 4) вместо того чтобы, как предусмотрено уставом, способствовать авторитету аббатисы, он скомпрометировал ее перед собственным конвентом, чем нанес ущерб послушанию монахинь.

Здесь следует несколько подробнее остановиться на первых трех пунктах, так как тема нарушений во время ежегодных визитаций уже затрагивалась на допросах по поводу скандала 1399 г. В 1411 г. одно из главных обвинений Катарины Вайсбрётлерин состояло в том, что провинциал “чуть ли не 100 раз” заходил в монастырь по самым ничтожным поводам или, вообще не назвав ей как аббатисе никакой причины, приводил с собой других монахов. Она утверждала (и это совпадает с показаниями двух других женщин), что мужчины уединялись с монахинями в их кельях<sup>22</sup>. Свидетельства аббатисы Вайсбрётлерин о том, как проходили визитации провинциала, которые явно отличались от визитаций его предшественников и обходились монастырю по пять фунтов пфеннингов в год, подтвердила и госпожа фон Хоэнштайн. Об этом мы узнаем со слов нотариуса Йохана Вердера, явно неприятно удивленного: “Затем он также сказал, что Вайсбрётлерин и фон Хоэнштайн сообщили ему, каждая отдельно, о визитации, которая происходила в означенном монастыре, и как провинциал посещал женщин, каждую особо, в комнате, куда никому нельзя было заходить, пока он там был”<sup>23</sup>. Аналогичное свидетельство дает и монахиня Ребштёкин. На вопрос своего дяди, каноника Дитше Канцелера, почему провинциал был “так жесток” к ней и другим женщинам, которых отлучил от церкви, она ответила: «Дорогой дядя, я видела в комнате за печкой провинциала и женщину, которые были в плотской непристойной связи, это меня весьма поразило, я так хотела бы подобного никогда не видеть, ибо я подобного вовеки не видела и не знала, что так делают. Тогда спросил господин Дитше ее подруг, было ли это [на самом деле], тогда сказали они: “да”»<sup>24</sup>.

Следствием всех этих событий стал установленный городским советом порядок общения францисканцев и кларисс в будущем, причем совершенно по-новому регламентировалась и практика визитаций: отныне все контакты с монахинями осуществлялись не в стенах монастыря, а у окна<sup>25</sup>.

Второе обвинение смещенной аббатисы, согласно которому провинциал позволяет себе принимать от некоторых сестер дорогие подарки, также подтверждается многими свидетельствами. В том, что городской совет по меньшей мере денежные дарения некоторых монахинь братьям считал доказанными и хотел пре-

сечь это, можно убедиться на основании все того же выпущенного им регламента: в будущем францисканцам запрещалось принимать какие-либо подарки от женщин.

Дисциплинарную власть провинциала над монахинями и то, как несправедливо, по мнению сторонниц аббатисы, он ею пользовался, иллюстрирует следующий пример. В своем “длинном письме” Катарина Вайсбрётлерин сообщает, что одна женщина в монастыре в приступе умопомешательства набросилась на других сестер и хотела их убить. Монахини посчитали необходимым заковать ее в цепи, но для этого им потребовалась бы помощь мужчин, а потому аббатиса послала к провинциалу спросить разрешения впустить в монастырь духовника, управляющего (Schaffner) и врача. Провинциал отклонил эту просьбу. Тогда госпожа фон Хоэнштайн в присутствии всех женщин воскликнула: “А когда он хотел проворачивать свои делишки, кто давал ему разрешение сюда входить?”<sup>26</sup>. Об этом донесли провинциалу; он очень разгневался и даже хотел заключить госпожу фон Хоэнштайн в тюрьму. “Тогда пришли, – как передает нотариус показания аббатисы Вайсбрётлерин по этому делу, – в монастырь св. Клары к провинциалу шесть почтенных старцев из францисканцев и стали на колени перед провинциалом с непокрытой головой и молили его, чтобы он смиловился над дамами, а тот заставил их битый час стоять перед ним на коленях, умоляя, чтобы он соблаговолил их выслушать”<sup>27</sup>. Почему францисканцы столь энергично выступили в защиту госпожи фон Хоэнштайн, аббатиса Вайсбрётлерин объясняет в своем “длинном письме” следующим образом: они боялись, что за эту особу (т.е. госпожу фон Хоэнштайн) есть кому заступиться (*in was angest, die persone hette etliche frunt*).

Беспомощность даже братьев-францисканцев перед решениями их провинциала особенно явно свидетельствует о его безграничной власти в монастыре кларисс. Ни в коем случае не забывая о тенденциозности показаний смещенной аббатисы и ее доверенных лиц, можно, пожалуй, утверждать, что на своем посту она была вынуждена выказывать беспрекословное послушание также и несправедливому провинциалу. Катарина Вайсбрётлерин однозначно указывает на это обстоятельство, передавая одну фразу провинциала. По ее словам, когда она и госпожа фон Хоэнштайн говорили с ним о нарушении морали в монастыре, которое ему приписывают, он в конце разговора высказался в том смысле, что даже если он и впрямь имел с ними со всеми любовные сношения, то что теперь поделать? (*Ob er sie jach alle geminnet hette, was sie dar zu tun wollent?*<sup>28</sup>) Женская община старалась этому, по

меньшей мере, как-то противодействовать, о чем свидетельствует весь процесс, инициированный, в конце концов, самими монахинями. Власть провинциала над ними была огромна, поэтому члены конвента редко осмеливались лично давать ему отпор. Так было, например, когда смещенная аббатиса, находясь под сильным давлением, все же отказалась скрепить печатью монастыря письмо о невиновности провинциала, или в случае с госпожой фон Хоэнштайн в приведенном выше примере. Последняя даже не побоялась высказать свою точку зрения лично генералу ордена. Как было упомянуто, тот посетил монастырь в отсутствие провинциала и снял с отлученных женщин интердикт. По этому случаю, сообщает госпожа фон Лампертхайм, он строго порицал их за то, что они открыли и вытащили на свет человеческую слабость братьев<sup>29</sup>.

Тогда госпожа фон Хоэнштайн ответила: “Если вас одолевает человеческая слабость, то вы должны найти другое место, чтобы там ей предаваться, а не у нас в нашем монастыре, ибо мы вам доверили, чтобы вы нам проповедовали, служили мессу, исповедовали и отправляли другие богослужения, и вы хорошо знаете, что мы не видели такого в домах наших отцов и матерей от наших дам и матерей, ибо мы пришли сюда совсем юными. А если узнали что дурное, то, должно быть, от вас научились”<sup>30</sup>. Разумеется, это неслучайно, что столь бесстрашную позицию приняла одна из наиболее высокопоставленных в социальном отношении женщин в монастыре.

Но основную возможность защититься от произвола вышестоящих чинов монахиням давала иная стратегия: они должны были привлекать своих “друзей”, своих влиятельных родственников за пределами монастыря. Только так можно было добиться успеха, как мы видели на примере Катарины Ребштёкин, которая обратилась к родным, когда потребовалось снять церковное отлучение.

Францисканцам было предельно ясно, что связи монахинь серьезно ограничивали для них свободу действий в монастыре<sup>31</sup>. Об этом свидетельствует не только то обстоятельство, что аббатиса Вайсбрётлерин сделала ставку на госпожу фон Хоэнштайн, за которую было кому заступиться (*in was angst, die persone hette etliche frunt*). В мировое соглашение между францисканцами и родственниками монахинь по настоянию последних был также включен пункт, согласно которому смещенной аббатисе и ее сторонницам позволялось в любое время испрашивать совета и помощи своих родственников.

Только если принять во внимание обнаружившуюся в этих сюжетах огромную значимость родственных связей монахинь,

которые соединяют монастырь с внешним миром, можно оценить масштаб последствий введения строгой дисциплинарной нормы в женских монастырях, потому что в большинстве случаев оно приводило к полному обрыву всех внешних связей и тем самым, среди прочего, лишало женщин действенного средства защиты от несправедливых иерархов.

## СОВМЕСТНАЯ ЖИЗНЬ В МОНАСТЫРЕ

Наконец, следует хотя бы вкратце обратиться к источнику для ответа и на такой вопрос: какие формы принимала совместная жизнь женщин в монастыре?

Здесь нужно отметить, в качестве характерных примеров, два аспекта. Во-первых, это “зависть и ненависть”, на которые постоянно ссылаются монахини, усматривая в них основную причину всего произошедшего. И, во-вторых, многократно упомянутая дружба между женщинами, которых также и их родственники называли подругами детских игр (*gespielinnen* или *gespielschaften*).

Так, главная обвиняемая Брунхильда Хюфлерин истинной причиной для зависти и ненависти, которая возникла в монастыре и была направлена прежде всего против нее лично, называет враждебность ее тети Гертруды фон Шёнек. Брунхильда рассказала, что как-то раз она по распоряжению аббатисы пошла в келью фон Шёнек и взяла оттуда письма. Вскоре после этого Брунхильда попросила свою тетю вернуть ей взятые в долг пять гульденов. Все это так рассердило Гертруду фон Шёнек, что она выболтала перед конвентом все лживые слухи о связи Брунхильды с провинциалом, о которых та однажды сообщила ей под большим секретом.

Племянникам госпожи фон Шёнек довелось услышать совсем иную версию причины разрыва между их теткой и ее племянницей Брунхильдой – с точки зрения самой госпожи фон Шёнек. По ее словам, Брунхильда “от нее отделилась” и сдружилась с Александрин, “и когда она увидела, что та от нее отошла”, то посоветовала ей никому больше не рассказывать тех тайн, которые Брунхильда поведала ей о своей связи с провинциалом. Тут она узнала, что племянница уже давно рассказала все еще одной монахине, госпоже фон Вингерсхайм. Потом Брунхильда стала постоянно хвастаться, что любая женщина общины, которой что-либо было нужно от провинциала, могла получить это толь-

ко через нее. Однажды она похвасталась и ей, фрау фон Шёнек, которая в ответ рассказала о тайне Брунхильды конвенту.

Судя по этой версии, в основе конфликта между обеими женщинами лежит произошедший в общине разрыв традиционных родственных связей. После ссоры между тетей и племянницей, которую все сестры называют подлинной причиной “зависти и ненависти” в их конvente, тетьа фон Шёнек перешла на сторону тех монахинь, которые постепенно стали объединяться под началом прежней аббатисы Вайсбрётлерин как противницы провинциала. Этот процесс шел вразрез с существованием тех групп, которые уже сформировались в конvente – по принципу политической позиции семей, из которых происходили монахини. К ним относятся (помимо представленной выше “фракции аммайстера”), с одной стороны, группа, сложившаяся вокруг Ребштёкин и Вайсбрётлерин и близкая к семейству фон Мюлленхаймов, и с другой – близкая к другому могущественному семейству – Цорнов – группа вокруг Брунхильды Хюфлерин и госпожи фон Шёнек. Подобные семейные союзы внутри монастырских общин не являются чем-то исключительным. Об этом свидетельствует, например, направленное монастырю доминиканок св. Иоанна в 1358 г. предписание<sup>32</sup> городского совета, согласно которому запрещалось избирать настоятельницу и ее помощницу из одной “партии” (parten) – или Цорнов, или Мюлленхаймов. Важные решения должен был принимать совет из шести женщин, в котором обе партии имели равное представительство<sup>33</sup>.

Образование новых групп в конvente, разделившемся на сторонниц и противниц провинциала, стало реакцией на его поведение и привнесло значительное беспокойство и неуверенность в жизнь обитательниц монастыря – по крайней мере, сами они видят именно в этом корень всех зол в их общине.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Наши источники содержат еще много разнообразной информации, открывающей широкие возможности для дальнейших исследований. Так, в них можно найти ответы на вопросы из области истории ментальностей: например о том, как женщины понимали “честь”, или об их отношении к сексуальности. Объем статьи не позволяет остановиться на этих темах подробнее, поэтому сформулируем лишь основные выводы из изложенного выше:

1. Как мы выяснили, социальный состав исследованных конвентов разнообразен; в них представлены различные социальные группы. Это обстоятельство в свою очередь влияло на политику городского совета по отношению к каждому монастырю. Однако доступными для понимания истинные причины и мотивы поступков участников событий становятся только при условии вовлечения в исследование сложного переплетения их личных связей.

2. Во взаимоотношениях с францисканцами цель политики городского совета состояла в установлении полного контроля над ними. В отношении местных монахов сделать это было существенно легче, чем в отношении других членов ордена, не являвшихся страсбургскими горожанами. Притязания городского совета на надзор не только за хозяйственной, но и за духовно-нравственной жизнью монастырей нашли выражение в составленном им предписании, регламентирующем контакты францисканцев и кларисс. Те же самые притязания стояли, по-видимому, и за последовавшими в течение XV столетия попытками доминиканцев реформировать женские конвенты своего ордена.

3. В отношениях между монахинями и монахами женщины занимали строго подчиненное положение и могли противопоставить этой иерархии только свой социальный статус и семейные связи.

4. Социальная иерархия, расстановка политических сил и отношения между семьями монахинь сказывались и внутри монастыря – в числе прочего и на том, по какому принципу они объединялись в группы. Но именно здесь, при анализе личных отношений между женщинами, при попытке выявить мотивы их действий и мир представлений, скрываются наибольшие трудности. И лишь случайно и крайне редко источники позволяют немного заглянуть и в эти, обычно столь закрытые, миры.

*Пер. с нем. А.Б. Герштейн*

Источник иллюстрации:

*Silbermann J.A. Local-Geschichte der Stadt Strassburg. Strassburg, 1775. S. 75.*

<sup>1</sup> См. подробнее статью С. Клапп в этом номере альманаха “Одиссей” (*примеч. пер.*).

<sup>2</sup> Имеется в виду докторская диссертация автора: *Schmitt S. Geistliche Frauen und städtische Welt. Kanonissen – Nonnen – Beginen und ihre Umwelt am Beispiel der Stadt Strasbourg im Spätmittelalter.*Habil. Universität Mainz, 2001 (*примеч. пер.*).

<sup>3</sup> См.: *Schreiner K. Sozial- und standesgeschichtliche Untersuchungen zu den Benediktinerkonventen im östlichen Schwarzwald.* Stuttgart, 1964.

- <sup>4</sup> См.: *Tellenbach G.* Zur Bedeutung der Personenforschung für die Erkenntnis des frühen Mittelalters // *Freiburger Universitätsreden.* 1957. N.F. 25. S. 10–14 ff.
- <sup>5</sup> Клариссы – женская ветвь ордена францисканцев, основанная св. Кларой, последовательницей св. Франциска Ассизского. В 1253 г. Папа Иннокентий IV утвердил составленное св. Кларой правило ордена. В 1263 г. папа Урбан IV принял обновленное правило, которое стало действовать в большей части конвентов кларисс, в том числе и в страсбургских общинах. Монахинь, живущих по этому правилу, называют урбанианками. Им разрешено совместное владение собственностью, дозволено большее самоуправление в общине и др. Члены общин, продолживших придерживаться более строгого правила Иннокентия IV, сохранили название «первоначальных», или нищенствующих кларисс (*примеч. пер.*).
- <sup>6</sup> “das er mit frowe Ennelin Zörnin, des Wissen Zorn seligen dochter, liplich zu schaffende habe gehept zu zweien molen in dem closter inwendig uf dem speckhus....” // *Archives Municipales de Strasbourg, Abt. II. 40/5, Bl. 1.* (Далее: AM Str II.)
- <sup>7</sup> Здесь имеется в виду специальное окно у входа в здание монастыря, через которое монахини общались с представителями внешнего мира; в частности, оно использовалось для совершения юридических сделок, обнародования решений властей и т.п. Далее в тексте статьи под окном (нем. *Redefenster*) подразумевается это специальное окно (*примеч. пер.*).
- <sup>8</sup> “...das wir jurbas hin nut me weder an fenster, an bichte noch an winde wellent gon ane eins ammeisters urlop und willen» // AM Str. II, 24/19. Аммайстер, или амман – должностное лицо в Страсбурге. Первоначально так назывался председатель коллегии цеховых мастеров, затем – коллегии шеффенов (собрание делегатов от 20 цехов), а позднее – председатель городского совета. Вплоть до XV столетия власть председателя городского совета была очень велика (*примеч. пер.*).
- <sup>9</sup> “habe funden ligen an dem bette in irre alten zellen by einem manne ... und habe gesehen, das er uff ir gelegen ist und unluterliche mit ir gelebet hedt...” // AM Str II, 40/2.
- <sup>10</sup> AM Str. II, 40/2.
- <sup>11</sup> AM Str. AH 769.
- <sup>12</sup> “Дахштейнская война” (1419–1422) стала следствием роста социально-политической напряженности между представителями цехов и благородной частью городского патрициата. Поводом к ней послужил ряд постановлений совета от 28 апреля 1419 г., в частности требование, чтобы представители патрицианских родов отныне приобретали статус граждан города и приносили клятву верности городскому совету. Кроме того, они могли становиться членами городского совета или коллегии шеффенов лишь в том случае, если проживали на территории города. Переговоры представителя коалиции патрициев Бурхарда фон Мюлленхайма с городским советом в 1419 г. в поисках компромисса не увенчались успехом. Тогда часть патрициев покинула Страсбург и, объединившись с поместным дворянством и с епископом Вильгельмом II Дистом († 1439), выступила против войска горожан из замка Дахштейн. Подробнее о “Дахштейнской войне” см., например: *Wiederkehr G.* La guerre de Dachstein (1419–1422). Strasbourg, 1975 (*примеч. пер.*).
- <sup>13</sup> AM Str. II, 40/2.
- <sup>14</sup> См. пояснения ниже (*примеч. пер.*).

- <sup>15</sup> *Alioth M.* Gruppen an der Macht. Zünfte und Patriziat in Srtaßburg im 14. und 15. Jahrhundert. Untersuchungen zu Verfassung, Wirtschaftsgefüge und Sozialstruktur. 2 Bde. Basel; Frankfurt a/M., 1988. Bd. 1. S. 141.
- <sup>16</sup> Коллегия IX (позднее коллегия XIII) – одна из трех так называемых тайных палат (Geheime Stuben), органов городского самоуправления, образовавшихся в Страсбурге в XV в. Коллегия IX, так же как и коллегия XV и коллегия XXI, ограничивала власть городского совета, постепенно перенимая у него часть функций. Так, коллегия IX руководила внешней политикой Страсбурга (*примеч. пер.*).
- <sup>17</sup> О нем см. примеч. 12.
- <sup>18</sup> AM Str. II, 40,2.
- <sup>19</sup> См.: *Bader K.S.* “Wisse von ime nit anders denn liebs und guets”. Zur Herkunft und Geschichte einer Abbitte-Formel // Ders. Schriften zur Rechtsgeschichte. Bd. 2. Sigmaringen, 1984. S. 314–323.
- <sup>20</sup> О подобном контроле над женскими общинами см. статью С. Клапп в этом номере альманаха “Одиссей” (особ. примеч. 76) (*примеч. пер.*).
- <sup>21</sup> См. выше, примеч. 5.
- <sup>22</sup> Ср.: AM Str. II, 40/2.
- <sup>23</sup> “Item er hat auch geseit, das ime die Wißbrötlerin und die von Hohenstein sunderlich geseit habent von dem vistiren, das in dem vorge(annten) closter geschehen sie, und wie der provincial ieglich froue sunderlich hab in einer stube gevisitirt, darin nieman gedörfte kommen, die wile di dar inne was” // Ibid.
- <sup>24</sup> “Lieber vetter, ich hab in der stuben hinder dem ofen den provincial und ein fraue liplich und unzimlich miteinander gesehen leben, das mir sere in bildet, das ich wolt, das ich es nie gesehen het, wann ich des glichen nie me gesehen han und wuste auch nit, das man also dete. Da fragete her Dietsche ire gespielen, ob das also wer, da sprachen sie ‚jo‘” // Ibid.
- <sup>25</sup> AM Str. II, 40/10.
- <sup>26</sup> “Do er sin snurwerg wolte triben, wer gab im do urloub, herin zu gende?” // AM Str. II, 40/2.
- <sup>27</sup> “Do kement zu Sant Claren fur den provincial sehs alte erber hern von den barfüßen und knuweten fur den provincial barhoupt und betent in, das er den frowen gnedig were, die liesse er wol uff ein gantze stund vor ime knuwen, das er sie erhören wollte” // Ibid.
- <sup>28</sup> Ibid.
- <sup>29</sup> “...das sie der vetter mensch kranckheit geöffent und vurbracht het” // Ibid.
- <sup>30</sup> “So uch menschlich kranckheit bestudt, so soltent ir sie anderswo suchen und triben, dann vor uns oder in unserm closter, wann wir sint uch belyolhen, das ir uns predigen, messelesen, bichte hören und andern Gottesdienst tun soltent, und wissent wol, das wir das an unser vetter und muter huser von unsern frauen und mutern nit gesehen hant, wann wir zu jung her in komen sint, und was wir böses können, das müßten wir von uch lernen” // Ibid.
- <sup>31</sup> См. выше: францисканцы “боялись, что у этого лица (т.е. госпожи фон Хоэнштайн) были некие друзья” (*примеч. пер.*).
- <sup>32</sup> ÜB Str. V. Nr. 468.
- <sup>33</sup> ÜB Strassburg Bd. V. I. Nr. 468.

*А.Ю. Серегина*

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

УДК 94(4)“1492/1914”

В статье рассматривается деятельность Луисы де Карвахаль-и-Мендосы – испанской католички, в рамках английского католического сообщества начала XVII в. Показано, что эта деятельность выходила за рамки предписанных женщинам ролей в религиозной сфере и включала в себя обращения протестантов, публичные проповеди и диспуты о вере. Тем не менее Луиса де Карвахаль попала в Англию с помощью клириков – английских иезуитов. Будучи испанской аристократкой, она выступала в качестве посредника между Испанией и английскими католиками в различных сферах, а благодаря своим связям она могла использовать возможности, не всегда доступные английским иезуитам. При этом ее статус женщины и знатной испанки защищал ее от преследований, каким неминуемо подверглись бы священники-англичане на ее месте. Автор приходит к выводу, что другие аспекты ее деятельности – помощь священникам, вывоз реликвий, обращения протестантов и даже диспуты с ними – прекрасно вписываются в контекст действий других женщин-католичек в Англии и не являются столь уникальными, как это принято считать.

*Ключевые слова:* Луиса де Карвахаль, социальная история религии, английские католики, миссионерство, женское монашество, гендерная история.

*Key words:* Luisa de Carvajal, social history of religion, English Catholics, missionary work, female monasticism, gender history.

Реформаторы церкви XVI столетия – католики и протестанты – в своих полемических и/или наставительных произведениях описывали идеальное устройство христианского общества, непосредственно или через критику реальных или приписываемых оппоненту несовершенств. В идеальном обществе каждый человек находился на своем месте, определенном его социальным и гендерным статусом. Женщинам – в католических сочинениях – отводились роли монахинь, молящихся за грехи мира, от которого они были отделены строгим правилом затвора, или же жен и матерей, воспитывавших домочадцев в духе благочестия. И те, и другие должны были находиться под постоянным руководством

наставников-мужчин – клириков. Любые случаи гендерной инверсии и попытки женщин претендовать на не полагающуюся их полу власть резко осуждались<sup>1</sup>.

Тексты подобного рода оказали большое влияние не только на современников, но и на последующие поколения историков. Даже после того как женщины стали предметом исторических исследований, ученые долгое время предпочитали рассматривать эпоху Католической реформы лишь в контексте усиления контроля над обществом вообще и женщинами в частности, вызванного пристальным вниманием реформаторов к сфере сексуальности. Ведь женщинам, избравшим монашество, в пост-Тридентскую эпоху навязывалось правило затвора, ограничивавшее контакты обительниц монастырей с внешним миром и, следовательно, образовательную и благотворительную деятельность женских монашеских орденов, а любые шаги мирянок в сфере религии постоянно контролировалась духовенством. Соответственно женская активность в религиозной сфере постоянно противопоставлялась мужскому контролю. Несмотря на то что исследования последних десятилетий отошли от этой жесткой схемы и значительно расширили наши представления об активной деятельности женщин, монахинь и мирянок, в сфере религии и политики<sup>2</sup>, она и сейчас зачастую описывается в терминах конфликта: давления мужчин и более или менее успешных попыток женщин ими манипулировать.

Но не слишком ли ограничивает угол зрения исследователей логика противостояния? Стоит задаться вопросом о том, в какой степени модель описания идеального общества, заданная параметрами жанра – полемики и/или наставления, – использовалась самими авторами этих сочинений в их социальной практике, а именно во взаимодействии клириков-реформаторов с женщинами, которых стоило бы назвать не столько помощницами, сколько сотрудницами; и насколько женская активность в религиозной сфере и даже вторжения в области жизни, традиционно считавшиеся мужскими и никак не вписывавшиеся в образ смиренной благочестивой прихожанки/монахини – например, религиозное образование и миссионерская деятельность, – осуществлялись не столько вопреки давлению духовенства, сколько при его полном одобрении, поскольку были необходимы христианской общине.

В статье рассматривается деятельность Луисы де Карвахаль – визионерки, поэтессы, автора религиозных текстов и посланий и даже проповедника католического учения в сердце протестантской Англии начала XVII в. – Лондоне<sup>3</sup>. Конечно, Луиса де Карва-

халь была личностью неординарной по любым меркам, однако этот экстремальный пример заставляет исследователя задуматься о границах допустимого применительно к поведению женщин в религиозной сфере, о том, как эти границы определяются в текстах и в социальной практике. Выявляемые в ходе исследования аспекты религиозной жизни женщин раннего Нового времени не вписываются в часто воспроизводимую исследователями модель доминирования мужчин-клириков в религиозной сфере и сопротивления им (порой успешного) женщин и в свою очередь вызывают вопрос о степени распространенности подобного “аномального” поведения.

Деятельность Луисы де Карвахаль в рамках английской католической общины *кажется* почти вызывающей: помимо распространения католической литературы, помощи священникам и бедствующим католикам (что могло считаться “женскими занятиями”) она претендовала и на роль миссионера и полемиста – мужские роли, при том что все это происходило в чужой стране. Однако для того, чтобы понять, насколько уникальными были ее поступки, насколько важны они были для английской католической общины и насколько приемлемыми или неприемлемыми они могли видаться ее окружению, необходимо, во-первых, обратиться к “испанскому” периоду жизни Луисы (ведь именно тогда сформировались принципы и приоритеты ее религиозной жизни) и, во-вторых, подробно проанализировать как саму ее деятельность в Англии, так и степень поддержки и одобрения/неодобрения, с которыми она сталкивалась.

Луиса де Карвахаль-и-Мендоса родилась в городке Харайсехо (провинция Эстремадура) 2 января 1566 г. и была единственной дочерью в семье из шести детей. По рождению Луиса принадлежала к аристократии, а родственные узы связывали ее со многими представителями светской и духовной элиты Испании. Дед Луисы по отцу Гуттиере Варгас де Карвахаль (1506–1559) был вторым сыном Франсиско де Варгаса, главы Совета Кастилии, и его супруги Инес де Карвахаль, принадлежавшей к богатой мадридской семье. Юноша последовал по стопам дяди, кардинала Хуана де Карвахала (1400–1469), блестяще образованного богослова и папского дипломата. Как и дядя, Гуттиере Варгас де Карвахаль стал епископом Пласенсии. Однако юность будущего епископа, а поначалу каноника Пласенсии, была бурной. Молодой клирик вступил в связь с сестрой другого каноника-аристократа, Марией де Мендоса. Плодом этой любовной связи и стал отец Луисы. Позднее епископ изменил свой образ жизни и стал одним

из “столпов” церковной реформы в Испании. Он был одним из членов испанской делегации на Тридентском соборе в 50-х годах XVI в., и к этому периоду относится его знакомство с иезуитами Диего Лайнесом и Франсиско де Борха, сыгравшее большую роль в жизни его самого и его семьи. Вернувшись в Испанию, епископ пригласил иезуитов в свой диоцез и способствовал основанию их коллегии в Харайсехо, а также реформировал свою епархию в соответствии с требованиями Тридентского собора<sup>4</sup>.

Отец Луисы, Франсиско де Карвахаль (1523–1572), заботами отца получил хорошее образование. В 1546 г. королевским указом он получил статус законнорожденного, а в 1559 г., незадолго до своей смерти, епископ официально признал его своим сыном. Благодаря этому Франсиско де Карвахаль стал одним из богатейших женихов страны и оказался в состоянии претендовать на руку весьма знатной девушки. Мать Луисы, Мария де Мендоса-и-Чакон, принадлежала к высшему кругу испанской аристократии. Ее отцом был Хуан Уртадо де Мендоса, граф Монтеагудо и сеньор де Альмасан, а матерью – Луиса де Чакон и Фахардо<sup>5</sup>.

В семье помимо Луисы было еще пятеро сыновей, из которых лишь один Альфонсо достиг совершеннолетия. Около 1570 г. семья сеньора де Карвахаль перебралась в Леон, и там в шестилетнем возрасте (1572 г.) Луиса осиротела, когда родители разом умерли от лихорадки. На протяжении последующих четырех лет воспитанием девочки занималась сестра ее бабки по материнской линии Мария де Чакон-и-Гевара, что еще больше приблизило Луису к центру политической власти в Испании. Муж Марии де Чакон, Фернандо де Сандоваль и Рохас, был членом Королевского совета, а их сын Бернардо де Сандоваль-и-Рохас (1546–1618), впоследствии оказывавший покровительство Луисе де Карвахаль, стал великим инквизитором Испании и ее примасом – кардиналом-епископом Толедским. Сама Мария Чакон также была дамой влиятельной: она входила в состав свиты королевы Анны Австрийской, жены Филиппа II, а с 1570 г. стала гувернанткой королевских детей<sup>6</sup>. Луиса жила в королевском монастыре босоногих кармелиток в Мадриде, основанном Филиппом II для своей сестры Хуаны<sup>7</sup>, а подругами ее игр были дочери короля Филиппа II инфанты Изабелла (Исабель) и Екатерина (Каталина)<sup>8</sup>. Этот период жизни способствовал формированию связей, которые впоследствии помогли Луисе обрести большое политическое влияние. Однако он вскоре закончился со смертью Марии Чакон (1576 г.)<sup>9</sup>. Новым опекуном стал дядя девочки (брат ее матери) Франсиско Уртадо де Мендоса, маркиз де Альмасан,

бывший посол испанского короля при дворе императора Рудольфа II, вернувшийся в 1576 г. в Мадрид<sup>10</sup>. Семья маркиза отличалась благочестием и поддерживала тесные связи с иезуитами<sup>11</sup>, что впоследствии сыграло большую роль в судьбе Луисы. Поначалу, впрочем, маркиз не занимался делами своей подопечной: в 1576–1579 гг. он был членом Королевского совета, и государственные дела удерживали его в Мадриде. Луиса же отправилась в родовое поместье в Альмасане вместе с супругой маркиза Марией де Карденас-и-Веласко и их детьми. Стараниями маркизы Луиса получила хорошее образование (включавшее знание латыни) и воспитание.

Отличалась она и благочестием, которое привлекло внимание маркиза де Альмасан, после того как он назначенный вице-королем Наварры перевез свою семью в Памплону<sup>12</sup>. Маркиз принялся сам наставлять Луису и приучил к умерщвлению плоти. Несколько раз в неделю ее секли две служанки по распоряжению дяди; девушку при этом привязывали к столбу или заставляли преклонять колени, а иногда наступали ей ногами на грудь<sup>13</sup>.

Практики, связанные с умерщвлением плоти, были давно известны благочестивым христианам. Ношение власяницы и бичевание должны были способствовать борьбе с соблазнами плоти; они, кроме того, помогали разделить страдания Христа через телесные мучения, представляли собой своего рода “мученичество благочестия”. В XVI–XVII вв. такие аскетические практики были распространены не только среди духовных лиц (и прежде всего монахов и монахинь), но и среди мирян. Широко применялись они и в Испании. И именно поэтому духовные наставники, особенно иезуиты, призывали мирян к умеренности и предостерегали от превращения умерщвления плоти в саморазрушение. Считалось недопустимым также, чтобы мужчины имели отношение к подобным практикам женщин, монахинь или мирянок<sup>14</sup>.

Но даже и при распространенности такого вида аскезы в Испании то, что происходило в доме маркиза де Альмасан, выходило за пределы допустимого. Дама из свиты Луисы, ставшая ее ближайшей подругой и сподвижницей, Инес де ла Асунсьон в своих показаниях<sup>15</sup> говорила, что истязания, которым подверглась Луиса, “превосходили все разумные пределы”<sup>16</sup>. Сам маркиз настаивал на том, чтобы Луиса скрывала регулярные бичевания от его жены и дочерей, что косвенно свидетельствовало о конфликте, вызванном крайним аскетизмом главы семьи<sup>17</sup>. Пережитый в отрочестве и юности опыт аскезы, несомненно, оказал большое

воздействие на религиозную жизнь Луисы, однако исследователи расходятся между собой в том, каким именно стало это воздействие. Автор последней биографии Луисы де Карвахаль Глин Редворт склонен считать подобные действия опасно близкими к сексуальным извращениям, в частности к вуайеризму: Луиса отправлялась к месту истязаний ночью и полуобнаженной, что заставляет ее биографа подозревать, что маркиз мог подглядывать за происходящим<sup>18</sup>. Однако углубляясь в область психологии, Редворт явно забывает, что ночные бичевания были своего рода “нормой” этого вида аскезы, ведь именно ночью плоть оказывалась наиболее слабой и подверженной самым сильным искушениям. Здесь рассказ Луисы отсылает к житиям святых, а не намекает на извращенные сексуальные вкусы ее дяди.

Полагают также, что этот детский опыт обусловил восприятие Луисой христианской жизни как страдания во имя Христа<sup>19</sup> и ее поиска мученической кончины, который в конце концов и привел ее в Англию<sup>20</sup>. Если с первым выводом относительно воздействия перенесенных девушкой страданий на ее жизнь трудно не согласиться, то вывод о том, что Луиса стремилась в Англию, чтобы обрести там мученический венец, требует существенных оговорок, о которых пойдет речь ниже.

В 1588 г. семья маркиза де Альмасан вернулась в Мадрид, так как ее глава был отозван Филиппом II в столицу и назначен главой Совета орденов<sup>21</sup>. В 1591 г. маркиз скончался<sup>22</sup>. Богатая наследница, Луиса еще при жизни дяди отказалась от мысли о браке, решив посвятить свою жизнь монашескому служению. Она забыла о нарядах и развлечениях, вела строгую жизнь, а в мадридском доме дяди ей выделили отдельные, скромно обставленные покои на верхнем этаже, что позволило Луисе свести общение с родственниками к минимуму<sup>23</sup>.

Но хотя Луиса и вела монашеский образ жизни, она категорически отказывалась отправиться в монастырь и принести обеты. Ее биограф Глин Редворт видит причину ее поведения в собственном ей индивидуализме и нежелании подчиняться строгому уставу, ограничивавшему жизнь членов общины, а также боязни, что монастырские стены помешают ей реализовать стремление к мученичеству<sup>24</sup>. Представляется, однако, что за нежеланием Луисы стать монахиней стояло желание действовать на более широкой сцене, нежели монашеская община, а ее представление о монашеском служении никоим образом не ограничивалось идеалом созерцательной жизни. Тридентский собор ввел правило строгого затвора, распространявшееся на все женские обители. Это пра-

вило сдерживало образовательную и благотворительную деятельность монахинь в миру<sup>25</sup>. Луиса не готова была смириться с такими ограничениями, поскольку избранный ею способ служения Христу подразумевал активную вовлеченность в мирские дела.

После смерти дяди Луисе, достигшей уже 25 лет, пришлось отстаивать свой выбор монашеской жизни “в миру”. Первым испытанием оказалось сопротивление родственников, видевших для девушки из рода Мендоса лишь два пути – замужество или монастырь. По крайней мере, именно так ситуация описывается биографами Луисы. Примечательно, однако, что она не просто добилась своей цели, но и получила поддержку со стороны главы семьи, показавшего, что представления испанцев о допустимых и недопустимых для женщины социальных ролях отличалось известной гибкостью. Ее кузен, молодой маркиз де Альмасан, воспользовавшись давними семейными связями с Обществом Иисуса, убедил отцов-иезуитов из мадридской коллегии, располагавшейся в небогатом квартале столицы (на улице Толедо), передать в распоряжение Луисы и небольшой группы женщин дом, примыкавший к зданию коллегии<sup>26</sup>.

Женщины ежедневно ходили к мессе в церковь иезуитов. Часть времени члены общины проводили в молитвах (включая и умственную молитву, на которую отводился час в день, а также молитвы розария), читали Писание и благочестивые наставления – труды св. Бернарда и св. Бонавентуры, а также св. Августина – и ежедневно “вопрошали совесть” о совершенных грехах<sup>27</sup>. Все это роднит основанную Луисой общину с *beaterios* – общинами, собиравшимися вокруг благочестивых мирянок, которые, по сути, ведя монашеский образ жизни, отказывались подчиниться правилу затвора и потому не приносили монашеские обеты<sup>28</sup>. Но различий оказывается куда больше. Во-первых, в отличие от испанских *beat*, как правило, имевших репутацию визионерок, видения не играли большой роли в жизни общины Луисы де Карвахаль. Сама она, впрочем, говорила о видениях, однако делала это весьма осторожно и никогда не заходила дальше утверждения о том, что ощущала присутствие Христа в гостии во время мессы<sup>29</sup>. Во-вторых, жизнь мадридской общины не ограничивалась молитвами и медитациями, в отличие от *beaterios*<sup>30</sup>. Луиса и ее сестры ухаживали за больными в мадридских госпиталях, причем этот уход не сводился к приготовлению угощений для них, как это часто делали набожные испанские дамы: Луиса де Карвахаль лично застилала постели в госпитале и чистила отхожие места<sup>31</sup>. Пациентками там были бедные женщины, многие из

которых являлись проститутками. В конце XVI–XVII в. в католической Европе было основано немало приютов, занимавшихся “исправлением” падших женщин. Основательницей вальядолидского приюта, одного из первых в Испании, была Магдалена де Сан-Херонимо, монахиня, пользовавшаяся большим влиянием в придворных кругах. Впоследствии она, будучи чем-то вроде духовной наставницы инфанты Изабеллы, отправится в Брюссель в свите правительницы и станет одним из главных адресатов писем Луисы, составленных уже в Лондоне<sup>32</sup>. Луиса, по всей видимости, давала пациенткам и наставления в вере и поощряла их обращаться за помощью и наставлением в ее дом, что воспринималось многими родственниками как нечто неподобающее девушке из рода Мендоса. Так что, живя на улице Толедо, она даже перестала пользоваться своим полным именем, называя себя “Луисой де Карвахаль” или просто “Луиса”<sup>33</sup>.

В отличие от беатерий община жила крайне скромно, средств не хватало, и порой Луиса с благословения своих духовников-иезуитов просила милостыню на пороге церкви св. Франциска – той самой, в которой был похоронен ее дед по отцу<sup>34</sup>. Более того, Луиса де Карвахаль не гнушалась и работой – она пряла золотую нить, зарабатывая тем самым на жизнь, да еще и сама ходила на рынок и готовила – немислимое поведение для испанской аристократки! Подобный образ жизни для женщины из рода Мендосы казался неприемлемым большинству ее родных и друзей, и Луисе постоянно приходилось испытывать давление родственников и некоторых капелланов, пытавшихся заставить ее принять более традиционный монашеский образ жизни. Но он же привлек к ней и почитателей – точнее, почитательниц – членов ордена иезуитов и дам из знатных семейств, среди которых она пользовалась репутацией святой женщины. В числе почитательниц, регулярно посещавших скромный дом Луисы, были ее кузина Исабель де Мендоса, маркиза де Карасена, Альдонса де Сунига, дочь графа де Миранды (будущая настоятельница мадридского монастыря Воплощения), а также Виттория Колонна, вдовствующая герцогиня Медина де Риосоко, и две ее дочери – Анна и Феличе Энрикес де Кабрера<sup>35</sup>. Приглашали ее и к королеве Марианне (супруге Филиппа III), а также к инфанте Изабелле. Позднее, в Англии, помощь этих женщин Луисе окажется неоценимой.

Сопrotивление Луисы де Карвахаль попыткам навязать ей путь затвора подпитывалось тем обстоятельством, что она была весьма состоятельной дамой: по завещанию отца, в том случае, если Луиса не становилась монахиней, ей должно было достаться

19 тыс. дукатов и значительно меньшая сумма – 2 тыс. дукатов – в качестве вступительного взноса в монастырь, если бы она избрала такой путь<sup>36</sup>.

Луиса с раннего детства находилась под влиянием иезуитов и даже собиралась строить жизнь своей небольшой общины по образцу ордена иезуитов (хотя в Испании ей и не удалось реализовать свой идеал активного служения), однако это не мешало ей манипулировать своими духовниками-иезуитами. На протяжении 90-х годов XVI в. Луиса де Карвахаль принесла несколько обетов – бедности (1593 г.), подчинения своим духовным наставникам (1595 г.), стремления к большему совершенству (1598 г.)<sup>37</sup> и, наконец, обет стремления к мученичеству (1598 г.). О последнем пойдет речь ниже; первые же два, казалось бы, ставили Луису в подчиненное положение по отношению к наставникам-иезуитам. Но только на первый взгляд – женщина из семьи Мендоса без колебаний обращалась к другому наставнику, если советы предшествовавшего расходились с ее собственными пожеланиями. Так, например, в 1596 г. Хуана де Сигуэнсу, не одобрявшего ее образ жизни и пытавшегося убедить ее принять монашеский обет в ордене, соблюдавшем правило затвора, сменил Гаспар де Педроса. Последний поддерживал Луису в ее начинаниях. Он также разрешил ей частое причащение – сначала еженедельное, а потом и ежедневное<sup>38</sup>. Подобная практика была редкостью для мирян; поневоле возникает впечатление, что Луиса пыталась уподобиться клирикам.

А обет бедности и вовсе “превратил” иезуитов в сторонников Луисы. Отказавшись от всех мирских благ, она обещала передать ордену все свое имущество – после того как она его унаследует. Получение наследства было сопряжено с трудностями: Альфонсо де Карвахаль, брат Луисы, пытался оспорить завещание, ссылаясь на то, что его сестра фактически ведет жизнь монахини, и ей, следовательно, полагалось только 2 тыс. дукатов. Тяжба растянулась на много лет, и для того, чтобы заниматься судебными делами, Луисе и ее общине пришлось вслед за испанским двором перебраться в Вальядолид (куда перенес столицу король Филипп III). Переезд, так же как и помощь лучших адвокатов, была обеспечена иезуитами, в частности Антонио де Падильей. Луиса отправилась в Вальядолид в свите его сестры Луисы де Падилья-и-Акунья, графини де Санта Гадеа<sup>39</sup>. Там она разместилась в доме по соседству с английской коллегией св. Альбана, готовившей священников для Англии, и познакомилась с английскими иезуита-

ми<sup>40</sup>. Один из них, Майкл Уолпол, стал ее духовником и первым биографом<sup>41</sup>.

Англия и английские католики имели для Луисы особое значение. Она, Мендоса по матери, по рождению принадлежала к кругу политиков, так или иначе вовлеченных в английские дела. Посол Филиппа II в Лондоне и Париже Бернардино де Мендоса был ее дальним родственником, а многие из упомянутых выше родственников и/или друзей имели отношение к выработке внешнеполитического курса Испании. Так, например, друг дяди Луисы, маркиза де Альмасана, граф де Миранда, относился к числу противников мирного договора с Испанией, в особенности договора, не гарантировавшего окончания преследования английских католиков<sup>42</sup>. Луиса воспринимала Англию как место, где разворачивалось апокалиптическое сражение сил добра и зла, истинной веры и ереси. Еще будучи юной девушкой, она узнала историю мученической кончины первого английского иезуита Эдмунда Кэмпiona (первого иезуита, казненного в Лондоне в 1581 г.), и это повествование произвело на нее огромное впечатление<sup>43</sup>. В глазах Луисы Англия была землей мучеников за веру, уподоблявшихся первым христианам<sup>44</sup>.

Биографы Луисы расходятся между собой в том, почему Луиса оказалась в Англии. Анна Крус считает ее объектом манипуляций англичан-иезуитов, выманивших у богатой наследницы ее деньги, а затем отправивших ее в Англию, чтобы от нее избавиться. Она полагает, что автобиографическое сочинение, написанное Луисой в целях объяснения своего стремления к мученичеству (причины отъезда в Англию), было на самом деле составлено уже в Лондоне, чтобы оправдать уже предпринятые ею шаги<sup>45</sup>. Глин Редворт не склонен считать Луису жертвой махинаций и не согласен с вышеприведенной датировкой, относя рукопись к началу XVII в. – периоду, когда Луиса ожидала разрешения на свой отъезд в Англию. Он полагает, что травматический детский опыт Луисы трансформировался в почти болезненное стремление к крайней форме страдания за Христа и умерщвления плоти, т.е. мученичеству, и объясняет ее желание отправиться в Англию именно тем, что там она рассчитывала достичь мученического венца<sup>46</sup>.

Мне представляется, что объяснения Луисы вне зависимости от того, были ли они даны заранее или же *post factum*, не стоит воспринимать буквально. Скорее, они были призваны представить ее поступки в приемлемом для ее покровителей виде. Она, несомненно, почитала английских католических священников и иезуитов и вполне могла воспринимать их как “живых святых”;

именно так к ним относились многие католики на родине – ведь миссионеры были готовы умереть за веру в любой момент, само их пребывание в Англии являлось смертным приговором<sup>47</sup>. Однако Луиса стремилась не столько к мученическому венцу, сколько к жизни миссионера.

Созданные ею женские общины (в Мадриде и позднее в Лондоне) своим уставом копировали положения устава иезуитов. Особенно отчетливо это проявляется в уставе лондонской общины, основанной Луисой в 1606 г. Члены лондонской общины, в самом названии которой: “Общество царственной Девы Марии” – присутствует параллель Обществу Иисуса, практиковали умственную молитву и ежедневное вопрошание совести, что явно указывает на влияние ордена иезуитов. Более того, в лондонском уставе Луиса добавила к трем обетам (апостольской бедности, подчинения и целомудрия) и обет абсолютного подчинения папе, а жизнь женщин не была только созерцательной<sup>48</sup> (подробнее см. ниже). В поступках Луисы усматривается отчетливое стремление стать настоящим проповедником-миссионером, подобно отцам-иезуитам.

В Испании Луисе удалось лишь отчасти реализовать свой идеал религиозной жизни, при этом ее постоянно убеждали либо вернуться домой, либо стать монахиней. Она отдавала себе отчет и в том, что после получения наследства и, соответственно, передачи состояния отцам-иезуитам у нее исчезнет главное орудие, при помощи которого она могла отстаивать свою независимость.

Переезд в Англию мог стать для нее освобождением. Еще живя в Вальядолиде, Луиса установила первые контакты с англичанками. В июле 1602 г. ее община предложила гостеприимство пятерым англичанкам, направлявшимся из Сент-Омера в Лиссабон, чтобы принять постриг в бригеттинской обители. Не ограничившись этим, Луиса искала англичанкам покровительниц среди испанских дам, пользуясь своими родственными и дружескими связями. Они даже были приняты королевой Марианой, супругой Филиппа III<sup>49</sup>. Из этих контактов с англичанками Луиса вполне могла составить себе представление о том, что в Англии женщины-католички пользовались большей свободой в религиозных делах. Ведь строгий контроль духовенства вряд ли был возможен в ситуации, когда относительно немногочисленные католические священники полностью зависели от своих патронов-мирян – в том, что касалось финансовой поддержки и даже просто выживания<sup>50</sup>.

Луиса в своей переписке и небольшом сочинении, объяснявшем решение уехать в Англию, говорила о желании муче-

ничества. Но она вряд ли могла бы заявить о своем стремлении стать миссионером-иезуитом. Эта роль отводилась мужчинам, и она это прекрасно осознавала. Мученичество же было открыто и для мужчины, и для женщины, поскольку сила выносить жесточайшие муки определялась божественной благодатью, трансформировавшей человека и преодолевавшей ограничения пола. В качестве мученицы Луиса могла “стать мужчиной”, а в качестве миссионера – нет.

Такой вывод кажется парадоксальным лишь на первый взгляд. Исследователи уже давно отметили, что католики второй половины XVI–XVII в. представляли своих святых как героев, а их благочестивые подвиги описывали в понятиях “героической добродетели”. Однако героические образы были в силу своего происхождения мужскими. Применение их к описанию – и осмыслению – женского благочестия и “героической добродетели” порождало проявление в жизнеописаниях благочестивых дам, и в особенности мучениц, отчетливых мужских черт. Мученичество описывалось не в гендерно-нейтральных понятиях, ведь оно подразумевало стойкость и относилось к сфере мужского поведения. Неслучайно в рассматриваемый период авторы часто подчеркивали, что мученики вели себя, как мужчины. Такие ремарки можно встретить и у католика Томаса Уортингтона в “Сообщении о шестнадцати мучениках” (*A Relation of Sixteen Martyrs, Douai, 1601*), в рассказе о казни Джона Ригби, который вел себя “по-мужски” [*manfully*], и у протестанта Джона Фокса в повествовании о казни Николаса Ридли и Хью Лэтимера, к которым был обращен призыв “быть мужчиной” (*play the man*)<sup>51</sup>.

Тем не менее мученичество предполагало пассивное принятие страданий. Активная деятельность в сфере религии считалась, по крайней мере в теории, прерогативой мужчин, и женщины, нарушавшие эту границу, избегали искушения писать об этом прямо. Самым ярким и наиболее известным примером подобной осторожности являются сочинения св. Тересы Авильской<sup>52</sup>. Луиса де Карвахаль следовала этому примеру, представляя аудитории приемлемый “мужской образ”<sup>53</sup>, хотя ее намерения явно были другими.

Очевидно, что незамужняя испанка-аристократка из семьи Мендоса вряд ли могла отправиться в Англию без разрешения короля и его советников. Такое разрешение и в самом деле было получено в конце 1604 г. Но поддержку Луисе де Карвахаль оказали отнюдь не родственники: они не одобряли ее планов<sup>54</sup>. Помощь Луисе оказали иезуиты, прежде всего англичане братья Уолполы.

Что стояло за их решением поддержать неслыханную и дерзкую авантюру?

Можно предположить, что Луиса просто “купила” их поддержку, передав английским иезуитам свои деньги (12 тыс. дукатов, остальное было выделено брату). Однако в принципе ничто не могло помешать иезуитам, взяв деньги, убедить ее остаться в Испании, в монастыре. Другой вариант ответа предложен биографом Луисы Глином Редвортом. По его мнению, английским иезуитам, критически относившимся к политике примирения Испании с Англией в начале XVII в., на руку было бы мученичество или на худой конец преследование знатной испанки в Лондоне. С другой стороны, знатная и влиятельная дама-патронесса могла повысить престиж ордена в Англии в пору серьезного внутреннего конфликта в среде английского католического духовенства<sup>55</sup>.

Предположение о мученичестве не выдерживает критики. И английские иезуиты, и сама Луиса прекрасно понимали то, что в 1607 г. высказал вслух Хуан де Сан-Агостин, капеллан испанского посла в Лондоне Педро де Суниги, по настоянию последнего: ни о каком преследовании женщины из рода Мендоса в Англии не может быть и речи, а самое худшее, что могло ее ожидать – высылка домой, в Испанию<sup>56</sup>.

Мне представляется, что можно предложить другое объяснение. Луисе де Карвахаль помогли попасть в Лондон потому, что она была нужна там. Майкл Уолпол впоследствии объяснял, что своим присутствием в Лондоне Луиса демонстрировала английским католикам пример святой жизни, давала им совет и наставления в благочестии, а также утешала страждущих<sup>57</sup>. Это изящное объяснение выглядит уклончивым: все приведенное могли делать (и успешно делали) католички-англичанки. Чтобы понять, зачем английским миссионерам была нужна именно Луиса, необходимо понять, чем же она, собственно, занималась в Лондоне и в чем заключается отличие ее действий от того, что делали для своей общины миряне-католики.

Приехав в Лондон в 1605 г., Луиса не знала ни слова по-английски, и первый год своего пребывания в Англии она потратила на изучение языка. Незнание языка существенно ограничивало ее возможную миссионерскую деятельность. Другим серьезным препятствием стал политический кризис, вызванный Пороховым заговором (ноябрь 1605 г.). Луиса де Карвахаль была переправлена в Англию иезуитами и с самого начала планировала жить в английской среде. Но глава иезуитов в Англии Генри Гарнет был вовлечен в заговор<sup>58</sup>, раскрытие которого повлекло за

собой преследование его самого и ближайшего окружения, включая патронесс Энн Вокс и Элинор Бруксби. Луиса, по всей видимости, сначала жила у них, но затем, после начавшихся арестов, ей пришлось отправиться в испанское посольство (в резиденцию посла Педро де Суниги), где она прожила до 1607 г.<sup>59</sup>

Когда волна гонений несколько спала, Луиса арендовала дом по соседству с посольством, в Барбикане. В нем разместилась она сама, еще шесть женщин-англичанок – члены ее общины<sup>60</sup>. Выше уже шла речь об ее уставе. Здесь же необходимо отметить те аспекты деятельности общины, которые требовали активного взаимодействия с миром. У английских католиков возможность жить монашеской жизнью или возможность просто удалиться в монастырь на время фактически отсутствовала, для этого нужно было покинуть страну<sup>61</sup>. Луиса же предоставляла женщинам такой шанс. Кроме того, она помогала тем, кто окончательно выбирал монашескую жизнь, перебраться из Англии в Испанские Нидерланды или в саму Испанию и найти покровителей, готовых обеспечить их пристанищем на время, требовавшееся для подготовки к принесению обетов. Так, Луиса помогла отправиться в Испанию дочери Эдварда Гейджа и сестре своего исповедника Маргарет Уолпол, а также Джойс и Джудит Смит<sup>62</sup>. Тут не последнюю роль играли связи Луисы среди дам-аристократок Испании. Графиня де Каstellар и графиня де Миранда, Ана Мария де Вергара (богатая вдова из Витории) и титулованные особы оказывали покровительство англичанкам, а также предоставляли и финансовую помощь Луисе в других видах ее деятельности<sup>63</sup>.

Луиса оказывала поддержку католическим священникам. Ее резиденции на северных окраинах Лондона (в Барбикане, Хайгейте и Спитлфилдсе) служили пристанищем миссионеров. Духовник Луисы Майкл Уолпол жил там постоянно (хотя периодически отправлялся в поездки по стране), другие пользовались ими как перевалочной базой<sup>64</sup>. Подобные приюты для священников создавали многие дворяне-католики. Так, некоторые резиденции виконтов Монтегю и членов их свиты, те, в которых хозяева бывали реже, порой превращались в настоящие убежища для священников, передвигавшихся по стране, своего рода безопасные укрытия. Таким убежищем стал в начале XVII в. Монтегю Хаус, предоставленный вдове первого виконта в пожизненное владение. Ее биограф Ричард Смит сообщал: “Она имела два прекрасных дома, один из которых стоял на южном берегу Темзы у Лондонского моста. Там, как только в царствование королевы Елизаветы начались преследования, она устроила приют для священников,

прибывающих в Англию и уезжающих оттуда, а также убежище для тех, кто жил в Лондоне; там постоянно находился один священник, совершавший таинства для тех католиков, которые туда стекались”<sup>65</sup>.

Другим укрытием служила лондонская резиденция внука и правнука леди Магдален на Друри-лейн в конце 1620-х–1630-е годы XVII в.<sup>66</sup>, а также дом джентльмена из свиты первого виконта, Джона Шелли, в Мейплдарэме (на границе Оксфордшира и Беркшира). Там последний предоставлял кров целой “коллегии священников”<sup>67</sup>. Таким образом, Луиса здесь следовала освященной временем местной традиции.

Луиса помогала и арестованным священникам. Хотя после заключения мира с Испанией в 1604 г. священников выпустили из английских тюрем, после 1606 г. в них появились новые арестанты – священники, отказывавшиеся принести введенную после Порохового заговора присягу на верность королю, поскольку ряд ее положений мог быть прочитан как признание некоторых пап в прошлом еретиками<sup>68</sup>.

Арестованным священникам нужны были средства, чтобы обеспечить себе сносные условия проживания – просторную комнату, приличное питание, возможность принимать посетителей. Английские тюрьмы того времени представляли собой феодальные держания, жаловавшиеся комендантам в ответ на их обязательство выдать королеве или другому представителю власти, светской или духовной, заключенного по их требованию. Содержание заключенных в тюрьме было средством извлечения дохода, поэтому за соответствующую плату тюрьму можно было превратить фактически в место, где католики встречали священников, присутствовали на мессе и причащались, получали наставления<sup>69</sup>. Деятельность Луисы обеспечивала им такую возможность. Испанское серебро покупало еду и одежду, а также возможность организации встреч католиков и даже проповедей<sup>70</sup>.

Луиса находилась рядом со священниками в самый трудный момент, когда они ожидали казни, поддерживая в них стойкость духа и напоминая, чего, собственно, ждет от них паства: мужественного принятия мученического конца. Перед казнью Джона Друри (1607 г.) она собрала в его камере католиков, которые вместе прослушали мессу, причастились, а потом разделили трапезу – явное напоминание о Тайной Вечере<sup>71</sup>. Подобным же образом Луиса повела себя и перед казнью Томаса Гарнета (1608 г.), первого мученика, вышедшего из стен иезуитской коллегии в Лувене, основанной на ее деньги, а также перед казнью Джона Робертса (1610 г.)<sup>72</sup>.

Луиса обеспечивала своих собратьев-католиков и мощами новых мучеников. Ведь в годы Реформации мощи святых были либо утрачены, либо спрятаны и вывезены из страны. Мощи новых мучеников отчасти восполняли эту утрату. Чтобы воспрепятствовать католикам в доступе к телам казненных священников, их, как правило, хоронили в общих могилах, глубоко под телами преступников. Но Луиса нанимала людей, которые ночами после казни откапывали тела и увозили их. Иногда ей удавалось подкупить палача (как это произошло в случае с телом Джона Роберта), и задача существенно упрощалась.

В своих посланиях Луиса описывала подобные экспедиции. Так, 30 мая 1612 г. собранная ею группа друзей и слуг (в основном из испанского посольства) извлекла из общей могилы тела священников Уильяма Скота и Ричарда Ньюпорта. Операция была рискованной хотя бы потому, что в это время года темнело поздно и рано рассветало, так что у заговорщиков оставалось всего несколько часов на то, чтобы выполнить работу. Выкопанные тела священников были завернуты в предоставленные Луисой льняные простыни и привезены в условленное место в седельных мешках (тела были расчленены при казни), а оттуда в карете – в ее дом. Там их встречала процессия клириков и мирян, мужчин и женщин, торжественно доставивших тела в капеллу и укрывших их дорогими покрывалами и цветами. Впоследствии тела казненных бальзамировались (в течение нескольких месяцев), а затем по частям вывозились из Англии на континент, как правило, при помощи сотрудников испанского посольства<sup>73</sup>.

Луиса де Карвахаль была самой известной, но отнюдь не единственной “охотницей за реликвиями”. В том же 1612 г., в декабре отряд джентльменов и слуг, посланный виконтом Монтегю в Тайберн, чтобы доставить тело священника Джона Олмонда, столкнулся с другой группой католиков, посланных Луисой, и дело дошло до выстрелов. Впрочем, победоносные испанцы не склонны были жаловаться: по словам Луисы де Карвахаль, причиной инцидента стала “ярость, происходившая от слишком большого почитания мученика”<sup>74</sup>.

Реликвиями служили и вещи казненных священников. Так, Луиса приобрела у палача кусок рубахи Томаса Гарнета, разрешила его на части и позднее посылала эти реликвии своим друзьям в Испанию<sup>75</sup>.

В свою очередь, в Англию контрабандой ввозились книги. Луиса видела главную задачу в том, чтобы наставлять в вере нестойких католиков, в силу обстоятельств не получавших элемен-

тарного религиозного образования, а также обращать еретиков. Для этого ей нужны были книги – новые сочинения испанских богословов, проникнутые идеями и принципами пост-тридентского благочестия (частое причащение, вопрошание совести верующего). Она постоянно писала иезуитам в Испанию, настаивая на издании новых переводов для Англии, справедливо указывая, что тем, кто может читать по-испански, элементарные наставления уже не нужны<sup>76</sup>.

Вышеперечисленные аспекты деятельности Луисы де Карвахаль в Лондоне могут, хотя и с натяжкой, считаться относящимися к “женским” задачам в сфере религии. Однако ее настойчивое стремление проповедовать католическое учение и обращать протестантов в свою веру выходило далеко за рамки допустимого. Порой ее действия оказывались по-настоящему вызывающими. Она, например, пошла дальше миссионеров-мужчин, осмелившись публично проповедовать на улицах Лондона. Рассказ об этом самой Луисы заслуживает того, чтобы привести его полностью. В июне 1608 г. она отправилась за покупками в сопровождении одной из англичанок из своей небольшой общины. Дальнейшие события описаны в ее послании главе английских иезуитов в Испании Джозефу Кресуэллу (письмо от 24 июня 1608 г.):

«... однажды, когда я пришла в лавку на Чипсайде и, как обычно, встала снаружи, у двери, мне случилось спросить молодого помощника, не католик ли он. Он ответил: “Нет, Боже сохрани!” А я на это сказала: “Да не попустит Господь, чтобы ты им не был, вот в чем дело”. Тогда к нам подошли хозяин и хозяйка лавки, еще один юноша и соседи-купцы, и последовал долгий разговор о религии. Они задали много вопросов о мессе, о священниках, об исповеди, но дольше всего (больше двух часов) мы говорили о том, является ли Римская церковь единственно истинной, является ли папа главой церкви и в самом ли деле ключи св. Петра были вверены им навсегда.

Одни слушали с удовольствием, другие – в ярости, настолько, что я почувствовала опасность, по крайней мере, ареста. Но я пренебрегла ею, ухватившись за возможность просветить их, насколько я могла. Ведь в простых вопросах веры существуют известные способы убеждения, которые каждый может использовать и при помощи которых можно вести войну с заблуждением. И хотя они [слушатели] поначалу могут и не принять этого, в конце концов эти истины остаются у них в памяти; о них размышляют, они открывают путь святому вдохновению, и исполняется божественное предначертание об их спасении или осуждении. Среди них многие даже не могут узнать, где есть священники, а среди мирян-католиков не многие готовы на такой риск без гарантированной выгоды. Торговцы Чипсайда превосходят остальных горожан в злобе, заблуж-

дении и ненависти к папе, а также по числу жителей и богатству. Это следует из того факта, что, когда я несколько раз говорила с другими о том же самом, они всегда принимали мои речи благосклонно.

Хозяйка лавки старалась разжечь гнев во всех присутствовавших, как и другой юноша, исчадь ада, юный годами, но исполненный злобы. Женщина произнесла: какой позор, что они позволяют мне говорить и что я, несомненно, римский священник, переодетый женщиной, чтобы лучше убеждать людей перейти в мою религию. Господь позволил мне в тот день говорить по-английски лучше, чем когда-либо с моего приезда в Англию. Они думали, что я шотландка, судя по тому, как я говорю, и потому что я выказывала любовь к королю. Один из стариков подошел ко мне и спросил, разве не мудр был Яков, не позволив всему королевству пребывать в заблуждении. Я ответила, что это деяние не короля, который еще младенцем лишился своей святой матери-католички и оказался во власти пуритан, но что теперь у них правитель истинный и законный по сравнению с королевой Елизаветой. Мы обсудили это в нескольких словах и вновь вернулись к вопросам об истинной религии»<sup>77</sup>.

Вызывающее поведение Луисы вызвало не слишком резкую реакцию властей. Она была арестована, но отпущена уже на следующее утро: мировой судья сэр Томас Беннет проинформировал о произошедшем лично лорда-канцлера сэра Роберта Сесила. Тот не пожелал портить отношений с Испанией, удерживая под арестом представительницу семьи Мендоса.

Внимание привлекает целый ряд аспектов данного эпизода. Во-первых, речь идет не только о публичной проповеди или рассказе о положениях католического вероучения, но о диспуте. Слушатели Луисы (или, по крайней мере, их часть) не оставались пассивными, они задавали вопросы и явно высказывали свое несогласие с ее словами; их доводы приходилось парировать. Защищать веру при помощи слова, произнесенного или написанного, было уделом мужчин, причем не всех, а тех, кто имел богословское образование. Диспутами о вере прославились в эпоху религиозных конфликтов иезуиты<sup>78</sup>. Луиса, несомненно, знала о том, как почитавшийся ею как святой иезуит Эдмунд Кэмптон участвовал в дебатах о вере с протестантскими проповедниками в Тауэре после своего ареста в 1581 г.<sup>79</sup>

Стоит отметить, что и адресовано послание Луисы было именно иезуиту – отцу Кресуэллу. И не без причины, вероятно, любой другой адресат в Испании счел бы ее действия дерзким выходом за рамки приемлемого женского поведения. Сама Луиса также знала, что уподобляется мужчине: она отметила слова женщины-протестантки, которая сочла ее переодетым мужчиной-

священником. Однако в Англии начала XVII в. подобная ситуация все же могла иметь место. Согласно закону, арестованных за отказ присутствовать на протестантских церковных службах католиков-мирян, и мужчин, и женщин, могли обязать участвовать в дебатах о вере с проповедниками-протестантами. Порой женщины отказывались от участия в них, ссылаясь на невежество, а иногда и принимали вызов. Так, леди Урсула Бабторп полемизировала с проповедниками-пуританами<sup>80</sup>. А поскольку женщин могли заставить отстаивать свою веру словом, мужчины-католики, как миряне, так и миссионеры, стремились снабдить их аргументами. Об этом свидетельствует стремление обучать девочек-дворянок латыни, ведь именно на этом языке было составлено большинство пособий по полемическому богословию, а также и подготовка предназначенных для них катехизисов и справочников, содержащих соответствующий материал. В 1597 г. виконт Монтегю, ожидая ареста, составил катехизис для своей старшей дочери Мэри. Значительная доля текста в нем была отведена разъяснению католической позиции по всем спорным богословским вопросам и рекомендациям, как девочке следует противостоять попыткам обратить себя в протестантскую веру. А сэр Томас Трешэм, которому, как и виконту Монтегю, пришлось отстаивать свою веру в ходе диспута с протестантскими проповедниками, составил в 1604–1605 гг. своего рода “энциклопедию”, справочник по полемическому богословию, содержащий подборки цитат из Библии и отцов церкви по всем спорным вопросам. Этот справочник стал его свадебным подарком дочери Мэри (леди Браденелл)<sup>81</sup>.

Таким образом, приобретение женщинами знаний в области богословия, дававшее им возможность спорить о вере, не только не подавлялось, но, напротив, приветствовалось английским католическим сообществом. Примечательно и то, что главный оппонент Луисы в данном эпизоде – тоже женщина, хозяйка лавки. Эту деталь можно толковать как свидетельство способности женщин вести между собой богословские споры; подобное толкование не кажется слишком надуманным на фоне сообщений других источников, в частности хроник английских женских монастырей. Так, хроника конвента св. Моники (Лувен) повествует о том, как леди Элинор Джернингэм (урожденная Филпот) путем убеждения обратила в католичество образованную даму-пуританку<sup>82</sup>. В таких случаях в ход явно шли не рассказы о чудесах, а тексты Писания и аргументы богословов. Леди Элизабет Клиффорд (Таймелби) “предалась чтению Писания, чтобы иметь возможность убедительнее опровергать доводы противоположной стороны. Ведь об-

наруживая заблуждения еретиков как в отношении благой жизни, так и в отношении их мнений, она спорила с приходскими священниками и красноречиво говорила в защиту католиков”<sup>83</sup>.

Возможно и иное истолкование: упоминание женщины в качестве оппонента есть часть риторической стратегии Луисы де Карвахаль: рассказ о победе над мужчиной в диспуте мог быть воспринят негативно.

Необходимо отметить также и рассуждения Луисы о короле Якове I, демонстрирующие ее способность ориентироваться в английской политике. Намек на пуритан, которых король терпеть не мог, и подчеркивание законности его прав на престол показывают, что Луиса явно желала оградить себя и своих спутниц от обвинения в измене. Это особенно важно в контексте уже развернувшейся в то время полемики относительно власти государей и права папы смещать еретиков с престола. Говоря о своем признании прав Якова I на английский престол, Луиса дистанцировалась от тех католических авторов, которые обосновывали ограничение власти монархов. Подобная осторожность указывает на нежелание иметь слишком серьезные неприятности – такие, что грозили бы смертью, а отнюдь не на стремление к мученичеству<sup>84</sup>.

И наконец, приведенный отрывок свидетельствует о том, что Луиса пыталась проповедовать католическое учение и обращать протестантов не однажды (вспомним ее слова о других, более восприимчивых слушателях!). Подтверждения такому выводу находятся в других документах. В письмах Луисы и собранных после ее смерти свидетельствах современников говорится как минимум о нескольких обращениях протестантов, как женщин, так и мужчин, в том числе слуги и даже одного проповедника-протестанта, который впоследствии покинул Англию и стал бенедиктинцем<sup>85</sup>. Все эти рассказы не кажутся ни невероятными, ни даже необычными, если соотнести их с другими историями об обращениях, совершенных католичками-англичанками примерно в это же время. Об обращениях среди слуг и домочадцев упоминают биографы (капелланы-иезуиты!) Энн Ховард (Дейкр), графини Эрендел и Дороти Лаусон<sup>86</sup>.

Правда, Луиса отчетливо осознавала, что в данном случае вторгается на запретную территорию – теоретически обращение было уделом священников, поэтому обычно упоминала свою помощь при обращении<sup>87</sup>. Об этом же говорил и автор первой печатной биографии Луисы францисканец Луис Муньос. Пересказывая приведенный выше эпизод, он почувствовал необходимость защитить свою “героиню” от обвинений в не приличествующем

женщине поведении и объяснял, что ее деятельность сводилась к вполне допустимой для женщин помощи наставникам. Он оговаривал также и особые ситуации, когда, как в современной ему Англии, католические священники не могут проповедовать публично; тогда на помощь им могут прийти “святые женщины” (*mugeres santas*)<sup>88</sup>.

Проповедовала она и в тюрьмах во время своего первого (1608 г.) и второго (1613 г.) арестов. По ее собственным словам, “находясь в тюрьме, я говорила о религии больше, чем вне ее, с тюремщиками и чиновниками, друзьями, которых, с моего позволения, они приводили говорить со мной. И они хорошо слушали. А я не желала упустить шанс, вспоминая слова святого апостола, сказавшего, что слово Господа не связано”<sup>89</sup>.

Активная деятельность Луисы обращала на себя пристальное внимание английских властей, но статус знатной иностранки и невидимое, но вполне осязаемое покровительство испанской короны, позволяли ей оставаться безнаказанной до 1613 г. Тогда против нее объединились два фактора: во-первых, новый архиепископ Кентерберийский Джордж Эббот был решительно настроен на борьбу с католическим неконформизмом<sup>90</sup>. Во-вторых, именно в это время публикация трактата испанского иезуита Франсиско Суареса, обосновывавшего право римского понтифика при определенных условиях смещать монархов с престола (и тем самым полемизировавшего с сочинением самого короля)<sup>91</sup>, вызвала гнев Якова I, обращенный против испанцев, католиков и покровителей иезуитов. В результате Луиса и ее спутницы были арестованы. Ее арест спровоцировал дипломатический кризис, так как в дело немедленно вмешался испанский посол Гондомар<sup>92</sup>, потребовавший ее освобождения. Супруги послов Испании и Нидерландов – Констанса де Акунья-и-Лампре (жена графа Гондомара) и Ана Мария де Камудио (дама свиты инфанты Изабеллы и жена ее посла в Лондоне Фердинанда де Буашота<sup>93</sup>) – провели все три дня, что Луиса находилась под арестом, вместе с ней в тюрьме, выполняя роль дуэний при испанской грандессе. Гондомар, который сам порой был не в восторге от присутствия Луисы в Лондоне, отказался принять требование Тайного совета и немедленно отправить Луису в Испанию, заявив, что тогда покинет страну вместе с ней. В результате она была освобождена под ответственность посла и помещена под его надзор<sup>94</sup>. Карета жены Гондомара доньи Констансы в сопровождении карет всех католических послов, а также английских католиков проехала, по словам присутствовавшего там капеллана испанского посольства Диего де Ла Фуэнте,

“перед воротами королевского дворца и по всем главным и многолюдным улицам Лондона”, превратив тем самым освобождение Луисы в триумф<sup>95</sup>. Он, впрочем, оказался недолгим, так как в начале января 1614 г. она умерла от болезни сердца (приступ был, вероятно, спровоцирован стрессом от ареста).

Луиса де Карвахаль во многих отношениях экстраординарна – как поэтесса и автор духовных наставлений и автобиографии и как религиозный лидер. Однако многие аспекты ее деятельности в Лондоне находят параллели в деятельности других женщин, которые помогали священникам (предоставляли им убежище, финансировали деятельность миссии и обеспечивали передвижение по стране), наставляли детей и домочадцев (мужчин и женщин) в вере и обращали в нее протестантов. Такая деятельность выходила далеко за рамки подчинения мужчинам-клирикам, предписанного Тридентским идеалом. Однако в условиях преследований, когда священники зачастую оказывались недоступными, а мужчина-глава семьи склонялся к конформизму, чтобы сохранить статус и имущество семьи, зачастую именно женщины обеспечивали выживание католиков как конфессиональной группы, а также и способствовали распространению в Англии идеалов пост-тридентского благочестия<sup>96</sup>. Ведь хотя в теории на женщин также распространялись карательные законы, на практике они были в большей степени защищены от преследований. Казни женщин не были популярны у толпы. Более того, карая женщину, власти расписывались в собственном бессилии, неспособности сохранить “правильный” общественный порядок: нарушая закон или вовсе отвергая его справедливость, она бросала вызов патриархальной власти мужа и государя. Поэтому из 35 мирян, казненных в годы правления Елизаветы I (в 1577–1603 гг.), женщин было всего три, а при Якове I не казнили ни одной католички<sup>97</sup>.

Вряд ли стоит удивляться тому, что женская активность в области религии не только не встречала большого сопротивления духовенства, но, напротив, поощрялась и даже предписывалась в качестве модели, что явствует из биографий женщин-католичек XVII в. в Англии (виконтессы Монтегю и графини Эрендел, а также Дороти Лаусон и Элизабет Кэри)<sup>98</sup>, а также фиксировалось в женских монастырских хрониках<sup>99</sup> и других документах.

В Англии Луиса, во многом следуя примеру англичанок-католичек, наконец добилась того, к чему стремилась всю жизнь: активного религиозного служения в миру. При этом сфере публичного принадлежали не только проповедь в сердце Лондона, но и все остальные ее действия (организация монастыря, убежища

для священников и поиска мощей мучеников, наставления в вере), которые хотя и совершались в стенах ее дома, имели значение для всего католического сообщества. Ведь в Англии XVI – начала XVII в. частное пространство – дома католиков – трансформировалось, приобретая функции пространства публичного. Теперь католические дома стали заместителями приходов: сюда благодаря усилиям хозяев, а чаще хозяйек, приходили священники и миряне-католики, здесь протекала литургическая жизнь сообщества. Таким образом, женщины, распорядившиеся этими домами, и приобретали своеобразные публичные функции распорядительниц в рамках католического сообщества (наряду с мужчинами, а зачастую и вместо них).

Однако все вышеперечисленные функции могли с успехом выполнять англичанки, а особенность Луисы де Карвахаль, которая и обеспечила ей поддержку английских иезуитов, заключалась в ее уникальном статусе посредницы между английскими католиками и их единоверцами на континенте в Испании и Нидерландах. Среди друзей и родственников знатной испанки были влиятельные лица в Мадриде и Брюсселе, поэтому ее посредничество имело большое значение как для английских католиков в целом, так и иезуитов в частности. Друзья Луисы помогали финансировать деятельность католической миссии в Англии и оказывали покровительство эмигрантам, в особенности женщинам, находившимся в более уязвимом положении.

Кроме того, Луиса представляла интересы английских католиков за пределами Англии. В Испании ее, жительницу Лондона, обладавшую прекрасными связями и репутацией святой (что заставляло прислушиваться к ее словам), воспринимали как своего рода “эксперта” по английским делам, что позволяло ей озвучивать определенную политическую позицию, формировавшуюся не без влияния английских иезуитов. Это лоббирование жесткой политики Испании в отношении Англии, давление на правительство Якова I с целью добиться от него уступок английским католикам.

Принадлежность к женскому полу в данном случае вовсе не означала отсутствия политического влияния, хотя и требовала других форм его проявления. Послания Луисы, имевшие вид частных писем, по сути также относились к публичной сфере. Из 178 известных посланий<sup>100</sup> самая большая группа (47 писем) была адресована женщине, Магдалене де Сан-Херонимо, однако назвать ее частным лицом можно лишь с натяжкой. Она была духовной наставницей и влиятельным политиком при брюссель-

ском дворе, а также посредницей Луисы при общении с правительницей Нидерландов инфантой Изабеллой. Вторая по значимости группа писем (27) была адресована мужу кузины Луисы Инес Варгас де Карвахаль Родриго де Кальдерону, графу де Ла Олива, правой руке фактического правителя Испании, герцога Лермы. Последнему адресовано одно из посланий Луисы. Среди других ее адресатов – глава английских иезуитов в Испании Джозеф Кресуэлл, влиятельные проповедники (иезуиты и не только) Эстебан де Охеда, Эрнандо де Эспиноса, Лоренсо де Понте, маркиз де Карасена (вице-король Валенсии) и его супруга Леонор де Кирос (посредница графини де Миранда, супруги председателя Совета Кастилии и члена Королевского совета), Мариана де Сан-Хосе (настоятельница конвента августинок в Мадриде, имевшая большое влияние на королеву Маргариту Австрийскую). И письма не оставались без последствий: как вскоре выяснили испанские послы в Лондоне, им было выгоднее сотрудничать с Луисой, а не ссориться с ней. Не понравившегося ей посла Антонио де Веласко-и-Салинаса отозвали в 1613 г., заменив графом Гондомаром<sup>101</sup>.

Таким образом, пойдя навстречу желанию Луисы отправиться в Англию, отцы-иезуиты приобрели влиятельную посредницу, способную донести их точку зрения на политическую ситуацию до самых влиятельных людей в Мадриде. Именно в этом – а не в активном служении своей общине – и состоит ее уникальность. Однако *представление* Луисы де Карвахаль в качестве влиятельного игрока на политической сцене вступало в противоречие с гендерными стереотипами эпохи. И сама Луиса, и ее наставники-иезуиты предпринимали немало усилий, чтобы изобразить ее деятельность в приемлемых формах, подчеркивая следование советам и приказам духовников и всячески обходя молчанием политическую роль испанки. Что же касается ее активного служения общине английских католиков, то оно (особенно те его аспекты, что явно выходили за рамки приемлемого женского поведения) описывалось как проявление ее святости, заведомо нарушающее обычный порядок вещей. Такой подход задает ракурс, в котором исследователи видели деятельность Луисы необычной и уникальной и не замечали, в какой степени они были нормальными для английского католического сообщества и поощрялись в его рамках.

- <sup>1</sup> См., например: *The Crannied Wall: Women, Religion and the Arts in Early Modern Europe* / Ed. by C. Monson. Ann Arbor, 1992. О женщинах-католичках в религиозной полемике см.: *Dolan F.E. Whores of Babylon: Catholicism, Gender and the Seventeenth-Century Print Culture*. Notre Dame (In), 2005; *Серегина А.Ю.* Религиозная полемика и модели женского поведения в Англии XVI–XVII вв. // *Адам и Ева: Альманах гендерной истории*. М., 2008. Вып. 15. С. 53–99.
- <sup>2</sup> *Wiesner-Hanks M.E.* *Women and Gender in Early Modern Europe*. 3rd ed. Cambridge, 2008. P. 207–251; *Leonard A.* *Nails in the Wall: Catholic Nuns in Reformation and Counter-Reformation: Public and Private Worlds* / Ed. by S. Marshall. Bloomington, 1995; *Panft P.* *Women and the Religious Life in Premodern Europe*. N.Y., 1996; *Sperling J.G.* *Convents and the Body Politic in Renaissance Venice*. Chicago, 2000; *Baernstein P.R.* *A Convent Tale: a Century of Sisterhood in Spanish Milan* (N.Y.), 2002; *Lehfeldt E.A.* *Religious Women in Golden Age Spain: the Permeable Cloister*. Alershot, 2005; *Strasser U.* *State of Virginity: Gender, Religion, and Politics in an Early Modern State*. Ann Arbor, 2004; *Laven M.* *Virgins of Venice: Broken Vows and Cloistered Lives in the Renaissance Convent*. N.Y., 2004; *Walker C.* *Gender and Politics in Early Modern Europe: English Convents in France and the Low Countries*. N.Y., 2003; *Rapley E.* *The Dévotes: Women and Church in Seventeenth-Century France*. Montreal, 1990; *Lux-Sterritt L.* *Redefining Female Religious Life: French Ursulines and English Ladies in Seventeenth-Century Catholicism*. Burlington, 2005; *Dinan S.E.* *Women and Poor Relief in Seventeenth-Century France*. Burlington, 2006; *Mazzoniz Q.* *Spirituality, Gender and the Self in Renaissance Italy: Angela Merici and the Company of St. Ursula (1474–1540)*. Wash., 2007.
- <sup>3</sup> Луиса де Карвахаль привлекала внимание историков литературы и гендерных историков, как одна из первых женщин-авторов, и лишь относительно недавно стала объектом исследования историков религиозной культуры. Однако это произошло лишь после того, как историк-иезуит К. Абад издал в 60-е годы XX в. ряд ее сочинений и писем, а также и ее биографию. О Луисе де Карвахаль см.: *Abad C.M.* *Una misionera española en la Inglaterra del Siglo XVII: Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614)*. Santander, 1966; *Cruz A.J.* *Chains of Desire: Luisa de Carvajal y Mendoza's Poetics of Penance* // *Estudios sobre escritoras hispanicas en honor de Georgina Sabat-Rivers* / Ed. by L. Channon-Deutsch. Madrid, 1992; *Eadem.* *Willing Desire: Luisa de Carvajal y Mendoza and Female Subjectivity* // *Power and Gender in Renaissance Spain: Eight Women of the Mendoza Family, 1450–1650* / Ed. by H. Nader. Urbana; Chicago, 2004; *Eadem.* *Luisa de Carvajal y Mendoza y su conexion jesuita* // *La mujer y su representacion en las literaturas hispanicas* / Ed. J. Villegas Morales. Irvine, 1994; *Levy-Navarro E.* *The Religious Warrior: Luisa de Carvajal y Mendoza's Correspondence with Rodrigo de Calderon* // *Women's Letters Across Europe, 1400–1700: Form and Persuasion* / Ed. by J.Couchman and A. Crabb. Aldershot, 2005. P. 263–273; *Pinillos Iglesias M.N.* *Hilando Ora: Vida de Luisa de Carvajal*. Madrid, 2001; *Rees M.A.* *The Writings of Dona Luisa de Carvajal y Mendoza, Catholic Missionary to James I's London*. Lampeter, 2003; *Eadem.* *The Gaze of God: Dona Luisa de Carvajal y Mendoza and the English Mission* // *Convivium: Celebratory Essays for Ronald Cueto* / Ed. by J. Macklin and M.A. Rees. Leeds, 1997. P. 97–114; *Rhodes E.* *Join the Jesuits, See the World: Early Modern Women in Spain and the Society of Jesus* // *The Jesuits*. Vol. II: *Cultures, Sciences and the Arts, 1540–1773* / Ed. by J. O'Malley, S.J. Toronto,

- 2006; *Eadem*. Luisa de Carvajal's Counter-Reformation Journey to Selfhood (1566–1614) // *Renaissance Quarterly*. 1998. Vol. 51. P. 887–991; *Redworth G.* The She-Apostle: the Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal. Oxford, 2008. Значительная часть наследия Луисы де Карвахаль опубликована. К. Абад издал большую часть ее писем и стихотворений, а также некоторые автобиографические наброски. См.: Luisa de Carvajal y Mendoza. Epistolario y Poesías / Ed. by C.M. Abad. Madrid, 1965; Luisa de Carvajal y Mendoza. Escritos Autobiograficos / Ed. by C.M. Abad. Barcelona, 1966. Э. Родс опубликовала еще несколько писем Луисы, а также ранее не издававшиеся автобиографические тексты и устав лондонской общины, основанной ею. См.: *This Tight Embrace: Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614)* / Ed. by E. Rhodes. Milwaukee, 2000.
- <sup>4</sup> *Fernández Hoyos A.* El Obispo don Gutierre de Vargas, un madrileño del Renacimiento. Madrid, 1994.
- <sup>5</sup> *Cruz A.J.* Willing Desire: Luisa de Carvajal y Mendoza and Female Subjectivity // *Power and Gender in Renaissance Spain: Eight Women of the Mendoza Family, 1450–1650* / Ed. by H. Nader. Urbana; Chicago, 2004. P. 177–194, особ. P. 177–180; См. также: *Pinillos Iglesias M.N.* Hilando Ora: Vida de Luisa de Carvajal. Madrid, 2001.
- <sup>6</sup> *Redworth G.* The She-Apostle: the Extraordinary Life and Death of Luisa de Carvajal. Oxford, 2008. P.12.
- <sup>7</sup> Инфанте Хуане, вдове португальского принца, было вверено регентство в годы отсутствия ее брата в Испании; она была также и единственной женщиной, которую приняли (тайно) в Орден иезуитов.
- <sup>8</sup> *Betegón Díez R.* Isabel Clara Eugenia, Infanta de España y soberana de Flandes. Barcelona, 2004. P. 33. Дочери Филиппа II от его третьего брака с Елизаветой Валуа. Старшая дочь Изабелла (1566–1632), ровесница Луисы, была любимицей отца. После его смерти (1598) инфанта Изабелла вместе со своим супругом эрцгерцогом Альбрехтом Австрийским правила Испанскими Нидерландами. Покровительством Изабеллы пользовались многие англичане-эмигранты.
- Arblaster P.* The Infanta and the English Benedictine Nuns: Mary Percy's Memories in 1634 // *Recusant History*. 1997. Vol. 23. P. 508–527; *Idem.* The Archdukes and the Northern Counter-Reformation // *Albert and Isabella, 1598–1621: Essays* / Ed. by W. Thomas and L. Duerloo. Turnhout, 1998. P. 87–92.
- <sup>9</sup> *Redworth G.* The She-Apostle. P. 15–16.
- <sup>10</sup> *Abad C.M.* Un embajador español en la corte del Maximilian II Don Francisco Hurtado de Mendoza, 1570–1576 // *Miscelanea Comillas*. 1965. T. 43. P. 23–94.
- <sup>11</sup> *Abad C.M.* Una misionera española en la Inglaterra del Siglo XVII: Doña Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614). Santander, 1966. P. 28. Дед Луисы, Хуан Уртадо де Мендоса, имел репутацию крайне благочестивого человека, едва ли не святого.
- <sup>12</sup> *Redworth G.* The She-Apostle. P. 17–19.
- <sup>13</sup> *de Carvajal L.* Life Story // *This Tight Embrace: Luisa de Carvajal y Mendoza (1566–1614)* / Ed. by E. Rhodes. Milwaukee, 2000. P. 82, 84, 86.
- <sup>14</sup> См.: *Sánchez Ortega M.H.* La mujer y la sexualidad en el antiguo regimen. Madrid, 1991. P. 39–42; *История тела* / под ред. А. Корбена, Ж.-Ж. Кургина, Ж. Вигарелло. Т. 1: От Ренессанса до эпохи Просвещения. М., 2012. С. 36–49.
- <sup>15</sup> Опрос свидетелей, рассказывавших о благочестии Луисы, был проведен иезуитами сразу после ее смерти. Материалы собирались для открытия процесса канонизации Луисы де Карвахаль, который, впрочем, так и не состоялся.

- <sup>16</sup> “heçedian a todos los limites de la razón”. Цит. по: *Redworth G. The She-Apostle. P. 240. N. 38.*
- <sup>17</sup> *de Carvajal L. Life Story // This Tight Embrace. P. 62, 64.*
- <sup>18</sup> Подробнее об этом см.: *Redworth G. The She-Apostle. P. 29.*
- <sup>19</sup> *Cruz A.J. Chains of Desire: Luisa de Carvajal y Mendoza’s Poetics of Penance // Estudios sobre escritoras hispanicas en honor de Georgina Sabat-Rivers / Ed. by L. Charnon-Deutsch. Madrid, 1992. P. 97–112, особ. P. 105.*
- <sup>20</sup> *Redworth G. The She-Apostle. P. 30–32.*
- <sup>21</sup> Consejo de la Ordenes. Совет управлял делами духовно-рыцарских орденов Испании (с 1495г.)
- <sup>22</sup> *Redworth G. The She-Apostle. P. 36–37.*
- <sup>23</sup> *de Carvajal L. Escritos Autobiograficos. P. 210–213.*
- <sup>24</sup> *Redworth G. The She-Apostle. P. 37.*
- <sup>25</sup> Ярким примером здесь может служить орден урсулинок, возникший в Италии в начале XVI в. Они изначально посвящали себя наставлениям в христианской вере, обращенным к детям, а также заботе о больных и увечных. Но в XVII в. урсулинкам пришлось подчиниться новым правилам и свести свою деятельность к обучению девочек в школах-пансионах (что, естественно, ограничивало их аудиторию лишь девочками из состоятельных семейств). Похожая участь ждала визитадинок и других представительниц орденов и общин, видевших своей целью наставления в вере. См.: *Wiesner-Hanks M.E. Women and Gender in Early Modern Europe. 3rd edition. Cambridge, 2008. P. 224–226.*
- <sup>26</sup> *Redworth G. The She-Apostle. P. 40.*
- <sup>27</sup> Сведения о жизни мадридской общины Луисы де Карвахаль восходят к показаниям ее близкой подруги Инес де Асуньсьон. Здесь приводятся по: *Redworth G. The She-Apostle. P. 42–43.*
- <sup>28</sup> Об испанских беатах и beaterios см.: *Haliczer S. Between Exhaltation and Infamy: Female Mystics in the Golden Age of Spain. Oxford, 2002. Ch. 8.*
- <sup>29</sup> *de Carvajal L. Escritos Autobiograficos. P. 236.*
- <sup>30</sup> *Haliczer S. Between Exaltation and Infamy. P. 260.*
- <sup>31</sup> *This Tight Embrace. P. 10.*
- <sup>32</sup> *Perry M.E. Magdalens and Jezebels in Counter-Reformations Spain // Culture and Control in Counter-Reformation Spain / Ed. by A.J. Cruz and M.E. Perry. Minneapolis, 1992. P. 124–144; Vollendorf L. The Lives of Women: A New History of Inquisitional Spain. Nashville, 2005. P. 182–184.*
- <sup>33</sup> *Redworth G. The She-Apostle. P. 45.*
- <sup>34</sup> *Ibid. P. 45–46.*
- <sup>35</sup> *Ibid.* Отношения с дамами-покровительницами приближали Луису к центру политической власти Испании. Муж ее кузины Исабел, Луис де Каррильо-и-Толедо, маркиз Карасена, был вице-королем Валенсии; Альдонса де Сунига была дочерью Хуана Лопеса де Суниги, графа де Миранды и герцога де Пеньяранды, председателя Совета Кастилии (и близкого друга покойного маркиза де Альмасана). А младшая дочь герцогини Медина де Риосеко, Феличе, стала женой Франсиско Гомеса де Сандовалья-и-Рохаса, внука герцога Лермы, фаворита короля Филиппа III.
- <sup>36</sup> *de Carvajal L. Epistolario y Poesias. P. 109–110.*
- <sup>37</sup> Этот обет подразумевал стремление избегать простительных (т.е., не смертных) грехов.
- <sup>38</sup> *de Carvajal L. Escritos autobiográficos. P. 215; Abad C.M. Una Misionera. P. 375.*

<sup>39</sup> Луиса пользовалась покровительством и других представительниц этой семьи, в том числе матери графини Марии де Акунья, графини де Буэндиа. Эта дружба имела и политическое значение: дочь графини де Санта Гадеа была замужем за Кристобалем Гомесом де Сандовалем-и-Рохасом, герцогом Уседой, сыном всесильного фаворита, герцога Лермы. Еще одной покровительницей Луисы в годы пребывания ее в Вальядолиде была Ана де Мендоса, герцогиня де Инфантадо.

<sup>40</sup> *de Carvajal L. Epistolario y poesias. P. 112.* Луиса де Карвахаль еще до своего переезда в Вальядолид познакомилась с регулярно бывавшими в Мадриде главой Английской миссии ордена иезуитов Робертом Парсонсом, основателем коллегии св. Альбана, и Джозефом Кресуэллом, его заместителем в Испании. Подробнее об этом см.: *Redworth G. The She-Apostle. P. 75–76.*

<sup>41</sup> Уолполы происходили из норфолкского дворянства. Четыре брата из этой семьи: Генри, Ричард, Кристофер и Майкл – стали иезуитами и миссионерами в Англии. Старший из них Генри Уолпол в 1595 г. стал одним из мучеников – его арестовали и казнили в Лондоне. Дж. Кресуэлл составил описание его мученичества (*Historia de la vida y martirio que padesció este año 1595 el P. Henrico Valpolo. Madrid, 1596*), с которым Луиса, несомненно, была знакома. Младший из братьев Майкл стал исповедником Луисы в Англии и оставался рядом с ней до самой ее смерти. Именно он привез тело покойной в Мадрид в 1614 г., а вскоре после этого составил ее первое жизнеописание (*La Vida de Doña Luysa de Carbajal y Mendoza*; рукопись не опубликована, оригинал хранится в составе коллекции материалов, подготовленных для процесса канонизации Луисы де Карвахаль в мадридском монастыре Воплощения Господня).

<sup>42</sup> С 1585 г. Англия и Испания находились в состоянии войны. Для английских католиков это означало усиление преследований. Согласно принятым еще до войны законам главы семейств обязаны были платить штрафы за непосещение воскресных служб в приходских (англиканских) церквях. Сначала сумма равнялась 12 шиллингам, но в 1581 г. ее увеличили до 200 фунтов в месяц; в случае неуплаты штрафов имущество католика подлежало конфискации (с 1587 г.). В 1593 г. глав семейств обязали платить штрафы также за жен. Католические священники-миссионеры считались изменниками (по закону от 1585 г.), и в случае ареста их ждало тюремное заключение (в лучшем случае) или страшная казнь: приговоренных вешали, однако вынимали из петли до того, как те успевали задохнуться, затем им вспарывали грудную клетку и живот и извлекали внутренности, включая и еще бьющееся сердце. Затем у уже мертвого тела отсекалась голова, а порой и конечности, которые выставлялись напоказ – например, над воротами Лондонского моста. Мирян-католиков за укрывательство священников ждали арест и тюремное заключение, а порой и казнь. На годы войны с Испанией приходится пик казней католиков: 130 казненных в 1586–1603 гг. (против 35 казненных в 1577–1585 гг.). Кроме того, открыто исповедовавшие свою веру католики не могли занимать военные и гражданские посты, избираться в парламент, учить детей и получать ученую степень.

Испания покровительствовала английским католикам; именно испанские послы обычно заступались за арестованных священников. Политика Филиппа II по отношению к Англии до 1587 г., однако, была сдержанной: покровительство недовольным католикам уравновешивалось дипломатическими отношениями с протестантским правительством страны – полезным союзником в противостоянии с Францией. Только после начала вооруженного конфликта

с англичанами в Нидерландах (1585 г.) и казни Марии Стюарт (1587 г.), устранившей связанную с Францией претендентку на престол, Испания перешла к плану смены режима в Англии военным путем. Согласно плану, возникшим в среде английских эмигрантов в Мадриде не позднее 1593 г., поддержанным одной из придворных группировок, испанское оружие и/или заговор католиков должен бы возвести на английский престол подругу детских игр Луисы инфанту Изабеллу и вернуть страну в лоно Католической церкви. Луиса, несомненно, знала об этих планах, горячо их поддерживала и весьма прохладно отнеслась к известиям о начале мирных переговоров между Испанией и Англией в 1604 г. Еще менее понравилось ей и ее окружению то обстоятельство, что вопреки своим обещаниям настаивать на возвращении английским католикам политических прав и прекращения преследований испанская делегация подписала мирный договор, не получив никаких гарантий улучшения положения католиков в Англии. В 1604 г. первый парламент Якова I подтвердил все антикатолические законы предыдущего царствования. Подробнее о положении католиков в Англии см.: *Серегина А.Ю.* Политическая мысль английских католиков второй половины XVI – начала XVII в. СПб., 2006. С. 20–54. О планах возведения на английский престол инфанты Изабеллы см.: *Она же.* Роберт Парсонс и его “Рассуждение о наследовании английского престола” // П. Парсонс. Рассуждение о наследовании английского престола / пер. и коммент. А.Ю. Серегинной. М., 2013. С. 67–89.

<sup>43</sup> Информацию о казни Кэмпбелла распространял в Испании посол при английском дворе Бернардино де Мендоса. См.: *Gregory B.S.* Salvation at Stake: Christian Martyrdom in Early Modern Europe. Cambridge (Mass.), 1999. P. 19–20.

<sup>44</sup> Подобные взгляды разделяли многие испанцы. Их формированию способствовали популярные истории английской Реформации, изданные в конце XVI в. иезуитом Педро де Рибаденейрой и Диего де Йепесом, епископом Тарасонским, где описывались страдания подвергавшихся гонениям католиков. См.: *de Ribadeneira P.* Historia ecclesiastica del cisma de Inglaterra. Madrid, 1588–1594. Т. 1–2. ; *de Yepes D.* Historia particular de la persecución de Inglaterra. Madrid, 1599.

<sup>45</sup> *Cruz A.J.* Willing Desire. P. 178; *Eadem.* Luisa de Carvajal y Mendoza y su conexión jesuita // La mujer y su representación en las literaturas hispanicas / Ed. J. Villegas Morales. Irvine, 1994. P. 97.

<sup>46</sup> *Redworth G.* The She-Apostle. P. 77–80.

<sup>47</sup> *Walsham A.* Beads, Books and Bare Ruined Choirs: Transmutations of Catholic Ritual Life in Protestant England // Catholic Communities in Protestant States: Britain and the Netherlands, c.1570–1720 / Ed. by B. Kaplan, B. Moore, H. van Nierop and J. Pollmann. Manchester, 2009. P. 103–122, особ. P. 116–117; *Eadem.* Miracles and the Counter Reformation Mission to England // Historical Journal. 2003. Vol. 46. P. 779–815.

<sup>48</sup> This Tight Embrace. P. 198–219. Подробный анализ устава лондонской общины Луисы де Карвахаль и его параллелей с уставом ордена иезуитов см. в труде Глина Редворта (*Redworth G.* The She-Apostle. Ch.12. P. 148–159).

<sup>49</sup> *de Carvajal L.* Epistolario y Poesias. P. 121, 127.

<sup>50</sup> *Mullett M.* “So They Become Contemptible”: Clergy and Laity in a Mission Territory // Catholic Communities in Protestant States. P. 33–47; *Серегина А.Ю.* Женщины-католички и Англии XVI–XVII вв. Публичная роль в частной сфере? // Адам и Ева: Альманах гендерной истории. М., 2012. Вып. 20. С. 83–115.

- <sup>51</sup> Фраза Джона Фокса восходит к *Martyrium S. Polycarpi* (II в.) См.: *Briez Monta S. Martyrdom and Literature in Early Modern England*. Cambridge, 2011. P. 211.
- <sup>52</sup> Св. Тереса в своих трудах подчеркивала покорность власти мужчин – духовных наставников и церковных иерархов; тем не менее внимательное их прочтение показывает, что идеалом ее религиозной жизни была не смиренная затворница, а воительница за веру, отвечавшая основанием новых монастырей (“домов молитвы”) на наступление протестантов. См.: *Ahlgren G.T.W. Teresa of Avila and the Politics of Sanctity*. Ithaca, 1996.
- <sup>53</sup> Конструирование образов благочестивых женщин в биографиях и житиях XVI–XVII вв. затрагивалось по касательной в многочисленных работах, но до сих пор не было детально проанализировано и осмыслено. Эта тема безусловно заслуживает отдельного исследования и не может быть подробно рассмотрена в рамках настоящей статьи.
- <sup>54</sup> *de Carvajal L. Epistolario y Poesias*. P. 144–147.
- <sup>55</sup> *Redworth G. The She-Apostle*. P. 97–98. В конфликт были вовлечены иезуиты и представители секулярного священства. Камнем преткновения оказалось управление Английской миссией. Начиная с 1598 г. католические священники в Англии подчинялись архипресвитеру, который тайным обетом обязывался согласовывать свои решения с префектом Английской миссии ордена иезуитов. Часть священников видела в этом недолжное подчинение иезуитам и ратовала за восстановление в Англии католического епископата. См.: *Серегуна А.Ю. Политическая мысль ...* С. 44–52.
- <sup>56</sup> Показания Хуана де Сан-Агостино. См.: *Redworth G. The She-Apostle*. P. 116.
- <sup>57</sup> *Walpole M. Vida*. F. 56. Цит. по: *Redworth G. The She-Apostle*. P. 97.
- <sup>58</sup> Генри Гарнет был обвинен в недонесении о заговоре, о котором он узнал на исповеди. См.: *Caraman P. Father Henry Garnet and the Gunpowder Plot*. L., 1964.
- <sup>59</sup> *de Carvajal L. Escritos Autobiograficos*. P. 228.
- <sup>60</sup> *Ibid.* P. 267–268.
- <sup>61</sup> Монастыри исчезли в Англии после 1559 г., а жизнь английских монашеских общин на континенте претерпела существенные изменения. Мужчины, вступавшие в монашеские ордена, как правило, посвящали себя миссионерской деятельности, вне зависимости от того, о каком ордена шла речь. Созерцательная жизнь стала уделом женщин. В начале XVII в. англичанки, выбиравшие монашескую жизнь, вступали либо в иностранную общину, либо в одну из двух английских обителей – монастырь бригеттинок, община которых, немало попутешествовавшая с 1559 г., нашла себе постоянное место в Лиссабоне с 1594 г., и бенедиктинское аббатство Вознесения в Брюсселе, основанное в 1598 г. на средства Мэри Перси, дочери графа Нортумберленда. Об основании английских женских монастырей на континенте см.: *Walker C. Gender and Politics in early Modern Europe: English Convents in France and the Low Countries*. N.Y., 2003.
- <sup>62</sup> *de Carvajal L. Epistolario y Poesias*. P. 127, 161, 165, 363; *Catholic Record Society Publications*. Vol. 34. P. 35–36.
- <sup>63</sup> *de Carvajal L. Epistolario y Poesias*. P. 160.
- <sup>64</sup> О передвижениях священников по стране см.: *McCoog T.M., S.J. Sparrows on the Rooftop: “How We Live Where We Live” in Elizabethan England // Spirit, Style, Story: Essays Honouring John W. Padberg, S.J. / Ed. by T.M. Lucas, S.J. Chicago, 2002. P. 327–364.*

- <sup>65</sup> *Smith R.* Life of Lady Montague. St Omer, 1627. P. 27: “she had two goodly Mansion houses, the one upon the Tames side neere London-bridge, in which, from the first beginning of persecution by Queen Elizabeth was a common retire for Priests comming in, and going out of England; and also a refuge for such as resided in London; wherein also one Priest had his residence, to minister the sacraments to such Catholikes as resorted thither”.
- <sup>66</sup> *Questier M.C.* Catholicism and Community in Early Modern England: Politics, Aristocratic Patronage and Religion, c.1550–1640. Cambridge, 2006. P. 428.
- <sup>67</sup> *Ibid.* P. 204.
- <sup>68</sup> Присягающий должен был объявить “еретическим” учение о праве папы смешать государей с престола. Поскольку это учение поддерживали в прошлом несколько пап (последним из них был Сикст V), данная фраза могла быть истолкована как признание этих пап еретиками. Папа Павел V запретил английским католикам ее приносить, невзирая на угрозу казни. О присяге на верность и полемике вокруг нее см.: *Серегина А.Ю.* Политическая мысль английских католиков. С. 54–56, 130–155.
- <sup>69</sup> *McClain L.* Lest We Be Damned: Practical Innovation and Lived Experience among Catholics in Protestant England, 1559–1642. L., 2004. P. 144–147.
- <sup>70</sup> *de Carvajal L.* Epistolario y Poesias. P. 222.
- <sup>71</sup> *Ibid.* P. 322.
- <sup>72</sup> *Ibid.*
- <sup>73</sup> *Ibid.* P. 369, 388–389, 402.
- <sup>74</sup> *Ibid.* P. 388–389.
- <sup>75</sup> *Ibid.* P. 277.
- <sup>76</sup> *Ibid.* P. 330–331, 354.
- <sup>77</sup> This Tight Embrace. P. 264, 266, 268: «La cause fue, porque llegando un dia a una tienda de Chepsaid, desde afuera, como suelo, de pechos sobre el tablon, se ofrecio preguntar a uno de los mancebos si era catolico, y el respindio, “no, God Forbid!”, Y yo replique, “No permita Dios que no lo seas, que es lo que os importa”. Con esto acudieron la senore y el senor de la tienda y otro mancebo y mercaderes vecinos, y trabose grande platica de la confesion, pero lo principal en que se gasto en tiempo (de mas de dos horas) fue en si la roman religion es la sola verdadera, y si el Pap es cabeza de la Iglesia, y si sucesivamente en ellos han quedado las llaves de San Padro para siempre. Algunos oian con gusto, otros con rabiam y tanta que adverti algun peligro, por lo menos de ser presa. Pero no lo estime en nada, a truco de ponerles aquella luz delante de los ojos en la mayor manera que pude. Y en estas cosas llanas de fe hay razones sabidas muy convenientes a quienquiera, y con que se puede hacer Guerra al error. Y aunque no lo tomen bien de presente, en fin les quedan aquellas verdades en la memoria, con motivo para discurrir y puerta abierta a las santas inspiraciones, y justificase mucho la cause de Dios para su salvacion o condenacion de ellos. Y hay muchisimos que jamas llegan ni aun a saber do[nde] estan los sacerdotes, y de los catolicos legos, no muchos quieren aventurarse tanto sin conocido fruto. Y los mercaderes de Chepsaid exceden en la malicia, error, y odio del papa y nuestra santa fe al resto de la ciudad, como tambien en gente y dinero. Y puedese algo de esto conocer en que, habiendo yo diversas veces hablando en ocasiones cpn otros de la misma manera sin diferencia, siempre lo tomaron apaciblemente. La senora de la tienda procuraba levantar la colera a todos, y otro infernal mancebo que estaba alli, menor en eded y mayor en malicia. La mujer decia que era lastima que me sufriesen y que, sin duda, yo era algun sacerdote romano en habito de mujer, para poder persuader mayor mi

religion. Sirviose Nuestro Senor que pudiese hablar major el ingles que despues que he estado en Inglaterra, y pensaban era escocesa por la langue y mostrar aficion al rey, porque, llegando uno de los mas ancianos a mi, dijo que si el no era harto sabio para no hacer seguir error en su reino. Respindi que no tratasen del rey, que habia quedado nino sin su santa madre catolica, en poder de puritanos, y que ellos tenian mas verdadero y legitimo rey que lo fue la reina Isabel. Y en breves palabras paso y volvimos a la santa religion otra vez».

<sup>78</sup> См. об этом: *McCoog T.M., S.J.* “Playing the Champion”: the Role of Disputation in the Jesuit Mission // *The Reckoned Expense: Edmund Campion and the early English Jesuits* / Ed. by T. M. McCoog, S.J. Woodbridge, 1996. P. 119–141.

<sup>79</sup> О диспуте с участием Эдмунда Кэмпiona см.: *Holleran J.V.* A Jesuit Challenge: Edmund Campion’s Debates at the Tower of London in 1581. N.Y., 1999.

<sup>80</sup> О принуждении мирян к участию в диспутах о вере см.: *Questier M.C.* Conversion, Politics and Religion in England, 1580–1625. Cambridge, 1996. P. 154–156.

<sup>81</sup> О рукописных катехизисах и пособиях по полемическому богословию, подготовленных мирянами для своих дочерей на рубеже XVI–XVII вв., см.: *Серегина А.Ю.* Религиозное образование мирян-католиков в Англии XVI в.: катехизис виконта Монтегю (1597 г.) // *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории.* М., 2010. Вып. 31. С. 186–200; *Она же.* “Католическая энциклопедия” начала XVII в. Формирование исторической памяти английского католического сообщества // *Диалог со временем: Альманах интеллектуальной истории.* М., 2012. Вып. 40. С. 51–63.

<sup>82</sup> *The Chronicle of the English Augustinian Canonesses Regular of the Lateran at St Monica’s in Louvain* / Ed. by A. Hamilton. Edinburgh, 1906. Vol. II. P. 41.

<sup>83</sup> *Ibid.* Vol. I. Edinburgh, 1904. P. 155–156: “she <...> gave herself to the reading of Scripture that she might the better confute the adverse part. For finding the heretics in fault, both in good life and in their opinions, she would dispute with the parsons and speak so well in the defence of Catholics”.

<sup>84</sup> Хотя Луиса и намекает на возможность преследований в начале письма, это, скорее, можно отнести к области стратегии выстраивания своего образа, применявшейся ею в переписке. Данная тема была отчасти затронута в статье Элены Леви-Наварро (*Levy-Navarro E.* The Religious Warrior: Luisa de Carvajal y Mendoza’s Correspondence with Rodrigo de Calderon // *Women’s Letters Across Europe, 1400–1700: Form and Persuasion* / Ed. by J. Couchman and A. Crabb. Aldershot, 2005. P. 263–273), однако другие ее аспекты еще ждут своего исследователя.

<sup>85</sup> *de Carvajal L.* Epistolario y Poesias. P. 295, 354, 374.

<sup>86</sup> Луиса де Карвахаль не только повторяла действия английских дам, но и сама становилась объектом для подражания. Так, Мэри Уорд, позднее (в 1620-х годах) прозванная недоброжелателями “иезуитессой” за попытку превратить основанный ею “Институт Девы Марии” в женскую параллель ордену иезуитов (и поплатившаяся за эту дерзость заключением в тюрьме инквизиции), знала Луису лично, а позднее и сама проповедовала на улицах Лондона. См.: *Lux-Steritt L.* Redefining Female Religious Life: French Ursulines and English Ladies in Seventeenth-Century Catholicism. Aldershot, 2005. P. 124. О Мэри Уорд см.: *Серегина А.Ю.* “Смирение и покорность”: модели женского поведения в английском католическом сообществе XVI – начала XVII в. // *Адам и Ева: Альманах гендерной истории.* М., 2006. Вып. 12. С. 118–144, особ. 118–123.

<sup>87</sup> См. примеч. 85.

- <sup>88</sup> *Miños L.* Vida y Virtudes de la venerable Virgen Doña Luisa de Carvajal y Mendoza. Madrid, 1632. F. 125: “essa necesidad dava licencia a mugeres santas, no por dispensacion de la ley commun, sino porque la misma ley no se entienda, ni habla en este caso. Tal era la provincial de Inglaterra, donde los ministros les Evangelio, y cooperarios de los Apostoles no pueden hablar in public y enseñar la verdad Catolica”.
- <sup>89</sup> This Tight Embrace. P. 278: “En la arcel hable de religion mucho mas que fuera de ella lo habia hecho, con todos los calceros y oficiales y deudos y amigos suyos que, con mi licencia, trujeron para hablarme. Y tomaronlo moy suavemente. Y no quise excusarlo, acordanome del Santo Apostol, que dice que la palabra de Dios no estaba atada”.
- <sup>90</sup> Джордж Эббот (1562–1633) стал архиепископом Кентерберийским в 1611 г. Он прославился жесткими мерами против всех неконформистов, как пуритан, так и католиков. Последние в 1611–1617 гг. часто сталкивались с требованием принести присягу на верность королю, запрещенную Римом (см. выше, примеч. 68), причем архиепископ настаивал на последовательном применении карательных мер по всем диоцезам.
- <sup>91</sup> О трактате Ф. Суареса см.: *Серегина А.Ю.* Политическая мысль ... С. 112–116.
- <sup>92</sup> Диего Сармьенто де Акунья, граф Гондомар (1567–1626), посол Испании в Лондоне в 1613–1622 гг.
- <sup>93</sup> Эта дама была племянницей упомянутой выше Магдалены де Сан-Херонимо; в 70-е годы XVI в. она прислуживала юной Луисе во время пребывания той в мадридском монастыре кармелиток. См.: *Redworth G.* The She-Apostle. P. 292.
- <sup>94</sup> *Senning C.F.* The Carvajal Affair: Gondomar and James I // *Catholic Historical Review.* 1970. Vol. 56. P. 42–66; *Fox G.* “The King Disapproves...”: Luisa de Carvajal’s London Mission, 1605–1614 // *Heroes and Villains: The Creation and Propaganda of an Image* / Ed. by C.H.L. George and J. Sutherland. Durham, 2004. P. 33–43.
- <sup>95</sup> “por delante de las puertas de el palacio, por las callas mas publicas y principales”. Цитата из материалов, подготовленных к процессу о канонизации Луисы де Карвахаль приводится по: *Redworth G.* The She-Apostle. P. 261. N. 564.
- <sup>96</sup> *Rowlands M.B.* Harbourers and Housekeepers: Catholic Women in England, 1570–1720 // *Catholic Communities in Protestant States.* P. 200–215; *Серегина А.Ю.* “Смирение и покорность”: модели женского поведения в английском католическом сообществе XVI – начала XVII в. // *Адам и Ева: Альманах гендерной истории.* М., 2006. Вып. 12. С. 118–144; *Она же.* Женщины-католички в Англии XVI–XVII вв.
- <sup>97</sup> *Серегина А.Ю.* Сбой системы: применение формулы *reine forte et dure* в английском судопроизводстве XVI века // *Право в средневековом мире* / под ред. И.И. Варьяш, Г.А. Поповой. М., 2008. С. 224–249.
- <sup>98</sup> *Серегина А.Ю.* Религиозная полемика и модели женского поведения в Англии XVI – XVII вв. // *Адам и Ева: Альманах гендерной истории.* М., 2008. Вып. 15. С. 53–99.
- <sup>99</sup> *Серегина А.Ю.* Историческое описание в женских монастырях: “Хроника” конвента Св. Моники (XVII в.) // *Адам и Ева: Альманах гендерной истории.* М., 2011. Вып. 19. С. 119–147.
- <sup>100</sup> Подсчеты произведены по изд.: *de Carvajal L.* Epistolario y Poesias.
- <sup>101</sup> *de Carvajal L.* Epistolario y Poesias. P. 383.

*Е.Б. Смилянская*

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

**УДК 394; 398.541**

В России XX в. во многих старообрядческих беспоповских общинах женщины стали выполнять традиционно мужские обязанности в богослужении, совершать обряды крещения и принимать покаяния. Женщины встали на пастырство поневоле ради личного спасения и сохранения общин, но с их приходом актуализировались поиски новых форм использования символического языка ритуального действия; изменилась и традиция религиозного учительства, базой для которого стали наряду с канонической книжностью устные и письменные апокрифы, разного происхождения фольклорные сюжеты.

*Ключевые слова:* старообрядчество, гендер, православный ритуал, фольклорный нарратив

*Key words:* Old Belief, gender, Eastern Orthodox ritual, folk narrative

После раскола в русской православной церкви с середины XVII в. значительная часть православной паствы отказалась принимать и исправленные “никонианские” книги и рукоположенных по “новым книгам” священников. Для наиболее непримиримых и бескомпромиссных старообрядцев ответ был найден в конце XVII в. в отказе от священников – и именно в это время стали формироваться течения беспоповства. Совершенно очевидно, что в отличие от протестантов Запада (с которыми поклонники Макса Вебера порой пытаются сравнить староверов) русские старообрядцы-беспоповцы отказались от священства не по идейным соображениям: ими были отвергнуты лишь священники, поставленные “никонианскими” архиереями, а не священство как таковое. При этом отказ от полноты церковной жизни и от многих ритуальных практик, совершаемых иереем, с самого начала осмысливался старообрядцами в категориях эсхатологии: пресечение “правильной” церковной иерархии и передачи благодати священства становились для старообрядческих проповедников важными знаками воцарения Антихриста и наступления “последних времен”<sup>1</sup>.

Между тем до “Конца времен” в общинах старообрядцев-беспоповцев организация духовной жизни легла на плечи мирян, выполнявших многие пастырские функции при совершении

богослужения, проповедовавших вероучение, осуществлявших наставничество, выполнявших таинства, которые по уставу в исключительных случаях допускалось совершать мирянину – крещение и покаяние. Как представляется старообрядцам доньше, наступившие “последние времена” и стали тем самым исключительным случаем – случаем “ради страха смертного”, когда крещение и исповедь, вседневные и праздничные богослужения, совершенные *мирянами*, еще оставляют верующему надежду на спасение.

Кем были эти *миряне*? Порой это были мужи иноческого жития, однако наставниками, духовниками, “*отче*” в согласиях, приемлющих брак, могли быть и отцы семейства. Одно очевидно: в первые три века существования старообрядческого беспоповства безусловное преимущество в несении пастырской службы и в писании поучительных и полемических трактатов принадлежало мужчинам.

Все изменилось в XX в.: в середине 30-х годов, когда почти все наставники старообрядческих соборов попали под раскулачивание, погибли или были отправлены в ссылку. Довершила дело война: из немногих пришедших с войны мужчин лишь единицы готовы были соблюдать строгие конфессиональные запреты и тем более возглавлять старообрядческие общины.

Таким образом, в послевоенные годы в какой-то степени повторилась ситуация конца XVII в., не оставившая беспоповским общинам выбора: на этот раз “ради страха смертного” не просто миряне, но женщины-миряне должны были возложить на себя тяжкое бремя “духовничества” (выполнения обрядов крещения и принятия покаяния), женщины постепенно оказывались и главными в толковании устава. Когда в 1970–1990-х годах в составе археографических экспедиций МГУ мне приходилось вести исследования в Европейской России, религиозную жизнь большинства беспоповских общин на Севере и в Приуралье поддерживали исключительно женщины, вместо духовников и наставников общины возглавляли *духовницы* и *уставщицы*, которых, правда, порой продолжали называть *отче*<sup>2</sup>.

Данная работа выполнена преимущественно на материалах полевых записей, собранных в общинах беспоповцев поморского согласия в Верхокамье в пограничье Пермского края и Удмуртии в 1970–2000-х годах<sup>3</sup>. Безусловно, рассматриваемыми ниже примерами не исчерпывается опыт женского служения в старообрядческих общинах беспоповцев. В иных локальных культу-

рах замещение женщинами пастырских ролей в общинах могло иметь и иные последствия. Но на микроуровне при многолетнем наблюдении лишь одной локальной традиции, как представляется, легче уловить детали конструирования малого религиозного социума и понять индивидуальный вклад его членов, в нашем случае – женщин<sup>4</sup>. В частности, записи многолетних бесед с хранительницами устоев старообрядческой религиозной традиции позволяют исследовать вопросы о том, как в считавшейся исключительно *патриархальной* и консервативной конфессиональной среде создаются “новаторские” интерпретационные модели, объясняющие замещение женщинами мужских ролей? какую функцию при этом выполняет “языковой код” религиозного ритуала? что меняется в традиции религиозного учительства, когда за него берутся женщины?

#### ЖЕНСКОЕ VS МУЖСКОЕ

Старообрядческое общество потратило немало усилий на доказательство незыблемости не только древних ритуальных практик, но и традиционного русского жизненного уклада. Во имя сохранения равновесия между традиционализмом и вызовами модернизации каждое поколение старообрядцев вынуждено было возвращаться к обсуждению *запрещенного и дозволенного* для членов общины, и в этой системе неизменно находилось место закреплению стереотипов “правильного” гендерного поведения. Авторитетные съезды–соборы наставников<sup>5</sup> придавали *религиозный* смысл “*непротивного Богу*” или, напротив, *ублажающего силы Ада* закреплению строгих различий даже во внешнем облике – прическе, уборе, традиционной одежде жен и мужей. Вот как звучали подобные правила: “Женам одежд мужских не носить, ни шапок, ни чабаков необычных, ни внешних отнюдь бы не носить, а иметь бы одеяние обычное: женам женское, кое *неблаженное и весьма неукорное и Богу непротивное...*” (1805 г., поморцы)<sup>6</sup>; “Молиться должно в кафтанах мужем по 3 борка на стороне в по-сатках”; “Женам в черных сарафанах, и на главах черныя платы или коноватныя” (1723 г., часовенные)<sup>7</sup>; “Можно ли женщине носить мужескую одежду, как то шапки и шляпы? – Ответ: Недопустимо носить женщине мужескую одежду, а мужчине женскую” (1925 г., спасовцы)<sup>8</sup>; “Произошло большое безчинство и безстыдство – мужика от женщины не различить” (поповцы Румынии, XX в.)<sup>9</sup> и др.

Недопустимой в этом сообществе кажется и возможность перемены не только платья, но и гендерных ролей. Первенство мужчин перед женами доказывали в беседах с нами даже представительницы тех общин, в которых мужчин нет или они за неграмотностью были не способны исполнять пастырские обязанности.

Причину превосходства мужей перед женами одни видели в ветхозаветной истории сотворения Евы и грехопадения:

“Адам жил-жил, надо ему че-то делать пару. Он взял у его ребро добыл, в ребро душу вдунул, тоже сделал человека, Еву, она ведь из ребра, Ева-то, вот и на двоих с женой посадил царство-то, в саду пускай там ходят, они ходили-ходили, все жили, и надо, че-то новое взбрело, давай, сношенье как-то сотворили и скрылися, а с их все спало, сношенье-то сотворили, и спало все. Бог он вот Иисус пришел туды, ну как вы? где вы? Адам да Ева? Мы тут. А че не выходите? Я ведь знаю, что обножились, судит. Мы, говорит, обножились. Знаю, что обножились. Давайте выходите. Прикрыли листочком свои места, поганые, скверно. Ой, он их: вот почему съели не то дерево-то? С того дерева не надо было яблочко-то съесть, они бы такие не были. Съели не с того дерева-то. *А это сумо-стила Ева Адама-то. А че Адам, Еве-то ведь не положено хозяйство вести, распоряжаться, должен муж распоряжать, не женщина* [Здесь и далее выделено мною. – Е.С.], а нынче везде женщины распоряжаются... тогда-то уж их спустил на землю, когда они обжились все тут у него” (Васса Фадеевна, с. Сепыч, 2011 г.)<sup>10</sup>.

Та же рассказчица в 2000 г. говорила: «А муж да жена – одна сатана, сотворили блуд. Думали, Иисус не увидит, а он мысли каждого читает, не то что в Раю, там ведь все, как на ладошке. А с них одежда спала, одежда у них была, что ногти. Спала одежда, а они с листочком за деревом спрятались. Приходит Иисус, и говорит: “Знаю, знаю, что вы голые уж, выходите”. Тут Адам стал на жену говорить, что это она виновата, так теперь женщины не свечей ставить не должны, в алтарь входить не должны. А мы делаем: некому ведь».

В иных случаях объяснения мужскому превосходству наши собеседницы искали в “слабости” женщин или в их “трусости”, правда, и здесь религиозный дискурс сочетался с бытовыми аргументами:

“Женщина слабый-то пол. Мужика шибко Господь любит и скорее прощат, мужика легче Господь прощат, а женщину тяжелыше... потому что на каждом слове женщину можно уговорить етак етак и все везде готово, а мужик не так... Женских имен меньше, чем мужских. *Женщины они трусливые – плохо на мученья шли*, не то что мужчины. Потому в Свяцах мужских имен много больше....” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997).

Из этих рассуждений следовал и канонический вывод о том, что в конфессиональной общине преимущества при отправлении духовных дел, безусловно, принадлежат мужчине. Например, собор 9 марта 1960 г. в Верхокамье, на котором большинство составляли женщины, постановил: “Женщина мушчину на духовное дело не благословляет. Ежели желайте быть в опшестве с нами, что впереди написано, все исправте, что подышыте человека на благословение духовнова дела, 48 псалом Давыда пророка, какой должен быть пастырю”<sup>11</sup>. Через десятилетия память об этом решении и его обосновании авторитетом Писания трансформировалась, но все-таки не была утрачена:

“Мужчина должен мужчине прощаться, женщине не должен, у женщины не будет к мужчине настоящего сочувствия” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1992 г.).

«Без мужчины ставить пастыря нельзя. Плохая примета: умрет. “У нас Агафью поставили, так мужик ее покойный стал тревожить”. Умерла» (Ирина Никитьевна, д. Павличата, 1976 г.).

Итак, правила, казалось бы, не оставляли женщинам возможности занять в конфессиональной общине руководящую роль. Но действительность доказала обратное.

Уже в первый век существования Раскола женские роли в старообрядчестве стали определяться во многом благодаря прославлению женского подвижничества. Сторонникам старой веры было хорошо известно о благочестивом житии и подвижничестве боярынь Федосьи Морозовой, Евдокии Урусовой, спутницы Аввакума протопопицы Настасьи Марковны, основательницы Лексинской пустыни Соломонии Денисовой и др. Однако подвиги этих женщин в старообрядчестве традиционно оценивались через соответствие подвижницы *мужскому* образцу. И. Пярт, специально анализировавшая гендерные аспекты истории старообрядчества, справедливо отмечает, что в беспоповских течениях (и в особенности у федосеевцев) в XVIII в. можно найти утверждения относительно того, что после крещения достигается *духовное равенство* жен и мужей, но это более похоже не на равенство, а на *подобие мужскому образцу*. Именно “*мужество*”, воспринимавшееся как высочайшая добродетель, позволяло жене праведной сравняться с мужчинами<sup>12</sup>.

В XIX в. женщины старообрядческих общин не только выполняли функции чтиц и прислужниц на молитвенных собраниях, они заняли места певчих на клиросах, учителей в старообрядческих школах (книгописание в женских пустынях и скитах

было развито с XVIII в. и на Севере, и в Поволжье). Грамотность и влияние женщин в старообрядческих религиозных общинах к XIX в. повсеместно оказалась выше, нежели в приходах православной церкви<sup>13</sup>. Очевиден в XIX в. и рост статуса не только женщины-подвижницы, но и женщины-лидера. Говоря о положении женщин в беспоповских согласиях во второй половине XIX в., изучавший современное ему старообрядчество А.С. Пругавин находил, что статус женщин и мужчин не только в семейной, но и в общественной жизни уже был одинаков: «Муж и жена, совершенно равноправные лица. И тот, и другой имеют одинаковое право и в собраниях, и в жизни. На собраниях женщины являются в тех же ролях, как и мужчины, т. е. поют псалмы и песни, говорят проповеди, импровизируют молитвы, комментируют и уясняют смысл священного писания. Дома они не только хозяйки, но и вообще полновластные лица. Короче, в семье фактически существует полнейшая равноправность между всеми»<sup>14</sup>.

И если на всероссийском уровне поморский старообрядческий собор еще в 1912 г. мог живо обсуждать вопрос, допустимо ли участие женщин в собраниях общин<sup>15</sup>, то на местах женский голос звучал все более отчетливо.

Так, и в Верхокамье уже в 60–80-е годы XIX в. женщины активно включились в конфессиональные споры. В рукописях, описывающих разделение единой поморской общины на два враждующих согласия – деминских и максимовских, фигурируют имена женщин, стоявших в руководстве конфессиональных общин, – некой Офимьи Семеновны, выбранной на «духовное дело», и «диаконисы Татьяны Петровны». Последняя осуждается именно за то, что содействовала раздору между духовными руководителями-мужчинами, желая «сверхъ мужескаго полу распоряжение и власть поиметь». Тогда женское вмешательство в духовные дела у части паствы еще вызывало осуждение, но примечательно, что в спорах об этом громче всего звучал *голос женский*: «жена Марья возгласила: «...противо закона и правила, 80-го книги Кормчей, лист 199, женам глаголати в церкви не повелено есть»». Вероятно, далее раскрыв книгу Торжественник, та же Марья, продолжила: «Толкование: аще бо и хотят нечто жены уведати, в домех своих мужей да вопрошают... не повелевает апостол Павел женам в церкви глаголати, ни людей учити, ни чину иерейска совершати, ибо написа: «Жены ваша в церкви да молчат». Слышаше сего слова, Пречистая Дева, ибо не токмо в церкви, но на всяком месте молчание сохрани!»<sup>16</sup>.

В XX в. в Верхокамье на старообрядческих соборах, принимавших решения “по каноническим и догматическим вопросам”, соотношение мужчин и женщин неуклонно изменялось в пользу жен: в 1924 г. – 16 мужчин (женских имен в постановлении нет); 1960 г. – 10 мужчин и 19 женщин; 1999 г. – 8 женщин и только два мужчины (причем руководили духовницы-женщины)<sup>17</sup>.

Таким образом, активная позиция женщин в беспоповских общинах, определившаяся по меньшей мере со второй половины XIX в., привела патриархальное конфессиональное сообщество во второй половине века двадцатого к необходимости поиска не легких компромиссных решений, в которых мужская исключительность в отправлении богослужебных практик и апостольское поучение о “молчащих в церкви женах” должны были согласовываться с доминированием женщин во всех сферах приходской жизни, включая богослужение. И, как кажется, “благочестивые жены” этот компромисс нашли.

#### РИТУАЛ: НЕЗРИМОЕ ОТЕЧЕСКОЕ ПРИСУТСТВИЕ И ПРЕДЕЛЫ ДОПУСТИМОГО ДЛЯ ЖЕН

Частное богослужение и уединенная молитва, по общему представлению наших собеседниц, не заменяют богослужения общественного: “Дома толку нету молиться одной, если на праздник идти, праздник есть – иди на праздник. Праздник иди в церковь молиться, я повесть читала”, – сообщила нам Устинья Андреевна, сетовавшая, что сама из-за хозяйственных забот пропустила прошлую пасхальную службу в своей общине (д. Егварь, 1997 г.).

Таким образом, когда в общинах остались только женщины, общественные богослужения не прекратились, на них продолжали из разных окрестных деревень сходить молебщицы. Но как изменилось с этого времени “моление” беспоповцев Верхокамья?

*Покаяние святым отцам.* По церковному уставу любое молитвенное собрание старообрядцев беспоповцев открывает общее “прощение”, усеченный вариант чинопоследования покаяния. Кланяясь духовному отцу и друг другу, молящиеся произносят полагающиеся по уставу слова: “простите, *отчи святые*”, “простите, братья и сестры!” и отвечают “Бог простит!”.

Когда на молитвенное собрание стали приходиться только “сестры”, выход был найден в том, чтобы отсутствие мужчин среди молящихся было восполнено... *образами* святых мужей на иконах:

“–А кому праздник, так он глядит все. А нет иконы – вот Илья, нет иконы-то, а там святые [иконы которых есть в доме. – Е.С.] все одно скажут ему, что Бога просят, тебя, ты чтобы, Илья, поклонился Богу за нас. Богородица чует ведь и скажет Сыну своему, что у Бога просят Илью... мы под ладонью у Бога-то, и какие у нас мысли, он все знает. Какие мысли на нашем сердце. Мы знаем, если никого нету – одни образа могут простить... Каждую павечерницу прощаешься – очи живые на иконах-то, ведь сам Господь [прощает]” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997 г.).

То же мы услышали и от другой собеседницы: “А когда на праздник идем, мы ложим все начал, тогда прощаюсь перед духовником, а если дома – я так привыкла – перед иконой: Святые отче, простите меня!... Я так привыкла, дымаю, вот мы, люди, фотографируемся – Господь Бог и Богородица вот тоже на иконке есть, так как фотографию считаю я” (Аксинья Леонтьевна, д. Киршонки, 1997 г.).

И не только при индивидуальном, но и при общественном богослужении в отсутствие “отче”-духовников просьбу о прощении стали обращать к святым отцам, изображенным на иконах. Вот как это объясняла одна из участниц молитвенных собраний:

– «у нас в соборе нет мужчины-то, дак “простите, отчи святые” [говорим иконам], а вот с сестрами [говорим:] “Простите сестры, а вас Бог простит!”... Мы знаем, если никого нету – одни образа могут простить...». При этом наша собеседница специально отметила одно существенное отличие, при “прощении” у “святых отец”, изображенных на иконах: им не надо было говорить вторую часть формулы: “А вас Бог простит!”: «“простите братья – а вас Бог простит” не говорите, они и так святые, только “братья простите”, а мужикам святым али иконам не надо говорить “а вам Бог простит”. Это когда мужиков в соборе нету...» (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997 г.).

*Левое – это женское.* При вынужденной смене гендерной принадлежности духовника и наставника в богослужении спасительным стало и переосмысление ритуального действия через использование символического значения *правого-левого* в сакральном храмовом пространстве. В старообрядческих храмах разных согласий – и там, где у беспоповцев в общине есть мужчины, и там, где у поповцев существует священство и полнота церковной жизни, – обычно сохраняется условное членение пространства на левое (женское) и правое (мужское) или на переднее (восточное, ближе к алтарю) мужское и заднее (западное, у дверей – женское). Что же произошло в старообрядческих общинах Верхокамья, где “правое”-мужское пространство опустело?

Следует отметить, что само понятие храмового пространства в ряде старообрядческих общин не всегда привязано к церковному строению – храму или часовне. Молитвенных домов как таковых в Верхокамье всегда было немного, а ныне не осталось ни одного, и на моления старообрядцы собираются в частный дом по принципу “кто позовет”. Избу к молению хозяева готовят согласно обычаю: пекут хлеба и готовят традиционные угощения для трапезы, выносят или (как чаще стало ныне) накрывают тканью телевизор, но главное в доме появляется высокая лавка, называемая “налой” (местный вариант анаоя). Собираясь в жилую избу для праздничных или поминальных молений по приглашению далеко не всегда соборного старообрядца, молящиеся каждый раз “строят” свою символическую церковь при помощи нехитрых предметов – этого наоя, а также литых икон и распятия и, конечно, богослужбных книг, разложенных на налое. Утрата храма со всеми священными атрибутами, отличающими церковь от светского строения, ныне уже мало кем ощущается как вынужденное “антихристовым временем” отступление, напротив, с началом моления именно это пространство избы становится сакральным, а угол между иконами и налом с момента начала моления получает название и значение “алтаря”. Как в храме, перед налом справа стоять было положено мужчинам, слева или позади мужчин – женщинам. В избе, как в церкви, в течение всей службы хождение или даже лишние движения молящихся осуждаются: “Что ходить, как мышей топчешь?” – замечала строгая духовница Екатерина Кирилловна (д. Мартиленки, 1993 г.).

В прошлом доступ “в алтарь”, *за налой*, всегда с правой стороны имел только духовник, разжигающий кадило, кадящий иконы и зажигающий свечи. В настоящее время, когда в большинстве общин-соборов мужчин нет, доступ в “алтарь” стал дозволен духовнице, которая, однако, вступает туда только с левой стороны. Кадить, подходя к иконам *слева*, иногда допускалась специально благословленная старушка, отличавшаяся “чистой”, в идеале монашеской жизнью. И если в 70–80-е годы XX в. вопрос о том, можно ли все-таки женщине разжигать кадильницу и кадить, еще обсуждался в общинах-соборах Верхокамья, то к началу XXI в. женщины могли кадить уже повсеместно. Таким образом, и в этом случае выход был найден, и общественное богослужение не прекращено.

*Духовница – духовная отче.* Статус и роль духовного руководителя старообрядческой беспоповской общины были определены старообрядческими соборами так: “Наставники, или духовные

отцы и руководители, стоящие во главе христианских приходов, должны почитаться как неимеющие священнослужительской степени, нерукоположенными пастырями Церкви. Духовные права и обязанности наставников определяются Священным Писанием, до нерукоположенных пастырей относящимся, и обычаем, оставленным Церкви блаженной памяти предками нашими. Избрание народное и благословение отца духовного на служение Церкви возводит наставника на почетное и первенствующее место в приходе”<sup>18</sup>. В начале XX в. речь о пастырях-женах, кажется, даже не заходила. Тогда при избрании мужчины-духовника учитывались и его авторитет книжника, наставника, и его репутация в деревенском сообществе. Позднее, когда общины оскудели, искали уже любого мужика (правда, готового соблюдать ряд ограничений: не “мешаться в посуде”<sup>19</sup>, не брить бороды, не курить табак, не пить водку), лишь бы только согласился взять на себя бремя руководства старушечьей паствой. Но и такого найти было нелегко: так, в селе Кулига в конце 90-х годов XX в. женщины старались уговорить старика, регулярно приходившего на моления, вступить в их общину-собор, но он категорически не соглашался, “объясняя это тем, что его *мужики засмеют*: мол, один среди женщин”<sup>20</sup>.

Постепенно вместо пастыря-мужчины женщина-духовница становилась ключевой, “первенствующей” фигурой малого религиозного сообщества. На нее выпадала в прошлом исключительно мужская обязанность совершать *таинства*<sup>21</sup> *крещения и покаяния*. И в этом случае общинам пришлось найти некий компромиссный выход из канонического тупика: служение духовницы-женщины изначально ограничили, дозволив женщине принимать покаяние только у женщин (тогда как духовник принимал “прощение” у всех членов общины-собора, сам отправляясь для покаяния к пастырю-мужчине из другой общины).

Отмечу, что *покаяние* – общее или индивидуальное (духовнице с глазу на глаз) – для беспоповцев, лишенных в отсутствие священника таинства евхаристии, осталось, по сути, главным объединяющим верующих в общину-собор духовным действием:

«Начал положить и на исправу сходить. Сдай духовнику [грехи] и в собор попадешь, начал кладут, прощаются, грехи, что наделал, нагрешил, я дак чо делала? Пела и плясала, молода была, пьяна бывала, Господи! Все сказать, какие грехи... Исправа – все грехи написаны ведь – [духовница] читает [имеется в виду текст чина покаяния, по тексту которого духовник задает вопросы о прегрешениях], а мы повторяем, за все грехи кланемся, сам за себя. Повторим и кланяемся “прости, Ивановна”. У нас теперь Ивановна [духовницей], а Ивановна прощает: вас

де Бог простит. [А потом Ивановна, обращается к ликам святых]. Она всем отчим: простите, отчи святые, Господь Бог простит Вас<sup>22</sup>. Перед иконами», – описывала религиозные практики своей общины Устинья Андреевна (д. Егварь, 1997 г.).

Грамотные и опытные духовницы, принимая покаяние, считали своим долгом не только “прощать” грехи, но и назначать исповедующимся епитимьи. В этом они следовали традиции, завещанной их предшественниками, еще в 1924 г. строго-настрого указывавшими в постановлениях (“Деяниях”) местного съезда-собора “по догматическим и каноническим вопросам”: “Учение святой церкви епитимия необходима: без епитимьи покаяние не действительно” (далее в решениях приводятся ссылки из Кормчей, Златоуста, Пандектов Никона Черногорца о том, что “священницы должны исповедующих им грехи везыти”<sup>23</sup>). Епитимьи бывали весьма строгие: грешниц отрешали от участия в общих молениях, предписывали значительное число дополнительных земных поклонов<sup>24</sup>. В рукописных и печатных номоканонах и “епитимийниках”, хранящихся в соборных библиотеках, есть указания на такие покаянные практики. Однако в конце 1990-х духовницы стали все реже прибегать к строгим мерам, тогда и роль духовницы в обряде все чаще ограничивалась лишь слушанием и прощением:

“Духовница-то тоже, может быть, [простит грехи], но она только по-здешнему, по белому-то свету должна простить-то... здесь-то мы должны прощаться, если мы ей попросимся, расскажем, что мы делали, эти грехи прощаются тоже, Господь Бог это принимает тоже.

– Кто решает простить или нет, духовница?

– Духовница, она отказать не имеет право, потому что она поставлена на это, она должна нас простить, не простить не должна. А откуда она знает – грех простимый или непростимый, кто должен простить, если я каюсь. Она говорит: Пускай Бог простит! Духовница благословленная на это дело духовником другим. Две духовницы друг другу прощаются” (Аксинья Леонтьевна, д. Киршонки, 1997 г.).

В конце XX в. людей, готовых взвалить на себя духовную ответственность за свою общину, стало недоставать и среди женщин, и это сказалось на снижении уровня требований к самим духовницам, часто подолгу отказывавшимся принять на себя этот чин<sup>25</sup>. “Незнание” того, кто и как “должен” прощать “простимые или непростимые” грехи, думается, останавливает современную духовницу. В узком женском кружке она все реже назначает строгие епитимьи, например, за такие грехи против церковных установлений и заповедей морально-этического свойства, кото-

рые в большей степени отражают повседневные заботы женской крестьянской жизни: “земляные работы в воскресенье [делала]”; “много поминать дают [ т.е. “милостину” не отмаливает]”; “Ем досыта, пью, сколько хотела, не постовала”; “Пост начался, а мы еще молосное едим”; “Много слышу, много вижу – людям завидую”; “На людей завидую: людям хорошо – мне всё плохо”; “Сны всякие вижу бесовские”; “Мысли бесовские, каки попало, в голову лезут на моленьи”; “На скотину изъедаюсь – на котов, на курочок”; “Людей стыжу”; “С мирскими сойдуся, всех обжу”; “Дай мне, Господи, терпение и смирение – на мужика не выдержала, заругалась, сказал, что болен – работать не пойдет, а через 15 минут смотрю – пьяный!”, “Вот мы все виним, что дети наши не молятся, они не виноваты – это я их родила, я и виновата”<sup>26</sup>.

Не склонна духовница ныне и тяжело наказывать прегрешения, связанные с нарушением ритуальных запретов. Сама система запретов постепенно ослабевает, соблюдать некогда строгие запреты на присутствие в доме курящих, на ношение “магазинной” одежды и обуви, на допущение в жилище радио или телевизора для *женщин*, живущих с не-религиозными родственниками, становится все труднее. Вот и “прощает” духовница Кирилловна: “Прости нас, Кирилловна, совсем одолел табак”; “Табачишем несет – ребята курят”; “Радио люблю послушать”, “Сын телевизор смотрит допоздна – иногда при телевизоре молиться приходится” (или: “Прости, Кирилловна, грешницу – сын ко мне приехал починить телевизор. Я все сидела там с ним и смотрела, как он чинил. Слава Богу – не починил!”); “На машине проехала”; “Халат [вместо дубаса<sup>27</sup>] поверх рубахи ношу”; “В юбке хожу”; “Молюсь в голошах иной раз”, “Прости мя грешную – почти как мирская стала, чашкой мешаюсь”; “Я в баню ходила, грешная, невыдранная” (или: “Ангела остыдила – тело осквернила”, т.е. в бане<sup>28</sup> мылась).

Помимо этого сами женщины-пастыри, осознавая свою “малость” и “худость”, вспоминают о хранителях христианского благочестия и духовниках-книжниках минувших времен. В отличие от них современные духовницы чаще всего отличаются лишь *женской добропорядочностью* – “девством” или однократным вступлением в брак (аналог – невозможность второго брака для священника!).

Вот типичные рассуждения о достоинствах духовниц конца XX в. На вопрос исследователя, хорошо ли *читает* на службе духовница Е.И., информатор с осуждением ответила: “она слишком бойкая, слишком торопится”. Тогда почему ее избрали? Как вы-

яснилось, при “поставлении” Е.И. дело было не в ее грамотности, просто другая духовница “признала, что у нее *грехов-то меньше*, чем у нашова брата, *детей-то у нее от одново, она не выходила замуж, дети у нее есть от одново мужчины*”. Отметим, что дети у Е.И. родились *вне брака*, но это никак не умаляло ее добропорядочности: верхокамские старообрядцы принадлежат к направлению поморцев-“небрачных”, и брак здесь никогда не благословлялся религиозным наставником (новобрачных благословляли родители), однако и здесь повторные супружества принимались с осуждением<sup>29</sup>. Сама же наша рассказчица, считающаяся в данной общине грамотной уставщицей, пойти духовничать отказывалась вовсе, ссылаясь как раз на свои “женские” грехи: “меня цапали в духовницы, а я заплакала, залезла под стол. У меня грехов много; *четыре ребенка от разных отцов*, не могу быть духовницей” (Аксинья Леонтьевна, д. Кишонки, 1992 г.).

Итак, стремясь сохранить в неизменности религиозную жизнь сообщества даже после того, как традиционно мужскую пастырскую роль приняли на себя женщины, старообрядцы-беспоповцы сумели проявить гибкость и умение приспособиться к уставным правилам, написанным для священнослужителей-мужей. В этом помог, думается, отработанный за три с лишним столетия существования старообрядчества опыт решения сложных канонических вопросов через овладение мастерством церковного толкования. Даже с общим “оскудением” книжного знания и после ухода из жизни книжников и уставщиков-мужчин в общинах нашлись благочестивые жены, не утратившие способности пусть с ограничениями, но поддерживать слабо теплящуюся религиозную жизнь общины, переосмысливая и по-новому истолковывая отеческое служение, символы храмового пространства и церковный ритуал. Сложнее обстояло дело с выполнением женами учительной роли пастырей-мужчин.

#### ЧТО ИЗМЕНИЛОСЬ В РЕЛИГИОЗНОМ УЧИТЕЛЬСТВЕ С ПРИХОДОМ УСТАВЩИЦ-ЖЕНЩИН?

В Верхокамье за женщинами, вероятно, еще при мужском руководстве общинами-соборами закрепились функции хранительниц общинных книжных собраний. Решение Максимовского собора начала XX в. гласит: “При семь сколь есть всехъ книгъ по общему совету духовных отец, по доверию их и по завещанию Максима Егоровича. Божественныя все книги должны быть

по телесному охранению у Фотины Федоровой вобщее съ Анной Федоровой и с Осиповной, есть ли она будет находится с ними вьместе и вь добром здоровіи. По жизни века сего, кто будет занимается или прав[и]ть (?) добре дело, чтобы и те были участники сему...”<sup>30</sup>

В дальнейшем многие хранительницы книг стали считать своим долгом не только заботу о сохранности общинной библиотеки, но и о распространении *книжного знания*. Однако до поры они едва ли могли конкурировать с мужчинами.

Образцы “идеальной” передачи конфессионального знания многие наши собеседницы на исходе XX в. еще держали в памяти. Так, нам рассказывали, что в 20-е годы в деревне Кишонки в старообрядческой школе “до 40 целовек собиралися. Молодежь учили грамоте. Нарошно собирали: призовут и уцят. Просто уцыли по старым книгам: перво – Азбука, пенью пеньём. Приходи уциця, кто хотел” (Екатерина Кирилловна, д. Мартиленки, 1992 г.); “Учили раньше по книгам. Устиньи из Егваря дядя – к нему ходили, как школьники, читать и *толковали...*” (Марья Давыдовна, д. Кишонки, 1997 г.); “Полная изба набивалась, а на полатях *полным-полно мирских* (...) Бывало, после моления беседные книги читывали старики: пастырь читает, а наставник *объясняет*” (Ирина Евдокимовна, д. Развал/Сосновка, 1992 г.).

*Познавать* основы вероучения полагалось и детям, и взрослым, и не только в старообрядческой школе. Важной частью любого молитвенного собрания считалась “беседа” – чтение и устное толкование святоотеческих поучений из Пролога, Книги о вере, Слов и поучений Ефрема Сирина и аввы Дорофея, Кирилловой книги, Сборника 71 слова и др. Еще в 70–80-е годы XX в. в каждой соборной библиотеке было довольно “учительных” и “прочетных” книг в изданиях преимущественно XVII в., впрочем, до начала XX в. излюбленные поучения и жития еще и многократно переписывались местными писцами и включались в рукописные “цветнички”<sup>31</sup>. Такой тип чтения именуется доньне “чтением на рассуд” (т.е. чтением с рассуждением)<sup>32</sup>, и его повсеместно практиковали грамотные наставники общин-соборов, что, безусловно, играло определяющую роль в формировании христианского мировоззрения членов поморских общин.

Первым признаком утраты традиции учительства, на мой взгляд, стало именно сокращение или прекращение “бесед о божественном” и чтения “на рассуд”. Произошло это не сразу: вначале (примерно с начала 30-х годов XX в.) эту часть долгого молитвенного собрания сокращали из-за страха репрессий<sup>33</sup>,

затем из-за отсутствия грамотных толкователей, и наконец, обычай “божественных бесед” стал уходить в прошлое, в чем ныне живущие собеседницы, прежде всего, винят *женскую болтливость и суетность*: “Ныне на молении не то, помолились и разбежались по своим делам, а в перерывах и вовсе о мирском толкуют”; “Это читать можно, читают, да не слушают!, лялякают: там у меня корова заболела, у меня то не выросло, другое не выросло, то у меня вот ... вот все и разговоры, все про свое” (Прасковья Евдокимовна, д. Киршонки, 1997 г.); «Так не беседуем, да, как бы есть, есть беседные книги, раньше все читали. У нас мама говорила: “Промолятся до 10 до 11 часов, начнут читать, дак потом под вечер только кончат, потом только пойдят, читают – рассказывают, читают – рассказывают”, а нынче ить кто расскажет нам?! Беседны книги ведь нарошно есть. – *Исследователь: А почему не рассказывают?* – У.А.: Так не понимаем-то ведь! Что рассказывать-то, не понимаем, чо написано – слова нерусские [т.е. церковнославянские! – *Е.С.*], как-то написано, не знаем» (Устинья Андреевна, д. Егварь, 1997 г.).

Обеспокоенность подобным состоянием дел неоднократно звучала из уст грамотных членов общины, несущих бремя вины за недостаточные усилия на ниве учительства. Они сетовали:

“Неграмотному лучше спастись, потому что он законы ничо не знает (...), так чо с него?” (Аксинья Леонтьевна, д. Киршонки, 1997 г.);

“Неграмотному Иисову молитву творить, а мы вот читать может, так вот надо нам – не прочитаешь, так вот нам грех. Грамотному-то хуже. Надо читать, все надо по правилу делать, да чо не успеваем, чо делать?!” (Устинья Андреевна, Егварь, 1997);

“Грамотнаму спастись тяжельше. Надо за людей отвечать 7 километров кругом, грамотному-то тяжельше”, “[Бесы] все время около нас, а на грамотных еще побольше, тьмами на грамотных, а неграмотному легче спастись, что он, ничево не надо, только молитву твори Иисову... Грамотному не легче – должно еще людей научить...” (Анна Федоровна, д. Ваненки, 1997 г.).

Старообрядческая культура, невзирая на все утраты, сохранила понимание особой роли книжного текста в сохранении веры и достижении спасения. *Книга* и в конце XX в. продолжала считаться важнейшим аргументом в рассказах о вере, как грамотных, так и неграмотных старообрядцев, и любое свое повествование, любой ответ даже малограмотные члены общины старались всегда подтвердить ссылкой на книжный источник: “я, это, книги читала, с книг маленько беру”, “в книгах писано”, “по книгам все

по-разному, темно, старинно”, “мама в книге читала и рассказы-вала”, “сказывала Марья Евсеевна, у которой дедушко грамотной был” и т.п. Однако в действительности к концу XX в. – началу XXI в. *книга* все чаще оказывалась лишь *опорой, а не источником знания*<sup>34</sup>.

Предотвратить угасание церковного учительства, возродить “беседы” и “чтение на рассуд” грамотные уставщицы почти нигде так и не сумели. Следствием этого стало значительное сужение круга религиозных вопросов, занимавших членов конфессиональных сообществ, знание христианских догматов становилось все более избирательным и несистематичным.

Вакуум, образовавшийся после падения книжного знания, между тем, не остался незаполненным. Почти во всех случаях, когда речь наших собеседниц заходила о событиях священной истории – об Адаме и грехопадении, о потопе и Ноевом ковчеге, о предательстве Иуды, суде Пилата или Вознесении – даже лучшие *книжницы* своих соборов с готовностью, со ссылками на “книги” выказывали осведомленность, но... чаще пересказывали не книжные тексты, а *устные апокрифы*, значительно трансформированные фольклорной традицией сюжеты смешанного происхождения – из канонической книжности, письменного апокрифа (прежде всего, “Сна Богородицы” и “Иерусалимского свитка”), духовных стихов<sup>35</sup>.

Так, рассуждая об Иуде Искариоте, те рассказчицы, что были более искушены в учении книжном, использовали имя Иуды, связывая с ним грехи предательства и самоубийства: “Июда – тот же черт, он Христа предал и задушился со страсти” (Мария Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.). У повествовательниц, склонных к рассуждению, получает развитие тема наказания Иуды за *грех гордыни*, за нежелание *покаяться*, и у них рассказ о прегрешении Иуды дополняется размышлениями об упущенной Предателем альтернативе – возможности спасения: “*Исследователь: А Иуду Господь простит?* А.Ф.: Нет, он удавился, не простился. Надо было на здешнем свету не давиться, а плакать. Вот ведь чо... Надо каждому про себя...” (Анна Федоровна, д.Ваненки, 1997 г.); “Иуда, предал ведь он, как можно сказать, брат Иисусу Христу был, предал он ево, но ведь Он ево простил, Иуду, простил ведь, он со страху повесился, вот из-за етого, я думаю, и грех такой, чтоб вешаться, ещо бы Господь бы простил ево – он бы, может быть” (Прасковья Евдокимовна, с. Киршонки, 1997 г.).

Наконец, развернутые повествования об Иуде могли приобретать в устном нарративе дополнительные подробности апокрифи-

ческого происхождения, позволяющие усилить негативный образ антигероя, и тогда Иуда становился средоточием уже всех мыслимых грехов человеческих вплоть до отцеубийства и инцеста:

«Матери его [Иуды] Саре сон привиделся, что родится у нее сын всем на погубу. Родился он, она его в бочку запечатала и отправила в море, а он к берегу прибился, его царская дочь взяла, потом у нее свой сын родился. Так Иуда его убил, убежал, по людям ходил. Потом к Иисусу Христу в апостолы пролез... А до того Иуда отца своего под яблоней убил. Иуда-то шибко красивый был, женился на своей матери, она взяла Иуду в дом и не знала, что сын. И жили они три года. Потом в бане они разговорились, она его спрашивает, откуда он родиной, а он говорит и хартия есть: “Иуда я Искаротский, по морю пущен был” – она узнала, что сын, и устрашилась» (Ефросинья Ефимовна, д. Красноселье, 1976 г.).

“Христос по земле 33 года ходил. Его распяли, были вредные. Христос – есть поморска вера, он по морям ездил. Он на сборищах, как клубы собираются, много бывал. Книжники, фарисеи распяли его. Ученики его апостолы 12, 40 учеников, Иуда ученик предал его. У Иуды мать Апостолия, отец – Херувим. Ей сказали, что сына родишь всем на пагубу. Родители отправили его маленьким в бочке по морю. Прибило бочку к берегу и нашла ее царица. У царицы не было детей. Его унесли домой, и она сама забеременела. Растили Иуду вместе с сыном царицы. Потом Иуда убил родного сына царицы и убежал. В работники нанялся к отцу и убил его камнем, а мать взял за себя в жены. Христос набирал учеников, и Иуда ушел к нему. Продал его за 30 серебряников. Христос говорит, что не миновать чаша сия. С ним распяли и еще двух разбойников. Мертвецы радовались, что Христос родился. С ним после распятия они ушли на небо. А нас кто поведет?” (Татьяна Дмитриевна, с. Сепыч, 1990 г.)<sup>36</sup>.

Фольклоризации не избежали повествования и на другие сюжеты Священного Писания: например, о сотворении мира, о Ноевом потопе, о зачатии Христа, о Страстях Господних и т.д.<sup>37</sup>, а также агиографические нарративы. В этой женской “народной агиографии” предпочтения одного святого другому часто оказываются вовсе не связанными с осмыслением житийных текстов, почитание святого формируется по иной схеме: на него влияет иконография святого, его “специализации” в помощи человеку, календарный день памяти. Наиболее частые эпитеты святых, по рассказам верхокамских женщин: “строгий”, “грозной”, “сильный” (Прокопий, Илья, который “дождем руководит”), “милостивой” (Никола), “шибко гра-а-мотный, шибко прямо пишет” (Иоанн Златоуст); “Егорий что посулит – выполнит”, “голова

болит – Кузьме молимся, зубы – Антипе”). Устинья Андреевна, например, так говорила: “Богородица, она близкая, ближе всех, ее попроси – дак она на помощь придет. ... А о чем, вишь, молишься, чо надо. Михайлу Архангелу молится, дак бесов отгонят, а вот великомученик Георгий, так он скоту помогает, о чем ведь молится – о том и проси, помоги, пособи. О здоровья – Богородицы молись. [А зубы заболят?] Так зубной ведь Антипа есть. 11 апреля по старому, зубной Антипа святой помолиться надо” (Егварь, 1997 г.).

Постепенно книжные сюжеты в их фольклорной трансформации становятся важны лишь как этиологические легенды, связанные с “нарративной мотивацией религиозных и бытовых обрядово-ритуальных действий”<sup>38</sup>, их смысл упрощается, а значение все более “снижается” до сферы обыденного. Ссылка на “священную историю” в этих случаях приобретает откровенно подчиненный характер: “Муху не бракуют, она Божья. Когда Иуса распяли, муха села ему на грудь, думали, что это гвоздь, от лишних мук она избавила”; “Свинья – божье животное. Когда Ирод искал Христа-младенца, чтобы его убить, свинья зарыла его в землю, скрыла”<sup>39</sup>; “... осина – чертова лесина. На ней Июда повесился” (Мария Давыдовна, с. Киршонки, 1992 г.).

По близкому сценарию изменяется в устном переложении и эсхатологический нарратив, как уже отмечалось выше, всегда имевший для старообрядчества особое значение.

Время “женского учительства” совпало в конце XX в. с периодом всеобщего усилившегося эсхатологического ожидания, и старообрядцы, всегда черпавшие эсхатологические идеи из определенного круга книжных текстов – из Апокалипсиса с толкованиями Андрея Кесарийского, из Слова Ефрема Сирина о кончине мира, повести “о 12 снах Шахайши”<sup>40</sup>, слов Палладия мниха о втором пришествии Христе и Страшном Суде<sup>41</sup>, Ипполита папы римского “О скончании мира, Антихристе и втором пришествии Христе”<sup>42</sup>, из текстов духовных стихов о Страшном суде<sup>43</sup>, – с легкостью готовы были поверить и “внешним”, некнижным, а ранее и вовсе запретным источникам<sup>44</sup>. В далекой деревне Егварь Устинья Андреевна посетовала: “Вот *сейчас по радио* рассказывают, что Антихрист придет на Землю, будет печати ставить на лоб, придет вместе с коммунистами. Я испугалась так!” (1997 г.). Услышанные “по радио”, от иноконфессиональных соседей, вычитанные Бог знает из каких газет и брошюр, новые “знаки” Второго пришествия были с легкостью включены в сложившийся и поддерживаемый традицией ряд. Тогда, наряду с часто повторяю-

щимися старообрядцами признаками “Конца света”: паутиной-провоолокой, опоясавшей весь мир, железными птицами, железными конями и т.п. в Верхокамье заговорили о “номерах у каждого человека вместо имени”, и о людях, спустившихся с летающих тарелок и т.д.

Общим основанием, сохраняющим свое место в объяснениях скорого светопрествления, остались хронологические рубежи (прежде всего: совпадение Благовещения и Пасхи в 1991 г., “високостная суббота” и рубеж тысячелетий, который отчетливо стал появляться в эсхатологических толках с конца 80-х годов XX в.) и нумерология (упоминания о печати Антихриста 666, о 12 трубах, о громе “в 49 раз” сильнее обычного, о 9 аршинах в глубь горящей земли, даже о 7 домах “в одном доме” или о 7 праведниках, которые удержат землю, тогда как 3 уже не смогут удержать). К ним добавились рассуждения о природных катастрофах (“обвалы, бури, вулканы, как теперь часто случается”, засуха, огонь-“пыханье” земли) и экологических бедствиях (в том числе, о засилье колорадского жука), о голоде и ничтожности богатства (злата-серебра), которым нельзя прокормиться, о технических приспособлениях (даже появление колонок водопровода в деревне расценивается как “искус”) и нашествии иноземцев или инопланетян (“тарелки летают”)<sup>45</sup>.

Изменение в конце XX в. тематики традиционного старообрядческого эсхатологического нарратива и принятие в качестве “своих” иноконфессиональных и инокультурных текстов, вероятно, могут стать дополнительными свидетельствами того, что усилия современных книжниц не остановили продолжающийся со второй трети XX в. процесс серьезной деформации старообрядческого конфессионального знания. Но и в этом случае у конфессиональной культуры обнаружались значительные резервы для самосохранения.

Незнание учения и даже утрата враждебности к учениям иных конфессий не помешали тому, чтобы у неискушенных в богословии старух оставалось свое понимание *твердости веры*, того, что только в *своей*, т.е. старообрядческой, поморской, вере – “древней”, “апостольской проповеди” – возможно и в “последние времена” “правильно” жить, “правильно” закончить земной путь и “правильно” быть погребенными, а потому и найти свой путь к спасению.

Для грамотных и неграмотных, с кем мы вели беседы, казалось, вероятно, маловажным, что их путь *спасения* вовсе не становился путем *познания* Бога, церковной истории, даже церковного

учения. Этот был путь, на котором важно было постоянно задаваться иными вопросами: о “добрых делах”, чем угодить Богу?; о “простимых и непростимых” грехах, “чему Господь гневается?” и проводить время в молитвенном искуплении за прегрешения. И они твердо верили, что этот *путь спасения* можно пройти лишь в религиозной общине (соборе), которая единственная может “правильно” проводить их в мир иной и поминать после смерти.

Потому-то по мере своих сил, порой допуская послабления, шаткие с канонической точки зрения толкования и откровенные компромиссы, женщины старообрядческих общин Верхокамья все-таки до XXI в. сохранили конфессиональную традицию. Можно соглашаться, что эта конфессиональная традиция уже едва теплилась в крайне узком сегменте сельского сообщества Приуралья, что количество общин постепенно убывало и былой уровень конфессиональной книжности был безвозвратно утрачен (или нарушен собирательской деятельностью археографов)<sup>46</sup>. Но, возможно, старухи выполнили главную задачу – выстоять до наступления не “последних”, но лучших времен. В 2000-е годы, по самым последним наблюдениям, жизнь старообрядческих общин Верхокамья постепенно стала оживляться, в некоторых возрожденных община-соборах снова появились мужчины и стали крестить и “духовничать”<sup>47</sup>. Но что произойдет с этим локальным конфессиональным сообществом далее – пока никто предсказать не в силах.

<sup>1</sup> Юхименко Е.М., Мальцев А.И., Агеева Е.А. Беспоповство // Православная энциклопедия. Режим доступа: <http://www.pravenc.ru/text/78246.html>

<sup>2</sup> Обращение к наставнику – “Отче!” – постепенно перешло в наименование духовного лидера общины, звательный падеж стал употребляться как именительный, к тому же со временем (и об этом ниже) “отче” называли не только мужчин-духовников, но и женщин-духовниц. См. об этом: Фишман О.М. Жизнь по вере: тихвинские карелы-старообрядцы. М., 2003. С. 252–263.

<sup>3</sup> Подробнее об этих материалах, самих полевых исследованиях и своеобразии локальной традиции, а также библиографию исследований Верхокамья см.: Смилянская Е.Б. “Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай”. Повествования о вере и спасении старообрядцев Верхокамья // О своей земле, своей вере, настоящим и пережитом в России XX–XXI вв.: К изучению биографического и религиозного нарратива. М., 2012. С. 49–166; Материалы к истории старообрядчества Верхокамья (по итогам комплексных археографических экспедиций исторического факультета МГУ им. М.В. Ломоносова): сборник документов / под ред. В.П. Богданова и В.П. Пушкова. М., 2013.

<sup>4</sup> Аналогичную работу в локальном сообществе Верхокамья проделал американский антрополог Дуглас Роджерс, обративший специальное внимание и на “феминизацию” конфессиональных общин и их лидеров, а также на то, что

они сохранили влияние только на людей старшей возрастной группы. См.: *Rogers D. The Old Faith and the Russian Land. A Historical Ethnography of Ethics in the Urals.* Ithaca&London: Cornell Univ. Press, 2009. P. 173–177 и др.

- <sup>5</sup> Съезды-соборы духовных лидеров старообрядческих беспоповских общин собирались с конца XVII в. для решения назревших вопросов литургической практики и поиска путей сохранения религиозной идентичности членов своих конфессий в условиях модернизации. В 1912 г., к примеру, в постановлениях Второго всероссийского собора поморского согласия было записано: “Собор единогласно подтверждает и утверждает, что верховное руководство, суд и управление в Церкви Христовой, с падением священных чинов Ея, лежит на обязанности составляющих тело Церкви христианских приходов, избранники которых составляют Собор Церкви, руководимый в своих решениях главою Церкви Христом, пребывающим в Церкви Своей до скончания мира. Решения Соборов, правильно созванных и правильно действующих по Священному Писанию, должны почитаться обязательными для всех и каждого члена Церкви. Сомневающиеся в законности соборных решений могут представить свои сомнения на усмотрение следующего Собора; неподчинение же решениям Соборов и самовольное предпочтение своего или чьего-либо частного мнения соборному решению влечет к отпадению от Церкви” (Деяния Второго Всероссийского Собора христианского поморского церковного общества в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7421 сентября в дни с 8 по 17. М., 1913. Принято было решение: “Допускать на церковные собрания и к церковной деятельности юношей, дев, жен и вдов с 18-летнего возраста, если они ведут чистую христианскую жизнь” – <http://samstar-biblio.ucoz.ru/load/117-1-0-395>). О решениях соборов различных конфессиональных групп беспоповцев см., например: *Смилянская Е.Б.* Роль запрета в сохранении идентичности конфессиональной группы (по материалам старообрядческих общин) // Проблемы идентичности: человек и общество на пороге третьего тысячелетия. М., 2003. С. 143–152; *Островский А.Б.* Старообрядцы и православные в русском сельском социуме. Вторая половина XIX–XX век: Формы общения. Ритуальная специфика: Этнографические очерки. СПб., 2011. С. 24–54; *Покровский Н.Н.* Соборные уложения часовенных XVIII–XX вв.: система запретов // Источники по русской литературе: Средневековье и Новое время. Новосибирск, 2000. С. 123–139.
- <sup>6</sup> Духовная литература староверов Востока России XVIII–XX вв. Новосибирск, 1999. С. 460.
- <sup>7</sup> Там же. С. 333.
- <sup>8</sup> *Ageeva E.A., Robson R.R., Smiljanskaja E.B.* Старообрядцы спасовцы: пути народного богословия и формы самосохранения традиционных обществ в России XX столетия. // *Revue des Etudes Slaves.* 1997. Vol. 69: Vieux-Croyants et Sectes Russes du 17e siècle a nos jours. P. 111.
- <sup>9</sup> *Маркелова С.* “Родительское наставление к своим родным детям и духовным” Епифания Васильевича Александрова” // Мир старообрядчества. Живые традиции. М., 1998. Вып. 4. С. 381–383.
- <sup>10</sup> Полевые материалы здесь и далее приводятся по публикациям в сборниках: О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв.; Материалы к истории старообрядчества Верхочамья.
- <sup>11</sup> *Агеева Е.А., Кобяк Н.А., Круглова Т.А., Смилянская Е.Б.* Рукописи Верхочамья XV–XX вв. в библиотеке Московского университета. М., 1994 (Далее: Рукописи Верхочамья). С. 244–245.

- <sup>12</sup> *Paert I.* Old Believers: Religious Dissent and Gender in Russia, 1760–1850. Manchester, 2003. P. 110–111.
- <sup>13</sup> См.: *Смирнов П.С.* Значение женщины в истории русского старообрядческого раскола. СПб., 1902; Женщина в старообрядчестве: материалы международной научной практической конференции, посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. Петрозаводск, 2006; *Paert I.* Old Believers...; *Тикас Ч.О.* Женщина в беспоповском старообрядческом сообществе во второй половине XIX – начале XX в. (по мат. Санкт-Петербургской, Новгородской, Вологодской и Олонецкой губерний): Автореф. дис....канд. ист. наук. СПб., 2011.
- <sup>14</sup> *Пругавин А.С.* Раскол и сектанство в русской народной жизни. М., 1905. С. 87.
- <sup>15</sup> Деяния Второго Всероссийского Собора христианского поморского церковного общества в царствующем граде Москве в лето от сотворения мира 7421 сентября в дни с 8 по 17. М., 1913.
- <sup>16</sup> Пермская рукопись “О разделе” / публ. текста Е.М.Сморгуновой // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. М., 1982. С. 253.
- <sup>17</sup> *Богданов В.П.* Историческая справка // Материалы к истории старообрядчества Верхотамья.
- <sup>18</sup> Деяния Второго Всероссийского Собора христианского поморского церковного общества. Раздел 1.2. Выяснение духовных прав и обязанностей настоятелей и наставников общин и приходов.
- <sup>19</sup> Имеется в виду обычай пользования индивидуальной посудой во избежание “смешения” с мирскими и еретиками и для сохранения ритуальной “чистоты”.
- <sup>20</sup> *Богданов В.П.* Объективные и субъективные факторы в жизни старообрядческих общин в условиях модернизации // Старообрядчество в условиях модернизации: исследования и материалы. М., 2013. С. 19.
- <sup>21</sup> То, что совершение настоятелем общин этих обрядов принималось как исполнение таинств, зафиксировано в решениях соборов. Например: “Вопрос: О таинстве Святаго Крещения простолоудинском состоянии. Мнение совещания: Крещение должно совершаться во имя Отца и Сына и Святаго Духа по заповеди Христа Спасителя ( Евангелие от Матфея, зачало 116) в три погружения и с отрицанием согласно чина Святаго Крещения, уложенного в книге Потребник (гл. 16). Право совершать Крещение с отрицанием имеют и наши отцы духовные, что подтверждается свидетельствами: в послании Иоанна Афонския Горы к князю Василию Острожскому (Пролог Авг. 28 день), Захария Копыстенскаго (в кн. о единой правдивости) и Федора Студита (ч. 2. стр. 82)... Вопрос: Имеют ли право наши простецы-настоятели принимать на исповедь, отпускать и прощать грехи? Ответ: Наши старцы-настоятели принимают на исповедь согласно следующих уложений: Иакова брата Божия (книга Апостол, зачало 57), Кормчая л. 608; Святаго Варсанофия вопрос и ответ; Номоканон л. 72; Никона Черногорца гл. 52; Федора Студита, ч. 2 письмо 162 стр. 601”. – Деяния Первого Всероссийского Собора христиан-поморцев, приемлющих брак, 1909 г. Москва. Режим доступа: <http://samstar-bibli.ucoz.ru/load/112-1-0-388>.
- <sup>22</sup> В данном повествовании в отличие от приведенного выше перед святыми мужами, изображенными на иконах, произносится вся формула прощения.
- <sup>23</sup> Рукописи Верхотамья. С. 241.

- <sup>24</sup> Ср.: *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land. A Historical Ethnography of Ethics in the Urals. P. 177.
- <sup>25</sup> Ср.: *Литвина Н.В.* Современные духовницы Верхокамских соборов // Женщины в старообрядчестве: материалы международной научно-практической конференции, посвященной 300-летию основания Лексинской старообрядческой обители. С. 97–101.
- <sup>26</sup> См.: *Смилянская Е.Б.* “Три дороги есть: одна в ад в муку, другая в огонь, а третья в рай”. С. 131–133.
- <sup>27</sup> Дубас – косоклиный сарафан темного цвета, обязательная одежда для соборной женщины, халат, юбка и галоши считаются одеждой и обувью мирских, в них недостойно молиться соборным старообрядцам. Одежда соборных Верхокамья подробно исследована – см., например: *Чагин Г.Н.* Заселение и хозяйственное освоение Верхокамья в конце XVIII – первой трети XX века // Мир старообрядчества. М., 1998. Вып. 4: Живые традиции. С. 265–274.
- <sup>28</sup> Баня – locus демонический, поэтому благочестивые старики должны, как считается, мыться в избе.
- <sup>29</sup> Еще в 1924 г. местный собор вынес строгое осуждение “прелюбодеям”: “кто примет 3 браки или 4 брак, таковы анафема” (Рукописи Верхокамья. С. 241).
- <sup>30</sup> Рукописи Верхокамья. С. 245.
- <sup>31</sup> Описание рукописей Верхокамья показало, что набор церковно-учительных статей в рукописной книжности Верхокамья был весьма значительным и достигал 2 тыс. житий, поучений, духовных и покаянных стихов, катехизических статей, старообрядческой полемики и т.п. См.: Рукописи Верхокамья; *Поздеева И.В.* Верещагинское территориальное книжное собрание и проблемы истории духовной культуры русского населения верховьев Камы // Русские письменные и устные традиции и духовная культура. С. 40–71.
- <sup>32</sup> Редкий образец записи такого чтения с толкованием Жития Кирика и Улиты уставщицей одного из местных соборов опубликован: *Никитина С.Е.* Устная культура и языковое сознание. М., 1993. С. 165–177.
- <sup>33</sup> П.Е. Лузянина в 1997 г. вспоминала: “А когда в Сосновке у тетушки собирались – дядя был, тетушка, с малых лет все в моленьи, меня она не учила этому, нельзя было, если собор соберется, нас уже на улицу смотреть, кто, где, куда едет, если начальство едет, мы дети прибежим, скажем, все берут пряслицу и сядят, прядут, как будто это у них вечер работа... Так в 30-е, 40-е, 50-е годы было, вот из-за этого я ничего не понимала, не знала, вот если бы я тут была, может быть, что-то запомнилось, не знали ведь, караулили, как охранниками были... Соберутся соседи, нам детям говорят, что молчок, никуда чтобы, молчали мы. Все-таки старые люди знали, что Бог есть, такая была власть, убивала людей” (д. Кишонки).
- <sup>34</sup> Существует значительная литература, описывающая способы восприятия книжного текста и функции “воображаемой книги” в фольклорной традиции. См. об этом подробнее: *Мельникова Е.А.* “Воображаемая книга”. Очерки по истории фольклора о книгах и чтении в России. СПб., 2011. О своеобразии отношения к книжному тексту и книге в современных филипповских общинах Южной Вятки, регионе близком Верхокамью, интересные наблюдения содержатся в ст.: *Градобоинова Е.В.* Роль кириллических печатных изданий в формировании мировоззрения старообрядцев-беспоповцев // Язык, книга и традиционная культура позднего русского средневековья в жизни своего времени, в науке, музейной и библиотечной работе XXI в. М., 2011. С. 610–623.

- <sup>35</sup> С.Е. Никитина, анализируя устную и письменную формы бытования в Верхокамье духовных стихов, магических текстов, житий, обратила внимание на то, что книжность по отношению к устной традиции выполняет многообразные функции, генерируя сюжеты и идеи, регулируя поведенческие нормы и “жизнь фольклора”, охраняя старообрядческий фольклор от инокультурных влияний (Никитина С.Е. О взаимоотношении устных и письменных форм в народной культуре (на материале полевых исследований старообрядчества) // Славянский и балканский фольклор. М., 1989. С. 149–161; Она же. “Народная филология” в старообрядческой культуре // Традиционная духовная и материальная культура... С. 73–79; Она же. Устная народная культура и языковое сознание. М., 1993). Ср. также: Kowalska H. Rosyjski wiersz duchowny i kultura religijna staroobrzendowcow pomorskich. Wrocław; W-wa, 1987.
- <sup>36</sup> Легенды о Иуде, совершившем отцеубийство и прелюбодеяние с матерью, использующие мотивы плавания по морю, яблоневого сада как места преступления, известны и в европейском, и в славянском фольклоре. Подробнее о них см.: Пропт В.Я. Эдип в свете фольклора // Пропт В.Я. Фольклор и действительность: Избранные статьи. М., 1976. С. 258–299; “Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды / сост. и коммент. О.В. Беловой; отв. ред. В.Я. Петрухин. М., 2004. С. 336–338; Антонов Д., Майзульс М. Цена крови, или Проклятые деньги Иуды Искарюта // Антропологический форум on-line. Режим доступа: [http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/antonov\\_maizuls.pdf](http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/018online/antonov_maizuls.pdf).
- <sup>37</sup> См.: О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. С. 115–119; Материалы к истории старообрядчества Верхокамья.
- <sup>38</sup> Белова О.В. Библейские сюжеты в восточнославянских народных легендах // Восточнославянский этнолингвистический сборник: Исследования и материалы. М., 2001. С. 119; “Народная Библия”: Восточнославянские этиологические легенды. С. 8, 13; Волкова Т.Ф. Литературные и исторические сюжеты в устной интерпретации печорских крестьян // Старообрядчество: История. Культура. Современность. М., 2000. С. 303–310.
- <sup>39</sup> Ср.: Федора Ивановна (д. Демино, зап. 1991 г.) говорила, что когда “Христа убили”, забили могилу камнями, свинья пришла, разрыла, разыскала Христа, и Христос сказал, что свинину есть можно, но только до сорока лет.
- <sup>40</sup> Переводная и получившая на Руси распространение в средневековье “Повесть о 12 снах Шахаиши (или Мамера)” с описанием катастрофических бедствий, сопутствующих Концу Света, в Верхокамском собрании МГУ представлена двумя списками конца XIX и начала XX в. Вполне вероятно, что не утрачивался интерес к этой повести и в последующее время, недаром же на списке начала XX в. скорописью написано “Сия книга истово писано” (ОРКиР НБ МГУ. № 1537. Л. 8 об.).
- <sup>41</sup> Текст эсхатологического “Слова Палладия мниха” был чрезвычайно распространен в Верхокамской книжности, только в Верхокамском собрании МГУ он представлен 17 списками.
- <sup>42</sup> Выписанное из издания Соборника (Сборник из 71 слова. М.: Печатный Двор, 1647), Слово Ипполита папы римского в Верхокамском собрании представлено тремя списками.
- <sup>43</sup> Ср.: Волкова Т.Ф. К вопросу о месте древнерусской эсхатологии в круге чтения печорских старообрядцев // Традиционная народная культура населения Урала: мат. научн. конф. Пермь, 1997. С. 169–172.

- <sup>44</sup> Ср.: “Взойду ли я на гору высокую, увижу ли я бездну глубокую...”: Старообрядческий фольклор Нижегородской области / сост. и коммент.: О.А. Савельева, Л.Н. Новикова. Новосибирск, 2001. С. 87–101; *Данилко Е.С.* Взаимосвязь фольклорной традиции с адаптационными процессами в современном старообрядчестве (на примере эсхатологических и утопических преданий) // Этнографическое обозрение. 2007. № 4. С. 43–53; *Ахметова М.В.* Эсхатологические представления (Фольклорная традиция Верхокамья) // Живая старина. 2003. № 3. С. 44–45; *Белоусов А.Ф.* Последние времена // *Aequinox*: сб. памяти о. Александра Меня. М., 1991. С. 9–33 и др.
- <sup>45</sup> Тексты см.: О своей земле, своей вере, настоящем и пережитом в России XX–XXI вв. С. 145–149; Материалы к истории старообрядчества Верхокамья.
- <sup>46</sup> *Rogers D.* The Old Faith and the Russian Land. A Historical Ethnography of Ethics in the Urals.
- <sup>47</sup> *Литвина Н.В.* Контекст для исчезающей культуры Верхокамья // Материальная база сферы культуры. Визуальная антропология: Гуманитарные расширения: науч.-информ. сб. М., 2003. Вып. 1. С. 46–90; *Она же.* Современные духовницы Верхокамских соборов. С. 97–101.

О.И.Тогоева

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

УДК 94(4). 375/1492

Статья посвящена проблеме развития в Средние века идеи колдовства как коллективного явления. В ней исследуется формирование представлений о специфической секте ведьм и колдунов и о шабаше как месте встреч членов этой секты. Специальное внимание уделено развитию представлений об особой роли женщин в создании подобных сект и о сугубо женском характере колдовства, присутствовавших как в самых ранних церковных документах (канон *Episcopi*, “Декреты” Бурхарда Вормского, Декрет Грациана), так и в трактатах демонологов XV–XVI вв. (“*Formicarius*” Иоганна Нидера, “*Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcière*” Ганса Фрюнда, анонимном “*Errores gazariorum*”, “*Champion des Dames*” Мартина Ле Франка, “*De la démonomanie des sorciers*” Жана Бодена).

*Ключевые слова:* Средние века, христианская община, ведовская секта, шабаш, женщина

*Key words:* Middle Ages, Christian community, witches' sect, witches' sabbath, woman

Историография средневекового колдовства насчитывает десятки, если не сотни работ, посвященных многообразным аспектам участия женщин в запретных, преследуемых церковью практиках. Самым подробным образом, на материале различных стран и эпох разрабатываются проблемы гендера, средневековой мизогинии, изучаются особенности правового поведения женщин<sup>1</sup>. Тем не менее вопрос о восприятии ведовства как феномена коллективного, сопряженного с представлением о существовании особой секты или сообщества, организованного наподобие некоей религиозной общины, и о возникновении идеи шабаша, в которой этот коллективный характер нашел свое воплощение, как мне представляется, долгое время оставался за пределами внимания историков<sup>2</sup>. Знакомство с источниками – демонологическими трактатами, хронистикой, художественными произведениями и материалами судебных процессов – подтверждает, однако, что такая постановка проблемы возможна и даже обоснована. Она позволяет, на мой взгляд, более полно определить истоки самого по-

нения “шабаш”, пути возникновения данного концепта, увидеть образы, которые его питали.

В современной историографии рождение представлений о шабаше традиционно (и вполне справедливо) связывают с возникновением “ученой” концепции колдовства<sup>3</sup>. Первые сколько-нибудь подробные его описания датируются концом XIV – первой половиной XV в. и происходят из Дофине, Прованса, Бургундии и романской Швейцарии. Именно в этом регионе были созданы самые ранние демонологические трактаты и прошли первые массовые преследования ведьм, в ходе которых были выработаны представления о *преступной секте*: ее члены, по мнению окружающих, клялись в верности друг другу, поклонялись дьяволу, регулярно собирались на шабаш, где обучались различным колдовским умениям. Впервые, насколько можно судить, термин “секта” (*sectus*) в данном контексте был использован в булле 1409 г. папы Александра V, направленной генеральному инквизитору альпийского региона Дофине и Авиньона Понсу Фужейрону. В ней, в частности, говорилось: “Некоторые христиане и евреи создали *новые секты*... и среди них [имеются] многочисленные колдуны, прорицатели, призывающие демонов, заклинатели, использующие заговоры, подверженные суевериям люди, предсказатели-авгуры, прибегающие к ужасным и запрещенным практикам, портящие и сбивающие с пути истинного многих христиан”<sup>4</sup>. Речь в булле таким образом шла о новом типе *религиозной общины* – о христианской общине “наоборот”, о настоящей секте ведьм.

Более детальная проработка этих представлений оказалась связана с самыми ранними массовыми гонениями на ведьм и колдунов, прошедшими в Сионском диоцезе в 80-е годы XIV в. Местным судебным властям уже хорошо было знакомо понятие “заговора”, который, с их точки зрения, объединял многих обвиняемых и который следовало раскрыть<sup>5</sup>. “Сообщники” (*consortes*) упоминались в материалах этих дел, начиная с 1380 г., что, на мой взгляд, свидетельствовало о понимании колдовства не как *индивидуальной*, но как сугубо *коллективной* практики<sup>6</sup>. И хотя количество судебных дел конца XIV – начала XV в., сохранившихся в архивах, сравнительно невелико, они позволяют выявить черты уже вполне сложившейся демонологической концепции, в которой присутствовали договор с дьяволом, принесение ему оммажа, отказ от христианских догм, нанесение сознательного вреда окружающим при подстрекательстве и при помощи сил ада – и создание ради этих целей настоящей “секты”, в которую входили все последователи дьявола<sup>7</sup>. Эти данные подтверждаются и

одним из самых ранних сочинений, посвященных проблемам демонологии, “Запиской” Ганса Фрюнда, составленной на немецком языке в самом начале 30-х годов XV в., в которой речь также шла о группах людей, находящихся под влиянием “злого духа”, распространяющего среди своих адептов собственное “учение”, заставляющего их поклоняться ему, отказавшись от Бога, святых и церковных таинств<sup>8</sup>. “Учение” предполагало, соответственно, и наличие “школы” (*schùle*): так в хронике Фрюнда назывались регулярные сборища ведьм и колдунов.

Первая волна массовых ведовских процессов, прошедшая в Сионском диоцезе, очевидно, произвела сильное впечатление на современников. Не случайно, как отмечает Шанталь Амман-Дублие<sup>9</sup>, в 1428 г. трое жителей Вале были арестованы по сходному обвинению властями Фрайбурга, уже в следующем, 1429 г. пригласивших к себе из Сиона инквизитора Ульриха фон Торренте для проведения собственного процесса – против вальденсов, для которых именно этот регион (а также Пьемонт и Дофине) стал последним прибежищем<sup>10</sup>. Незнание местными жителями обычаев и верований чужаков могло спровоцировать определенную деформацию обвинений, традиционно выдвигаемых против них: воспринимаемые ранее как еретики, вальденсы, осевшие в альпийском регионе, постепенно превращались здесь в “секту” ведьм и колдунов<sup>11</sup>. Еще одной причиной подобной трансформации, возможно, являлись чрезвычайно тесные связи, существовавшие в конце XIV – начале XV в. между Фрайбургом и Авиньоном и предполагавшие знакомство местных церковных и светских властей с новым пониманием колдовства<sup>12</sup>.

Как отмечает Катрин Утц Тремп, использование в материалах процессов (которые шли во Фрайбурге в 1399, 1429 и 1430 гг.) преимущественно термина “вальденс” (*vaudois, voudesa, voudeys, woudey, Waldenses*) уже само по себе указывает на то, что судьи затруднялись определить, с кем именно они столкнулись<sup>13</sup>. С одной стороны, они вроде бы считали этих людей еретиками<sup>14</sup> и выдвигали против них соответствующие обвинения: наличие собственных “апостолов”, отказ от веры в церковные таинства, в святых и Деву Марию, в существование чистилища, несоблюдение праздников, и т.д.<sup>15</sup> С другой стороны, судьи, безусловно, видели в их действиях следы иных преступных умыслов: не случайно в некоторых случаях они называли вальденсов “псевдоеретиками”<sup>16</sup>. Следует при этом особо отметить, что “новые” запретные практики на этих процессах обычно приписывались женщинам. Например, в 1429 г. местную жительницу по прозвищу Лётцшера было

решено после ареста отвести в общественные бани и там обрить наголо, чтобы найти метку дьявола<sup>17</sup>. В 1430 г. другая жительница Фрайбурга, Ита Стуки, обвинялась в вызове демонов и занятиях колдовством<sup>18</sup>. По слухам, разнообразные магические практики она использовала, дабы отомстить соседям и прочим жителям города, наводя на них и на их имущество порчу<sup>19</sup>. На том же процессе упоминалась некая местная “прорицательница” (*divinatrix*), умевшая исцелять болезни. Вызванные в суд Иоахим и Хайнин Колли показали, что обращались к ней за советом, желая облегчить муки умиравшего от неизвестной болезни отца, однако она ничем не смогла им помочь. По ее словам, на момент их визита отец уже умер, поскольку кто-то навел на него порчу: “съел” его сердце, и оно стало размером “не больше пальца”<sup>20</sup>.

Помимо этих вполне традиционных магических практик на процессах из Фрайбурга упоминались детали, которые, как мне представляется, с уверенностью можно отнести уже к демонологической концепции колдовства. Так, всячески подчеркивалась таинственность, окружавшая секту “вальденсов”: секретность их сборищ<sup>21</sup>, названных в материалах дел “синагогами”<sup>22</sup> или, как в “Записке” Ганса Фрюнда, “школами”<sup>23</sup>; позднее время подобных встреч<sup>24</sup> и не совсем обычные места, выбранные для них, как, например, поле или погреб в доме<sup>25</sup>. Дьявол объявлялся их проповедником, а члены секты – его собственными проповедниками. Такие обвинения были, в частности, выдвинуты против некоей Агнес Эцшин, которая якобы всем рассказывала о своих встречах с Нечистым<sup>26</sup>. Свидетели настаивали, что эти “проповедники” имеют обыкновение целовать kota в зад<sup>27</sup>. Они также утверждали, что подозреваемая хвасталась им тем, что так хорошо служила Богу, что он отныне будет мстить всем, кто ее обидит<sup>28</sup>. Признав на очной ставке правдивость данных обвинений, Агнес, тем не менее, настаивала на том, что не принадлежит “к упомянутой секте вальденсов или к какой-либо другой”<sup>29</sup>.

Последнее замечание заставляет нас обратиться к тексту анонимного трактата *Errores haereticorum Waldensium*, датируемого самым концом XIV в. и написанного под впечатлением от прошедших в Штирии в 1392–1398 гг. процессов против местных вальденсов<sup>30</sup>. После весьма подробного изложения многочисленных фактов, известных ему о данном еретическом учении, и перечня вопросов, которые следует задавать его adeptам на допросах, автор сделал неожиданную приписку, где отметил существование другой, “ужаснейшей”, секты. Деяния ее членов сильно отличались, с его точки зрения, от занятий обычных еретиков: они по-

клонялись дьяволу, которого считали “братом Бога”<sup>31</sup>, приносили ему в жертву собственных детей, отвергали церковные таинства, не верили в девственность Богородицы, устраивали встречи в тайных местах, расположенных под землей, и предавались там “отвратительному разврату, смешиваясь и совокупляясь с кем только захотят”<sup>32</sup>. Описание этой *иной*, отличной от “обычных” вальденсов, секты оказывалось, как мне представляется, весьма близким к образу, который возникал из материалов фрайбургских процессов.

Схожим являлся и образ, созданный автором еще одного анонимного трактата – “*Errores gazariorum*”, написанного во второй половине 30-х годов XV в. предположительно в Аосте<sup>33</sup>. Итальянским словом “*gazarii*” с начала XIII в. обозначали самых разных еретиков (патаренов, катаров), однако с конца XIV в. оно также использовалось по отношению к вальденсам Северной Италии<sup>34</sup>. Полное название сочинения: “*Errores gazariorum seu illorum qui scobam seu baculum equitare probantur*” – свидетельствовало, что речь в нем ведется о злодеяниях членов этой секты “или тех, кто умеет перемещаться верхом на метлах или палках”<sup>35</sup>. Явная связь, которая устанавливалась в трактате между существованием вальденсов и появлением некоей новой секты, позволила в свое время Андреасу Блауэрту выдвинуть осторожное предположение, что его автором мог быть инквизитор Ульрих фон Торренте, проводивший фрайбургские процессы в 1429–1430 гг. и, возможно, решивший обобщить свои практические знания<sup>36</sup>.

В современной историографии “*Errores*” справедливо считается самым первым трактатом, в котором “ученая” концепция колдовства обрела законченный вид. Это прежде всего касалось образа “секты”, условия существования которой были изложены в этом сочинении весьма подробно и последовательно<sup>37</sup>. То, что ведьмы и колдуны объединены в сообщество, представляющее собой именно религиозную “секту”, не являлось секретом и для авторов, писавших несколько позднее: мы находим тот же образ в “Муравейнике” Иоганна Нидера (1431–1449 гг.)<sup>38</sup>, в “*Ut magorum et maleficiorum errores*” Клода Толозана (середина XV в.)<sup>39</sup> и “Защитнике дам” Мартина Ле Франка (1440–1442 гг.)<sup>40</sup>. В тексте увещевания, направленного папой Евгением IV антипапе Феликсу V (герцогу Амедею VIII Савойскому) 23 марта 1440 г., члены этой новой секты прямо назывались “оставившими Создателя и обратившимися к Сатане”<sup>41</sup>. Буквально теми же словами описывал в 1438 г. свое вступление в преступное сообщество и некий Эмоне Можета, обвиненный в занятиях колдовством: “И тогда явился

черный человек, который был дьяволом. И он сказал Эмоне, что ему необходимо отречься от Господа и принять его (дьявола. – *О.Т.*) как своего Бога, что он и сделал”<sup>42</sup>. Таким образом, к середине XV в. представления о существовании новой, *религиозной* по своему характеру общины – своеобразной “антицеркви” ведьм и колдунов – не только возникли, но и были вполне детально проработаны. Нас, однако, интересует, какое место в этой новой структуре, с точки зрения современников, занимали женщины.

Попытавшись ответить на этот вопрос, я практически сразу столкнулась с весьма любопытным фактом: изначально шабаш виделся людям Средневековья собранием прежде всего женщин. Истоки подобных представлений, как мне кажется, следует искать в каноне “*Episcopi*”, первом официальном церковном документе, касавшемся проблем колдовства. Как известно, его текст был впервые воспроизведен в 906 г. в “*Libri duo de synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis*” Регинона Прюмского – сборнике инструкций, предназначенных для епископов и их представителей в диоцезах. Среди суеверий, с которыми церкви следовало бороться, автор указывал, в частности, на убежденность “*некоторых женщин*, превратившихся в слуг Сатаны, соблазненных дьявольскими иллюзиями и фантазмами, в том, что по ночам они разъезжают верхом на различных животных в компании с языческой богиней Дианой и множеством других женщин; что они преодолевают огромные расстояния под покровом ночи; что они подчиняются приказам этой богини, как если бы она была их повелительницей; и что иногда по ночам она призывает их к себе на службу”<sup>43</sup>. Через сто лет этот текст практически без изменений оказался включен в “Декреты” Бурхарда Вормского († 1025): автор лишь добавил в компанию к Диане Иродиаду и попытался датировать канон, неверно отнеся его появление к собору в Анкаре 314 г.<sup>44</sup> Он также развил идеи, изложенные в данном документе, посвятив проблемам колдовства 19-ю книгу “Декретов”, названную “Корректор”. Любопытно при этом отметить, что и здесь колдовство описывалось исключительно как женское занятие. Именно женщины, писал Бурхард, утверждают, что по ночам путешествуют в компании демонов, принявших (опять же) женский облик<sup>45</sup>. Они клянутся, что могут ночью пройти сквозь запертые двери, оставив в доме спящих мужей (которые, следовательно, не имеют никакого отношения к магическим практикам). Они якобы преодолевают огромные расстояния вместе с другими такими же “жертвами обмана” (*simili errore deceptis*), убивают христиан, жарят и поедают их мясо, а вместо сердца вкладывают

им затем кусочек дерева или солому<sup>46</sup>. Таким образом, для Бурхарда, относившегося к колдовству как к иллюзии, оставалось, тем не менее, совершенно очевидным, что подобные выдумки – удел исключительно женщин. Более того, он был уверен, что их действия направлены исключительно против истинной общины христиан, что женщины, ставшие, пусть даже во сне или в своих фантазиях, приспешницами Дианы и Иродиады, являются членами некоего псевдорелигиозного сообщества. На той же позиции, как представляется, стоял и Грациан, включивший текст канона “*Episcopi*” в свой “Декрет”<sup>47</sup>, опубликованный в Болонье в 1140 г. и остававшийся, по мнению Ж.-К. Шмитта, основной базой для последующего развития всего канонического права вплоть до XX в.<sup>48</sup>

Представления о ночных встречах женщин с Дианой, почерпнутые из канона “*Episcopi*”, насколько можно судить, легли также в основу возникшей позднее идеи полета на шабаш<sup>49</sup>: их следы мы можем обнаружить в первых демонологических трактатах XV в. С этой точки зрения особый интерес, безусловно, представляет сочинение Иоганна Нидера “Муравейник” (*Formicarius*). Созданный в годы Базельского собора (1431–1449), где его автор играл весьма заметную роль<sup>50</sup>, “Муравейник” состоял из пяти книг, последняя из которых была посвящена “колдунам и их злодеяниям”<sup>51</sup>. Как полагает швейцарская исследовательница Катрин Шен, в настоящее время готовящая первое научное издание трактата, эта часть была закончена в 1437–1438 гг.<sup>52</sup>

Нидер, как и многие его коллеги-демонологи, не верил в реальность шабаша, почитая его иллюзией, насланной дьяволом и/или его демонами. Именно поэтому значительная часть рассуждений о колдовстве, которые мы находим в его “Муравейнике”, оказалась помещена в главу, посвященную снам. Здесь, в частности, имелся рассказ (являвший собой “классический” поучительный пример, *exemplum*) о старой женщине, якобы полностью лишившейся рассудка и уверявшей всех, что ночью она путешествует с Дианой и другими женщинами<sup>53</sup>. Эту историю старуха поведала и священнику-доминиканцу, посетившему с проповедью ее деревню. Тот, вознамерившись доказать всю ошибочность ее верований, попросил разрешения понаблюдать, как она отправится в полет. Учитывая характер повествования, можно легко представить, что случилось затем: старуха уселась в установленный на табуретку таз, “в котором обычно готовила тесто”, намазала себя некими “снадобьями”, произнесла магические заклинания и... заснула<sup>54</sup>. В этом состоянии “при помощи демона” она начала гре-

зить, и ей казалось, что она устремилась на встречу с Венерой. Она принялась раскачивать свой таз, повалилась на землю и проснулась, когда таз ударил ее по голове<sup>55</sup>.

Оставив в стороне поучительную сторону данного “примера”, обратим внимание на то, что Нидер рассказывал своим читателям исключительно о женщинах. Именно они, с его точки зрения, летали на встречу с Дианой, именно они полагали себя ее подручными, о мужчинах же в данном тексте речь не шла вовсе. В том же ключе описывал секту ведьм и Мартин Ле Франк в своем “Защитнике дам”, также созданном во время работы Базельского собора, в 1440–1442 гг.<sup>56</sup> Впрочем, даже у тех авторов, которые допускали участие в шабаше мужчин (например, у Ганса Фрюнда или анонимного автора “*Errores gazariorum*”), сама идея полета оказывалась связана прежде всего со сферой женского. Об этом косвенно свидетельствовали средства, которые якобы использовали ведьмы и колдуны, чтобы добраться до места своих встреч и которые являлись предметами исключительно домашнего обихода, т.е. входили в сферу деятельности женщин: метлы, палки, табуретки, тазы и квашни<sup>57</sup>. При этом, если Ганс Фрюнд полагал, что подобным образом перемещаются представители обоих полов, то в материалах судебных дел из Дофине и Во утверждалось, что обвиняемые-мужчины вынуждены были прибегать к помощи демонов, которые якобы оборачивались различными животными, чтобы доставить адептов дьявола на шабаш<sup>58</sup>.

Возвращаясь к Иоганну Нидеру, следует отметить, что “Муравейник” был не единственным его произведением, посвященным проблемам колдовства вообще и шабаша в частности. Интерес для нас также представляет более позднее сочинение “*Praeceptorum divine leges*”<sup>59</sup>, в котором Нидер вновь обратился к теме путешествия на шабаш и вновь использовал для его описания поучительный пример. На сей раз речь шла о старухе, которая уверяла своего собеседника, проповедника-доминиканца, в том, что каждую ночь отправляется в тазу на встречу к Иродиаде или Венере<sup>60</sup>. Иными словами, здесь говорилось не о полете вообще (пусть даже и в компании с языческой богиней), но о *месте встречи* с ней, в одной из проповедей Нидера названном “*Heuberg*”<sup>61</sup>.

Как отмечает Катрин Шен, в основе этих двух текстов лежала идея о существовании “*Venusberg*”, горы Венеры, где якобы собирались обернувшиеся женщинами демоны, куда прилетали обычные женщины и где не было места представителям противоположного пола<sup>62</sup>. Те немногие мужчины, которые туда попадали, обычно завязывали любовные отношения с собиравшимися там

дамами<sup>63</sup>. Изменение названия горы на “*Heuberg*”, произошедшее в проповеди Нидера, указывало, однако, что концепция шабаша как исключительно женского мероприятия постепенно исчезала из демонологических сочинений. Хойберг, существующая в действительности гора в Швабии (да и не только она одна), позднее стала считаться местом встречи и ведьм, и колдунов, т.е. представителей обоих полов<sup>64</sup>. Однако в основе данных верований лежали именно мизогинные идеи, сохранившиеся и позднее, однако нашедшие отражение не столько в описании *полета* на шабаш, сколько в описании тех *запретных практик*, использованию которых в повседневной жизни обучались на шабаше члены “секты”, которые представляли угрозу для добропорядочных христиан и имели ярко выраженный религиозный (антихристианский) характер.

К ним прежде всего относились действия, направленные против таинства брака. Наиболее подробно они оказались описаны в упоминавшемся выше трактате “*Errores gazariorum*”, автор которого полагал, что при вступлении в “секту” ведьмы и колдуны обязаны приносить клятву верности своему новому “господину” и обещать ему, в частности, приложить все силы, дабы не допустить заключения новых брачных союзов<sup>65</sup>. В основе подобных представлений лежала, очевидно, вера в существование любовной магии – одной из наиболее древних магических практик, являвшейся сферой деятельности преимущественно женщин. Уже Иоанн Солсберийский, к примеру, писал о том, что главными заказчицами любовных зелий являются придворные куртизанки, которые мечтают развести своих избранников с их законными женами с тем, чтобы самим выйти за них замуж<sup>66</sup>. Позднее участницами подобного “колдовства” по-прежнему считались в основном женщины, главной целью которых было разрушение уже существовавшего или планировавшегося брачного союза того или иного человека, его “отворот” от будущей супруги и “приворот” к заказчице. Французская судебная практика XIV–XV вв., к примеру, не знала ни одного случая, когда к любовной магии прибегал мужчина, и только в одном деле обвиняемым в привороте выступал колдун<sup>67</sup>. Похожая ситуация сложилась и в Англии XVI–XVII вв., где в разгар охоты на ведьм, по наблюдениям Ю.Ф. Игиной, вообще не велось преследование мужчин-колдунов<sup>68</sup>.

Любопытно при этом отметить, что развод женщины, обвиненной впоследствии в колдовстве, являлся для средневековых демологов и судей верным признаком того, что она связана с Нечистым. Об этом свидетельствует, в частности, процесс некоей

Катерины Кика, осужденной в 1448 г. в Веве: обвинение против нее было выдвинуто в том числе на том основании, что она покинула своего мужа и проживала отдельно от него<sup>69</sup>. Не менее показательны и дело Маргерит Дизеренс, казненной в 1498 г. в Доммартене, чья репутация ведьмы базировалась на том факте, что она трижды побывала замужем<sup>70</sup>.

Связанной с занятиями любовной магией и противодействием заключению церковного брака являлась и тема *сексуальных девиаций*, т.е. отклонений в интимных отношениях, возникающих между членами “секты” на шабаше. При этом основное внимание в ходе ведовских процессов, по единодушному мнению исследователей, судьи всегда уделяли поведению женщин, их любовным связям с демонами и самим дьяволом<sup>71</sup>. Проблема, как мне кажется, заключалась, однако, не только в предвзятом отношении к обвиняемым со стороны чиновников или в признании изначальной слабости представительниц женского пола, считавшихся в большей степени подверженными влиянию потусторонних сил<sup>72</sup>. Речь шла в том числе и о понимании секты ведьм и колдунов как изначально женской организации. Именно поэтому Мартин Ле Франк писал о “женщине, замужем за дьяволом”<sup>73</sup>, на процессе Жаке Дюрье 1448 г. говорилось о “женщине–королеве шабаша”<sup>74</sup>, а в показаниях обвиняемых в колдовстве жителей Лотарингии в XVI в. в подробностях описывалась сама свадьба с Нечистым<sup>75</sup>. Сексуальные девиации, принятые в “секте” и практикуемые на шабаше, также были направлены против христианских норм: не только против освященного церковью брака, но и против посвящения себя и своей жизни Христу, столь популярного в XV в. среди женщин-мистиков<sup>76</sup>.

Наконец, с женским началом оказывались связаны в представлении ученых демонологов XV в. и практики, направленные против таинства крещения: каннибализм и детоубийство. Судя по текстам трактатов и по материалам ведовских процессов, подобные преступления в равной степени совершали как женщины, так и мужчины. Однако в “Муравейнике” Иоганна Нидера, весьма подробно перечислявшего свои источники информации и приводившего показания обвиняемых в качестве подтверждения собственной правдивости, само описание каннибализма на шабаше оказывалось вложено в уста “ведьмы”, а не “колдуна”<sup>77</sup>. Тот же подход мы наблюдаем и в проповеди Бернардино Сиенского, прочитанной в 1427 г. в Сиене. В ней говорилось об аресте в Риме некоей ведьмы, признавшей на допросе в том, что она убила собственного сына, измельчила его тело и съела его. Тем же

образом она якобы расправилась еще с тридцатью детьми, чья кровь затем была использована для приготовления магического зелья, позволявшего ей превращаться в кошку<sup>78</sup>. В одном из наиболее показательных с этой точки зрения дел – процессе Жанетт Баратье (1477–1484 гг.) – обвиняемая на допросе призналась, что дьявол требовал от нее избавиться от еще не рожденного ребенка и отдать ему его тело<sup>79</sup>.

Сказанное выше, как мне представляется, вполне убедительно демонстрирует, что многие демонологи XV в., как теоретики, так и практики, задумывались об особой роли женщины на шабаше и в организации всей “секты” ведьм и колдунов. Однако наиболее полное представление о шабаше как о сборище членов *женской религиозной секты* нашли воплощение в “Защитнике дам” Мартина Ле Франка. При описании встреч адептов дьявола автор ни разу не упомянул о наличии среди них мужчин, а его описание сексуальных оргий, происходящих на шабаше, касалось лишь любовных утех, которым предавались женщины и демоны<sup>80</sup>. Именно так представлял себе эти тайные сборища Противник (*Adversaire*) главного героя поэмы. Самому же Защитнику (*Champion*) приходилось в данной ситуации прибегать к чрезвычайно изощренной аргументации. С одной стороны, он пытался выставить женщин жертвами иллюзий, насланных демонами, и заявлял, что не верит в то, что они летают по воздуху “как какой-нибудь дрозд”<sup>81</sup>. С другой – призванный отстаивать нравственность представительниц слабого пола, он понимал, насколько обвинение в склонности к фантазиям унижает их достоинство. Именно поэтому Защитник настаивал на *всеобщем* характере занятий магией, вводя в свое повествование рассказ об алхимиках-мужчинах, “ученых” колдунах, получивших специальное образование в университетах Толедо и Саламанки, в отличие от женщин, местом обучения которых был именно шабаш, где они обменивались опытом в своих преступных занятиях<sup>82</sup>. Ле Франк оказывался, таким образом, не в состоянии дать окончательный ответ на вопрос, является ли шабаш реальностью или нет<sup>83</sup>, однако продолжал развивать идею о ведовской “секте” как о чисто женском явлении.

Впрочем, даже в XVI в. европейские демонологи не предложили иной точки зрения на колдовство. Один из самых прославленных специалистов в данной области Жан Боден точно так же, как в свое время Мартин Ле Франк, писал в трактате, опубликованном в Париже в 1580 г., что “магические” знания и умения вызывают у него сомнения, поскольку человек в принципе не способен постигнуть ни “обычные секреты” окружающего мира, ни “чудес-

ные явления”, ниспосланные Господом<sup>84</sup>. Лишь вред, наносимый членами ведовской секты окружающим, можно было, с его точки зрения, с уверенностью назвать реальностью. Однако если колдуньи использовали в своих преступлениях сокровенное “научное” знание, то ведьмы, обученные на шабаше, чаще всего прибегали к обычной, повседневной “магии”<sup>85</sup>. Таким образом, традиция восприятия ведовской секты как преимущественно женской тайной организации, заложенная каноном “*Episcopi*”, продолжила свое существование и в Новое время – вплоть до окончания “охоты на ведьм” и полного падения интереса к данной проблеме в образованных кругах европейского общества.

<sup>1</sup> См. прежде всего: *Duni M.* Le streghe e gli storici, 1986–2006: bilancio e prospettive // “Non lasciar vivere la malefica”. Le streghe nei trattati e nei processi (secoli XIV–XVII) / A cura di D. Corsi e M. Duni. Firenze, 2008. P. 1–18. На рус. яз.: *Шверхофф Г.* От повседневных подозрений к массовым гонениям. Новейшие германские исследования по истории ведовства в начале Нового времени // Одиссей. Человек в истории, 1996. М., 1996. С. 306–330.

<sup>2</sup> См., тем не менее, недавнюю работу: *Игина Ю.Ф.* Изображая ведьму: иконография ведьм в английской памфлетной литературе раннего Нового времени // Одиссей. Человек в истории: Школа и образование в Средние века и Новое время, 2010/2011. М., 2012. С. 199–240.

<sup>3</sup> См., к примеру: *Maier E., Ostorero M., Utz Tremp K.* Le pouvoir de l’Inquisition // Les pays romands au Moyen Age / Ed. par A. Paravicini Bagliani. Lausanne, 1997. P. 247–258; *Anheim E., Boudet J.-P., Mercier F., Ostorero M.* Aux sources du sabbat. Lectures croisées de “L’imaginaire du sabbat / Edition critique des textes les plus anciens (1430c.–1440c.)” // Médiévaux. 2002. N 42. P. 153–176; *Paravicini Bagliani A.* La genèse du sabbat des sorciers et des sorcières. Bern, 2003. О следах “народной” концепции колдовства в ранних описаниях шабаша см.: *Тогоева О.И.* Шабаш как праздник // Жизнь как праздник. Интерпретация культурных кодов: 2007 / отв. ред. В.Ю. Михайлин. Саратов, 2007. С. 101–119.

<sup>4</sup> “Quod nonnulli christiani et perfidi Iudei infra eosdem terminos constituti *novas sectas* et prohibitos ritus eidem fidei repugnantes inveniunt, quos saltem in occulto dogmatizant, docent, praedicant et affirmant, suntuque etiam infra eosdem terminos multi christiani et iudei sortilegi, divini, demonum invocatores, carminatores, coniuratores, superstitiosi, augures, utentes artibus nefariis et prohibitis, quibus christianum populum seu plerosque simplices illarum partium maculant et pervertunt” (Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns und der Hexenverfolgung im Mittelalter // Hrsg. von J. Hansen. Bonn, 1901. S. 16–17. N 24; курсив мой. – *O.T.*). Позднее текст буллы дословно воспроизводился в посланиях Мартина V от 3 февраля 1418 г. и Евгения IV от 24 февраля 1434 г. (Ibidem. S. 17. N 25, 26).

<sup>5</sup> Первый ведовской процесс в этом регионе, материалы которого сохранились, датируется 1317 г.: *Ammann-Doubliez C.* La première chasse aux sorciers en Valais (1428–1436?) // Imaginaire du sabbat. Edition critique des textes les plus anciens (1430 c. – 1440 c.) / Réunis par M. Ostorero, A. Paravicini Bagliani, K. Utz Tremp, en collaboration avec C. Chêne. Lausanne, 1999. P. 63–93, здесь p. 78–86.

Андреас Блауэрт, основываясь на анализе судебных документов, происходящих из Лозаннского диоцеза, Савойи, Пьемонта, Базеля и Люцерны, также приходил к выводу о росте к началу XV в. в этих регионах количества ведовских процессов. Впрочем, их отличительной чертой немецкий историк полагал внимание к традиционным магическим практикам (наведению и снятию порчи) и отсутствие “ученой” концепции колдовства (*Blauert A. Frühe Hexenverfolgungen: Ketzer-, Zauberei- und Hexenprozesse des 15. Jahrhunderts. Hamburg, 1989. S. 58–59*).

<sup>6</sup> Материалы этих дел пока не опубликованы, их подробное описание см. в: *Ammann-Doubliez C. Op. cit. P. 84–85*.

<sup>7</sup> *Ibid. P. 86–89*.

<sup>8</sup> “Und ee dz er sÿ woelte leren, so muosten sy sich dem boesen geiste eigenen und damitte verloungnen gottes und aller siner heiligen, des heiligen cristenen touffes und der helgen kilchen” (*Fründ H. Rapport sur la chasse aux sorciers et sorcières menée dès 1428 dans le diocèse de Sion // Imaginaire du sabbat. P. 23–45, здесь P. 32*). Подробный анализ сочинения Фрюнда см.: *Тогоева О.И. Рыжий левша: тема предательства Иуды в средневековом правовом дискурсе // Одиссей. Человек в истории, 2012. М., 2012. С. 98–112*.

<sup>9</sup> *Ammann-Doubliez C. Op. cit. P. 92*. См. также: *Andenmatten B., Utz Trep K. De l’hérésie à la sorcellerie: l’inquisiteur Ulric de Torrenté OP (vers 1420–1445) et l’affermissment de l’inquisition en Suisse romande // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 1992. Bd. 86. S. 69–119, здесь S. 80–81*.

<sup>10</sup> *Anheim E., Boudet J.-P., Mercier F., Ostorero M. Op. cit. P. 155–156*.

<sup>11</sup> *Audisio G. Les Vaudois. Naissance, vie et mort d’une dissidence (XII<sup>e</sup>–XVI<sup>e</sup> siècles). Turin, 1989. P. 77–80; Duval F. Jean Tinctor, auteur et traducteur des “Invectives contre la secte de vauderie” // Romania. 1999. T. 117. P. 186–217*.

<sup>12</sup> Об этих связях см. подробнее: *Utz Trep K. Der Freiburger Stadtpfarrer Wilhelm Studer (1412–1447). Ein spätmittelalterliches Klerikerleben zwischen Kirche, Konkubine und Konzil // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 1999. Bd. 93. S. 121–197*.

<sup>13</sup> *Andenmatten B., Utz Trep K. Op. cit. S. 82; Utz Trep K. Einleitung // Quellen zur Geschichte der Waldenser von Freiburg im Üchtland (1399–1439) / Hrsg. von K. Utz Trep. Hannover, 2000. S. 214–234; Eadem. Von der Häresie zur Hexerei. Waldenser- und Hexenverfolgungen im heutigen Kanton Freiburg (1399–1442) // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 2002. Bd. 52. S. 115–121*.

<sup>14</sup> Из 129 документов, сохранившихся от процесса 1430 г. во Фрайбурге, только в 21 понятие “секта вальденсов” напрямую соотносилось с понятием “ересь”: “De secta et mala credencia istorum Waldensium seu aliorum perversorum hereticorum” (*Quellen zur Geschichte der Waldenser. S. 334. N 21*). См. также: *Ibid. S. 304, 381, 393–395, 397, 406, 410, 434, 446, 450, 454, 457, 464, 467, 473, 501, 503, 508, 511, 567*.

<sup>15</sup> Полный перечень обвинений см.: *Ibid. S. 380–384. N 44 (процесс 1430 г.); S. 589–592. N 2b (процесс 1399 г.)*.

<sup>16</sup> “De factis nephandis et perversa credencia istorum *pseudohereticorum* Waldensium” (*Quellen zur Geschichte der Waldenser. S. 375. N 40, курсив мой. – О.Т.*). См. также: *Ibid. S. 413. N 55; S. 478. N 80*.

<sup>17</sup> “Menaront la dicte Lo<sup>o</sup>scherra en la batstubaz pot rare” (*Quellen zur Geschichte der Waldenser. S. 640. N 1c*). О практике обвинения женщин, подозревавшихся в колдовстве, с целью поиска метки дьявола: *Utz Trep K. Ist Glaubenssache*

- Frauensache? Zu den Anfängen der Hexenverfolgungen in Freiburg (um 1440) // *Freiburger Geschichtsblätter*. 1995. Bd. 72. S. 9–50.
- <sup>18</sup> “Non poterant fieri sine maleficiis et aliis demonum invocacionibus” (Quellen zur Geschichte der Waldenser. S. 431. N 65).
- <sup>19</sup> “Vehementer diffamata est et erat de multis maleficiis et nephandis, utpote quia diffamata erat, quod quocienscumque aliqui eius vicini vel alii ipsam in aliquo offendebant vel verbis vel facto, dicebatur, quod illis talibus ipsam quovismodo offendentibus statim aliquod malum proveniebat vel in personis vel in bonis eorum” (Ibid.).
- <sup>20</sup> “Quibus dicta divinatix dixit: Bene potestis recedere, quia ille, pro quo remedium queritis, iam mortuus est, et quedam persona sibi corrosit et comedit cor ipsius sic, quod non est plus ad grossitudinem extremitatis digiti mei” (Ibid. S. 523. N 101).
- <sup>21</sup> “Tunc revelavit sibi secreta dicte secte” (Ibid. S. 321. N 13); “Adonques preiast ly dicte Anguille a la Surera que elle lo volist tenir secret” (Ibid. S. 327. N 16). См. также: Ibid. S. 341, 382, 448, 483.
- <sup>22</sup> См., например: “Sed tamen ipsam non vidit in dicta synagoga, sed solum perpendit ex verbis, que dicta Marguereta sibi dixerat” (Ibid. S. 372. N 39); “Et ultra dixit, debite interrogata, quod antiquitus synagoga seu conventicula eorum tenebatur in domo illius de Murten” (Ibid. S. 341. N 25). См. также: Ibid. S. 359, 371, 372. Термин “синагога” указывает на бесспорное влияние на демонологическую терминологию напряженных отношений, существовавших в данном регионе между христианской и еврейской общинами. См. об этом: *Ostorero M. Commentaire // Imagnaire du sabbat*. P. 323–327.
- <sup>23</sup> “In scola confessorum istius secte” (Quellen zur Geschichte der Waldenser. S. 358. N 33); “Ut iret ad congregaciones et scolas confessorum istorum Waldensium” (Ibid. S. 520. N 100). См. также: Ibid. S. 423, 578, 580.
- <sup>24</sup> “Esset hora vesperorum satis tarda” (Ibid. S. 428. N 62). См. также: Ibid. S. 425.
- <sup>25</sup> Ibid. S. 364. N 34 (поле); S. 359. N 33; 428. N 62; 486. N 84 (погреб).
- <sup>26</sup> “Quis est ille predicator, qui ista predicat? Deberet esse aliquis diabolus” (Ibid. S. 563. N 119). “Possunt esse predicatoris diaboli” (Ibid. S. 565. N 120).
- <sup>27</sup> “Alia, videlicet Oetzschina, dixit: Ymmo sunt boni predicatoris, ita boni sicut nostri. Et tunc dicta Greda replicavit: Quare ergo osculantur catum sub cauda?” (Ibid. S. 565. N 120); “Alia non dixit, nisi quod dictum fuit dicte Oetzschine, quod ipsi predicatoris osculabantur catum sub cauda” (Ibid. S. 566. N 121).
- <sup>28</sup> “Dicta Oetzschina sibi alias dixit...quod ita bene servierat Deo, quod quocienscumque ipsa requirebat Deum, quod ipsam vindicaret de aliqua persona, que ipsam offenderat, quod Deus statim ipsam exaudiebat et vindicabat sic et taliter, quod illi tali persone, que ipsam offenderat, aliquid mali eveniebat” (Ibid. S. 571–572. N 124).
- <sup>29</sup> “De huiusmodi secta Waldensium seu alterius cuiuscumque” (Ibid. S. 574. N 125, курсив мой. – *O.T.*).
- <sup>30</sup> Краткую характеристику трактата см.: *Ginzburg C. Le sabbat des sorcières*. P., 1992. P. 90–91.
- <sup>31</sup> “Quidam sunt haeretici alius sectae pessimae, qui tenent quosdam diabolicos articulos, quorum pauci subscribentur: Primo adorant Luciferum et credunt eum esse Deum fratrem” (Errores haeticorum Waldensium // *Dokumente vornehmlich zur Geschichte der Valdesier und Katharer / Hrsg. von Ign. von Döllinger*. München, 1890. S. 335–343, здесь S. 341, курсив мой. – *O.T.*).
- <sup>32</sup> “Ad loca subterranea...conveniunt, permixturas, concupiscentias et abominabiles luxurias exercent” (Ibid.).

- <sup>33</sup> *Ostorero M.* Op. cit. P. 330–334; *Paravicini Bagliani A.* Op. cit. P. 3–6, 10.
- <sup>34</sup> *Quellen und Untersuchungen zur Geschichte des Hexenwahns.* S. 118, n. 1; *Andenmatten B., Utz Tremp K.* Op. cit. S. 99–100; *Ostorero M.* Op. cit. P. 301–303.
- <sup>35</sup> Следует отметить, что заявленный в названии способ передвижения – полет на метлах и палках – не нашел сколько-нибудь подробного описания в основном тексте трактата. Автор лишь мельком упомянул о “коробке с зельем, палке и всем необходимым, чтобы попасть на синагогу”, никак не продолжив данную тему: “*Dat sibi unam pixidem ungento plenam et baculum ceteraque omnia, cum quibus debet seductus ire ad synagogam*” (*Errores gazariorum, seu illorum qui scoram vel baculum equitare probantur* // *Imaginaire du sabbat.* P. 277–337, здесь P. 290. § 4). Это дает возможность предположить, что название трактата было добавлено к оригинальному тексту позднее (*Ostorero M.* Op. cit. P. 304, 321–323).
- <sup>36</sup> *Blauert A.* Op. cit. S. 63. Эта гипотеза была позднее подвергнута критике: *Andenmatten B., Utz Tremp K.* Op. cit. S. 99–102.
- <sup>37</sup> Подробнее на эту тему см.: *Тогоева О.И.* Рыжий левша.
- <sup>38</sup> *Nider J.* *Formicarius* // *Imaginaire du sabbat.* P. 101–265.
- <sup>39</sup> *Tholosan C.* *Ut magorum et maleficiorum errores* // *Imaginaire du sabbat.* P. 355–438.
- <sup>40</sup> *Le Franc M.* *Le Champion des Dames* / Ed. par R.Deschaux. P., 1999. T. IV. P. 113–146. V. 17377–18200.
- <sup>41</sup> Цит. по: *Ginzburg C.* Op. cit. P. 270.
- <sup>42</sup> “*Et ibi venit quidam homo niger qui erat dyabolus et ipsi Aymoneto dixit quod oportebat quod ipse negaret Deum et quod caperet ipsum in Deum suum; quod et fecit*” (*Le procès d’Aymonet Maugetaz d’Epesse, en 1438* // *Imaginaire du sabbat.* P. 347).
- <sup>43</sup> “*Illud etiam non est omittendum, quod quaedam sceleratae mulieres, retro post Satanam conversae (I, Tim. V, 15), daemonum illusionibus et phantasmatis seductae, credunt se et profitentur nocturnis horis cum Diana paganorum dea et innumera multitudine mulierum equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia intempestae noctis silentio pertransire, eiusque iusionibus velut dominae obedire, et certis noctibus ad eius servitium evocari*” (*Reginonis abbatis Prumiensis Libri duo se synodalibus causis et disciplinis ecclesiasticis* / Hrsg. von F.W.H. Wasserschleben. Leipzig, 1840. S. 355, курсив мой. – *O.T.*). Подробнее о каноне: *Kieckhefer R.* *European Witch Trials: their Foundations in Popular and Learned Culture, 1300–1500.* L., 1976. P. 38–48.
- <sup>44</sup> “*Cum Diana paganorum dea, vel cum Herodiade*” (*Burchardus Wortatiensis. Decretorum libri viginti* // PL. T. 140. Col. 537–1058, здесь Col. 831). О позиции Бурхарда см. также: *Ариаутова Ю.Е.* Колдуны и святые. Антропология болезни в средние века. СПб., 2004. С. 51–52.
- <sup>45</sup> “*Se affirmant necessario et ex praecepto facere debere, id est cum daemonum turba in similitudinem mulierum transformatam...et in eorum se consortio annumeratam esse*” (*Burchardus Wortatiensis.* Op. cit. Col. 962).
- <sup>46</sup> *Ibid.* Col. 973.
- <sup>47</sup> *Decretum magistri Gratiani* // *Corpus Iuris Canonici* / Hrsg. von A.Friedberg. Leipzig, 1879. P. II. C. XXVI. Col. 1019–1046.
- <sup>48</sup> *Schmitt J.-C.* *Les “superstitions”* // *Histoire de la France religieuse* / Sous la dir. de J. Le Goff et R. Rémond. P., 1988. T. 1. P. 419–550, здесь P. 504–505.

- <sup>49</sup> Некий промежуточный вариант развития данных представлений мы находим, в частности, у Этьена де Бурбона, полагавшего, что полет на ночные сборища проходит под предводительством маленького черного пса, в компании Дианы и Иродиады и женщин, называемых “bonas res”: “Pertinet error illarum mulierum que dicunt se nocturnis horis cum Diana et Herodiade et aliis personis, quas bonas res vocant, ambulare” (Anecdotes historiques, légendes et apologues tirés du recueil inédit d’Etienne de Bourbon / Publ. par A. Lecoy de la Marche. P., 1877. P. 323–324. N 368).
- <sup>50</sup> *Chène C.* Introduction // *Imaginaire du sabbat*. P. 101–103.
- <sup>51</sup> “Quintus de maleficis et eorum decepcionibus” (цит. по: *Chène C.* Op. cit. P. 106).
- <sup>52</sup> *Chène C.* Op. cit. P. 107.
- <sup>53</sup> “Preceptore enim meo referente audiui, quod pater quidam nostri ordinis villagium quoddam intravit, ubi feminam quandam invenit dementatam in tantum, ut nocturno tempore se cum Dyana et aliis feminis transferri crederet per aera” (*Nider J.* Op. cit. P. 134).
- <sup>54</sup> “At illa cubellam in qua pasta formari solet supra scampnum positam intravit et sedere ibi cepit, applicatisque verbis maleficis et unguento reclinato capite obdormivit” (Ibid. P. 136).
- <sup>55</sup> “Statimque opere demonis sompnia de domina Venere et de aliis supersticionibus tam forcia habuit, ut in iubilo quoddam voce submissa clamitaret. Et in hiis plausibus motis manibus, cubellam cui insidebat nimis movet, que de alto scampno precipitanter ruens, vetule subiacentis caput non modicum contrivit” (Ibid).
- <sup>56</sup> “Ne dit il que du diable est pire / Qui cuide que dame Jouenne / Ou de nuit ou de jour s’en tire / Vëoir la deesse Dyenne?” (*Le Franc M.* Op. cit. V. 17849–17852).
- <sup>57</sup> См., к примеру: “Ouch wie der boes geist sÿ nachttes umbe truog von einem berg uff den andern, und wie er sÿ lert salber machen, dz sy die stuel salbeten und dann daruff dar ritten usser eim dorff in das ander und uss einem schloss in das ander” (*Fründ H.* Op. cit. P. 34).
- <sup>58</sup> Так, некое неизвестное животное (черный бык или жеребец), способное нести сразу двух взрослых мужчин, упоминалось в деле Эмоне Можета 1438 г.: *Le procès d’Aumonet Maugetaz*. P. 344. В материалах дела Жана Бари, рассмотренного в Дофине в 1443 г., сообщалось, что обвиняемый отправлялся на шабаш верхом на свинье, под видом которой в действительности скрывался демон по имени Ашера: *Paravy P.* De la chrétienté romaine à la Reforme en Dauphiné. Évêques, fidèles et déviants (vers 1340 – vers 1530). Rome, 1993. P. 816–821.
- <sup>59</sup> Точная датировка этого трактата неизвестна, однако в тексте дается отсылка к “Муравейнику”: *Chène C.* Op. cit. P. 211, n. 17.
- <sup>60</sup> “Exemplum fertur de vetula, quam cum convertere non posset frater predicator, ad hanc ex conducto venit frater, quando in cubella se transituram dixit versus dominam Herodiadem vel Venerem” (цит. по: Ibid. P. 211).
- <sup>61</sup> “Als ainost aime, du sass in aim mult, du stund uff aim tisch, und wand ouch, sie wölt über den Höwberg faren” (цит. по: Ibid. P. 212). Данный текст входит в состав кодекса, датированного 1474 г., в котором представлен ряд проповедей и писем Иоганна Нидера: Berlin, Staatsbibliothek. Germ. qu. 1593 (Ibid. P. 212, n. 19).
- <sup>62</sup> Ibid. P. 218.
- <sup>63</sup> Ibid. P. 219. Об итальянском происхождении данной легенды см.: *Soederhjelm W.* Antoine de La Sale et la légende de Tannhäuser // *Mémoires de la Société Néophilologique à Helsingfors*. 1897. T. 2. P. 101–167, особ. P. 135–155; *Loehmann O.*

- Die Entstehung der Tannhäusersage // *Fabula*. 1960. Bd. 3. S. 224–253. Подобная трактовка шабаша, безусловно, напоминает нам о царстве фей из рыцарских романов или о королевстве амазонок, каким его представляли авторы, начиная с античности и заканчивая XVI в. См., к примеру: *Ferlampin C.* Le sabbat des *vieilles barbues* dans *Perceforest* // *Moyen Age*. 1993. N 3/4. P. 471–504; *Salvat M.* Amazonia: le royaume de Femminie // *La représentation de l'Antiquité au Moyen Age* / Publ. par D. Buschinger et A. Crepin. Wien, 1982. P. 229–241; *James-Raoul D.* Les Amazones au Moyen Age // *En quête d'utopies* / Textes réunis par C. Thomasset et D. James-Raoul. P., 2005. P. 195–230.
- <sup>64</sup> *Chêne C.* Op. cit. P. 220.
- <sup>65</sup> “Quo audito, diabolis iuramentum fidelitatis a seducto exigit in modum qui sequitur... quod omnia matrimonia que poterit impedire, pro posse impedit et per sortilega et alia maleficia” (*Errores gazariorum* // *L'imaginaire du sabbat*. P. 269–353, здесь P. 288).
- <sup>66</sup> “Ego quoque perniciosum credo non modo sacerdotibus sed et viris sapientibus contraire... Femina quoque, quae capite discooperto incedit, infelicem crede; nisi, ut apud Plinium legitur, publica sit aut plurium libidini pateat prostituta” (*Ioannis Saresberiensis episcopi Carnotensis Policratici* / *Recognovit C.C.I. Webb*. T. 1–2. L., 1909. T. 1. Lib. 1. Cap. 13. P. 61).
- <sup>67</sup> *Тогоева О.И.* “Истинная правда”. Языки средневекового правосудия. М., 2006. С. 66–90.
- <sup>68</sup> *Игуна Ю.Ф.* Водовство и ведьмы в Англии. Антропология зла. СПб., 2009.
- <sup>69</sup> *Ostorero M.* “Folâtrer avec les démons”. *Sabbat et chasse aux sorciers à Vevey* (1448). Lausanne, 1995. P. 97–116.
- <sup>70</sup> *Pfister L.* *L'enfer sur terre. Sorcellerie à Dommartin* (1498). Lausanne, 1997. P. 89.
- <sup>71</sup> См., к примеру: *Maier E.* *Trente ans avec le diable. Une nouvelle chasse aux sorciers sur la Riviera lémanique* (1477–1484). Lausanne, 1996. P. 73–86; *Ostorero M.* “Folâtrer avec les démons”. P. 113–116; *Pfister L.* Op. cit. P. 69–82, 85–105, 156.
- <sup>72</sup> Наиболее подробно данная тема рассмотрена в: *Jacquart D., Thomasset C.* *Sexualité et savoir médical au Moyen Âge*. P., 1985.
- <sup>73</sup> “O Dieu, quel horreur! / Vray Dieu, que la couple est notable! / O vray Dieu, Jhesus, quel erreur! / La femme est mariee au dyable!” (*Le Franc M.* Op. cit. V. 17533–17536).
- <sup>74</sup> *Ostorero M.* “Folâtrer avec les démons”. P. 88.
- <sup>75</sup> *Biesel E.* Les descriptions du sabbat dans les confessions des inculpés lorrains et trévirois / Le sabbat des sorciers en Europe: XV<sup>e</sup>–XVIII<sup>e</sup> siècles / Textes réunis par N. Jacques-Chaquin, M. Préaud. Grenoble, 1993. P. 183–197.
- <sup>76</sup> См., к примеру: *Vaucher A.* Jeanne d'Arc et le prophétisme féminin des XIV<sup>e</sup> et XV<sup>e</sup> siècles // *Jeanne d'Arc, une époque, un rayonnement. Colloque d'histoire médiévale, Orléans, octobre 1979*. P., 1982. P. 159–168; *Idem.* *Sainte Brigitte de Suède et Sainte Catherine de Sienne: Le mystique et l'Eglise au derniers siècles du Moyen Âge* // *Temi e problemi nella mistica femminile Trecento. Convegno del Centro di Studi sulla Spiritualità Medievale, Università degli Studi di Perugia. Todi, 1983*. P. 229–248; *Idem.* *Les laïcs au Moyen Age. Pratiques et expériences religieuses*. P., 1987.
- <sup>77</sup> *Nider J.* Op. cit. P. 154.
- <sup>78</sup> *Chêne C.* Op. cit. P. 240.
- <sup>79</sup> *Maier E.* Op. cit. P. 73–86.

<sup>80</sup> *Le Franc M.* Op. cit. V. 17389–17390, 17393–17424, 17425–17432.

<sup>81</sup> “Ja ne croiray tant que je vive / Que femme corporellement / Voit par l’air comme melle ou grive, / Dist le champion prestement” (Ibid. V. 17633–17636).

<sup>82</sup> Ibid. V. 18145–18176.

<sup>83</sup> Подробнее о данной проблеме см.: *Тогоева О.И.* Реальность или иллюзия? Теория и практика ранних ведовских процессов в Западной Европе (XIII–XV вв.) // In *Umbra: Демонология как семиотическая система: Альманах* / отв. ред. и сост. Д.И. Антонов, О.Б. Христофорова. М., 2013. Вып. 2. С. 59–88.

<sup>84</sup> “Et sans parler des choses miraculeuses et qu’on voit advenir outre le cours de nature, l’ignorance se cognoist és choses ordinaires, qu’on voit en tout temps et qui nous sont incongneues, comme la grandeur des estoilles, la moindre desquelles... est dix fois plus grande que la terre et, sans monter si haut, la plus noble partie des oeuvres de Dieu, qui sont en l’homme, a esté et demeuré ignoree des hommes” (*Bodin J.* De la démonomanie des sorciers. P., 1587. P. 53a–53b).

<sup>85</sup> “Sorcier est celuy qui par moyens diaboliques sciemment s’efforce de parvenir à quelque chose” (Ibid. P. 1a). Подробнее о демонологической концепции Ж.Бодена см.: *Houdard S.* Les sciences du diable: 4 discours sur la sorcellerie, XV<sup>e</sup>–XVII<sup>e</sup> siècles. P., 1992. P. 57–103.

## ПРАВИЛО СВЯТОГО ЦЕЗАРИЯ [АРЛЬСКОГО]\*

Пролог святого Цезария [Арльского] к девам.

[1105C] Святым и весьма почитаемым сестрам во Христе, находящимся в монастыре, который мы, по Божию вдохновению и помощи, построили, – епископ Цезарий. Так как Господь, вдохновив нас ради Своего милосердия, [1105D] изволил и помочь нам, чтобы мы построили вам монастырь, мы написали<sup>1</sup> для вас духовные и святые указания, которые, с Божией помощью, вы могли бы сохранить, о том, как вы должны жить в этом самом монастыре по указаниям древних Отцов. Непрерывно живя в монастырской келье, в постоянных молитвах просите со слезами о посещении Сына Божия, чтобы после вы могли сказать с упованием: “Нашли мы, кого ищет душа наша”<sup>2</sup> [1106C] (ср. Песнь Песней 3:1,4).

И потому, поскольку вы знаете, что я трудился для основания вашего монастыря, прошу вас, посвященные девы и Богу отданные души, вы, которые, зажегши светильники, со спокойной совестью ожидаете прихода Господа, испрашивать в святых молитвах, чтобы я сделался общником вашего пути; да поможете вашими молитвами, чтобы я не остался снаружи с неразумными [девами], когда вы блаженно войдете в Царствие [Небесное] со святыми и мудрыми девами, в то время как молитесь за меня ваша святость, чтобы благоволение Божие меня, блистающего среди весьма драгоценных самоцветов Церкви, и благ настоящего времени исполнило, и [благ] вечных сделало достойным.

Главы. [1105]

1. [1105D] Прежде всего нужно внимательно следить, чтобы ни одна [монахиня] не выходила из монастыря до своей смерти.
2. Чтобы [монахини] воздерживались от брани и клятв.

---

\* *Regula sanctorum virginum* или *Regula ad virgines* (512–534 гг.) епископа Цезария Арльского – первое в истории монашеское правило, написанное специально для женской общины. Адресованное конкретной обители, монастырю св. Иоанна в Арле, оно на века задало тон представлению о норме дисциплины в женских монастырях и оказало влияние на формирование идеала женского благочестия, просуществовавшего в обществе вплоть до раннего Нового времени. Многие его положения, а также риторика и внутренняя структура использовались как образец при создании многочисленных правил IX–XV вв. от ахенского установления для канонисс (*Institutio sanctimonialium*, 816) до монастырских уставов женской ветви ряда орденов. Перевод сделан по изд.: S. Caesarii ad virgines / Migne, J.-P. *Patrologiae Latinae Cursus Completus*. (Далее: PL). – On CD-Rom. – Chadwick-Healy, 1993–1995. v. 67, ccol. 1105C–1121C.

3. [О том, что] должно сменить образ жизни и выказывать послушание.
4. [О том, чтобы монахиня] не оставляла себе ничего из того, что принесла с собой, и чтобы не раздавала милостыню сама от себя.
5. [О том, чтобы] никакую маленькую девочку не принимали [в монастырь], если ей нет шести лет.
6. [О том, чтобы] каждая [монахиня] делала не то, что сама желала бы, но [1106D] что ей приказано.
7. [О том, чтобы] никто не имел собственную келью.
8. [О том, чтобы] никто не разговаривал, пока поют псалмы.
9. [О том, чтобы] никто ночью дочь не принимал от купели.
10. [О том, чтобы] ни одна [монахиня] не замедлила бы прийти, когда ударили в било.
11. Какова должна быть служанка Божия, когда ее наказывают.
12. Как должно смирять себя той, которая что-либо небрежно сделала.
13. [1107A] Должно стараться, чтобы на бдениях никто не спал.
14. [О том, чтобы] во время послушаний<sup>3</sup> [монахиня] получала свой дневной “урок”<sup>4</sup>.
15. [О том, чтобы] никто не выносил своего собственного суждения.
16. Должно повиноваться матери и старшей монахине, за едой совершенно не должно говорить.
17. [О том, чтобы] всякий день два часа [монахини] предавались чтению.
18. [О том, чтобы], сидя за работой, или размышляли о том, что свято, или молчали.
19. [О том, чтобы] те, которые известны или по причине богатства, или по причине знатности родителей, не кичились [этим].
20. [О том, чтобы], когда поют псалмы, что звучит в ушах, то да удерживается в сердце.
21. О хранении взора [от соблазна].
22. Чтобы грех другой [монахини] не утаивался.
23. Чтобы ничто не принималось тайно.
24. Как следует различать тех, кто или вступает в тайную любовную связь<sup>5</sup>, или друг с другом прелюбодействует<sup>6</sup>.
25. [О том, чтобы] одежда сделалась попечением старшей монахини (praepositaе), а распределялась бы матерью [настоятельницей].
26. [1107B] [О том, чтобы] одежду святых монахинь возвращали в одну келью.

27. [О том, чтобы] никто не изготавливал ничего, принадлежащего себе.
28. Какая и как должна назначаться келарша (cellaria).
29. Как должно пользоваться баней.
30. [О том], какова в монастырской больнице должна быть начальница (in cella infirmarum praeposita) и как у самих больных пусть имеется отдельная кладовая съестных припасов (cellarium).
31. [1108А] Как должно наказывать ту, которая или ссорами, или бранью, или какими-нибудь проступками вредит своим сестрам.
32. Как должна действовать настоятельница (abbatissa).
33. [О том], как [миряне]-управители (provisores) монастыря должны входить внутрь монастыря.
34. [О том, чтобы] миряне – мужи и жены – не входили в монастырь.
35. Каким образом настоятельница (abbatissa) должна выходить во внешнюю часть монастыря.
36. [О том, чтобы] в монастыре ни для кого не делалось званого обеда, кроме как для благочестивых жен, приходящих или из других мест, или городов.
37. Как служанка Божия должна приветствовать своих родителей.
38. [О том, чтобы] настоятельница (abbatissa) никогда отдельно от общины не трапезовала, если только болезнь позволит [ей это].
39. Увещание или настоятельная просьба о том, как настоятельница (abbatissa), старшая монахиня (praeposita) или келарша (cellaria) должны угождать больным.
40. [О том, чтобы] служанки Божии ничто, посланное родителями [1108В], без совета настоятельницы не принимали; а то, чего будет более, чем нужно, подавалось бы нуждающимся [сестрам].
41. [О том], как окрашивается [одежда], или каковы должны быть постельные принадлежности.
42. О золотном<sup>7</sup> шитье и украшении монастыря.
43. Настоятельная просьба и сжатое повторение касательно того, чтобы из наставления ничто не опускалось.

Правило святого Цезария [Арльского] [1107].

[1107В] Поскольку в монастырях дев или монахов многие установления, кажется, различаются, мы избрали немногое от многих [правил], по каковым старшие с младшими живут устав-

ной жизнью и стремятся исполнить духовно то, что, как они ясно видят, особенно подходит их полу; эти начатки подобают вашим святым душам.

1. Если каковая [дева], оставив родителей своих, пожелала бы отречься от мира и войти в святую овчарню, чтобы она могла избежать пасти духовных волков, пусть вплоть до кончины своей не выходит ни из монастыря, ни из базилики, откуда, кажется, есть двери<sup>8</sup>.

2. Пусть [монахиня] стремится уклоняться и избегать осуждения и злословия, словно яда дьявольского.

3. Той, следовательно, которая, по внушению Божию, обращается [к Богу], пусть не будет позволено тотчас же принять образ жизни веры, если прежде воля ее не будет испытана во многих испытаниях; но пусть она, переданная [под начало] одной из старших, целый год упорно подвизается в том образе жизни, для которого пришла [в монастырь]. Однако переменит ли она образ жизни или получит ли место в общине, это [решение] во власти более старшей [монахини]; каким образом [наставница] поймет ее характер или увидит раскаяние [1107D], так либо быстрее, либо медленнее постарается руководить ею.

4. Пусть не будут приняты вдовы, которые или, потеряв мужей, или сменив одежды [на монашеские], приходят в монастырь, если прежде они не сделают на все свое скромное имение грамоты или дарения, или продажи, какие пожелают, так чтобы они не удерживали за собой ничего из своего имущества, которым они, очевидно, в качестве личной собственности могли бы управлять или владеть, согласно тому [речению] Господа: “Если хочешь быть совершенным, поди, продай имение твое” (Мф 19:21) и “Кто не оставит всего<sup>9</sup>, что имеет, не может быть Моим учеником” (Лк 14:33). Это потому говорю, досточтимые дочери, что монахини, которые будут иметь собственность, [1108B] не смогут обрести совершенства. Если те, кто девами обращаются [к монашеской жизни], не пожелают исполнить этого, или пусть не будут приняты, или, во всяком случае, пусть им не разрешают получить священные одеяния до тех пор, пока они не освободят себя от всех препятствий мира сего. Те же, у которых родители до сих пор живы, или [те, кто] до сих пор не достигли совершеннолетия, не могут иметь в своей власти свои средства пропитания, пусть побуждаются к тому, чтобы сделать грамоты тогда, когда могут иметь в [своей] власти родительское имение или когда достигнут

совершеннолетия. Потому мы предписываем это вашим святым душам, боясь примера Анании и Сапфиры (Деян 5:1–11); в то время как они сказали апостолам, что принесли все, принесли лишь часть, а часть бесчестно сохранили себе, что делать не подобает, не позволительно, не полезно. Не позволяется иметь никому, даже и настоятельнице, собственную работницу в услужении; но если бы настоятельница возымела нужду [в помощи], то приняла бы себе в облегчение [келейницу] из младших [монахинь].

5. И если может случиться, что когда-либо какая-то маленькая девочка [приводится] в монастырь, пусть не принимают ее, если только ей уже не исполнилось шесть или семь лет, [когда] она уже может и буквы учить (*litteras discere*), и [требованиям] послушания [1108D] подчиняться. Дочери знатных или незнатных [людей] для воспитания или учения совершенно пусть не принимаются.

6. Пусть никто не избирает себе какое-либо дело или промысел по своей прихоти, чтобы заниматься им, но пусть пребудет во власти старицы (*senioris*), для того чтобы она приказывала, что полезное предусмотрит.

7. Никому нельзя избирать уединенное жилище, пусть [никто] не имеет ни комнаты, ни шкафчика, ни чего-то в таком роде, что можно запереть лично; но пусть все пребывают на отдельных постелях в одной келье. Тем же, кто стар и болен, так подобает подчиняться или устраиваться, чтобы отдельные [монахини] не имели отдельных келий, но пусть всех отводят в одну, где они и будут пребывать.

8. [1109A] Пусть [монахини] никогда не говорят громким голосом, согласно этому [речению] Апостола: “всяк[ий]... крик... да буд[ет] удален от вас”<sup>10</sup> (Еф 4:31). Сходным образом, когда поют псалмы, да не позволено им будет болтать или работать.

9. Ни одна пусть не дерзает принять во крещении чью-либо дочь<sup>11</sup>, ни богатого [дочь], ни бедного.

10. Кто, приложившись ко Кресту, медленно идет на дело Божие или на послушания, пусть, как подобает, подлежит попрекам. Если и во второй или в третий раз ее увещают, но она не захочет исправиться, пусть она будет отлучена от Причастия или трапезы.

11. [Когда] некую [монахиню] за какую-либо вину увещают, порицают, бранят, пусть она совершенно не дерзает отвечать обвиняющему; если каковая [монахиня] что-либо из того, что при-

казывают, не захочет исполнить, пусть будет отлучена от молитвенного общения или от трапезы, согласно характеру вины.

12. [1109B] Тем, которые стряпают, пусть дается за труды [немного] неразбавленного вина<sup>12</sup>. Во всяком служении, [особенно] в телесном, на поварне или какой бы ни был ежедневный обычай, [монахини] должны сменять друг друга, исключая мать-[настоятельница] (*matre*) или старшую монахиню (*praeposita*).

13. Пусть на бдениях будет та работа, которая не отвлекает ум от слушания читаемого, чтобы никто по причине безделья не отягощался сном. Если каковая [монахиня] отягощается сном, пусть ей будет приказано стоять, в то время как другие сидят, чтобы она могла отринуть от себя вялость сна, чтобы не обнаружилось, что в деле Божиим она равнодушна или небрежна.

14. Пусть [монахини] примут со смирением, что на послушании<sup>13</sup> должно выполнять свой ежедневный урок<sup>14</sup>, и пусть стараются исполнить его с великим прилежанием.

15. Пусть никто не присуждает себе чего-либо своего, или в [1109C] одежде, или в каком бы то ни было другом деле.

16. Пусть никто ничего не делает с ропотом, чтобы не погибнуть по подобному суждению о ропщущих, согласно таковому [речению] Апостола: “Все делайте без ропота” (Флп 2:14). После Бога пусть все повинуются матери-[настоятельнице] (*matri*), пусть почитают старшую монахиню (*praepositae*). Сидя за трапезой, пусть молчат; и дух пусть обращают к чтению. Когда же чтение прекратится, пусть благочестивое размышление не отходит от сердца. Если же случится какая-то нужда, та, которая возглавляет трапезу, пусть позаботится о ней и попросит необходимое скорее знаком, чем голосом. Не только одни ваши глотки пусть вкушают пищу, но и уши пусть слушают слово Божие.

17. Пусть все учатся грамоте; всякий день два часа, то есть с утра до второго часа, пусть занимаются чтением.

18. [1109D] В остальное же время дня пусть исполняют свою работу, и пусть не занимаются пересудами, согласно тому [речению] Апостола: “работая в безмолвии” (2 Фесс. 3:12) и тому “При многословии не избежишь греха”<sup>15</sup> (ср. Притч. 10:19). И потому вам вообще должно говорить только о том, что относится к просвещению или пользе души. Когда же необходимость дела требует, тогда пусть разговаривают. Пусть одна из сестер вплоть до третьего [часа] [1110A] читает, в то время как остальные в одном

месте трудятся, в остальную часть [дня] размышление о слове Божиим и молитва не отходит от сердца. Да будет у вас душа едина и сердце едино в Господе, да будет у вас все общее; ибо так читаете в Деяниях апостолов: “но все у них было общее” (Деян. 4:32), “и разделялось каждому, смотря по его нужде”<sup>16</sup> (ср. Деян. 2:45).

19. Когда те, кто что-либо имел в миру, поступают в монастырь, пусть смиренно жертвуют это матери-[настоятельнице], для употребления в будущем на общие нужды. Те же, которые [ничего] не имели, пусть не ищут в монастыре того, чего не имели вне его. Те же, которые, как кажется, нечто имели в миру, пусть не презирают сестер своих, которые в это святое сообщество пришли из бедного состояния; и своими богатствами, которые они приносят монастырю, не гордятся так, как если бы они ими [1110В] наслаждались в миру. Что пользы все раздать, и, раздав все бедным, сделаться бедной, если несчастная душа надмевается диавольской гордыней? Следовательно, все живите единомысленно и согласно и почитайте друг в друге Бога, храмами Которого вы удостоились быть. Усердно и непрерывно предавайтесь молитвам, согласно тому [речению] Евангелия: “Молясь во всякое время, чтобы достойными оказаться”<sup>17</sup> (Лк. 21:36); и Апостол [говорит]: “Непрестанно молитесь” (1 Фесс. 5:17).

20. Когда же вы молитесь Богу в псалмах и гимнах, пусть обдумывается в сердце то, что произносится голосом. Какое бы дело вы ни делали, когда не читают вслух<sup>18</sup>, всегда повторяйте нечто из Священных Писаний. А с болеющими должно обращаться так, чтобы они быстрее выздоравливали; но когда они восстановят первоначальные силы, пусть вернутся к более блаженному обычаю воздержания. [1110С] Пусть ваш облик не будет необычным, стремитесь угодить не одеждами, но обычаями, что подобает вашей цели [т.е. спасению души].

21. Пусть не вспыхнет в вас по наущению диавольскому никакая похоть очей по отношению к какому-нибудь мужу; не говорите, что вы имеете целомудренный дух, если око есть вестник нецеломудренного сердца. Не должна думать та, которая не без греховного умысла<sup>19</sup> обращает взор на мужа, что другие не увидят ее, когда она это делает; конечно, ее видят те, относительно которых она и не считает, что они ее видят. Но, вот, пусть она прячется, чтобы никто из людей ее не видел, а что делать с Тем Вышним Свидетелем, от Которого она скрыться совершенно не может? Следовательно, пусть она страшится вызвать недовольство Бога, пусть подумает, не приглянулась ли мужу в дурном смысле.

Итак, когда вы находитесь вместе, если неожиданно появятся или [мирянин]-управитель монастыря (*provisor monasterii*), или некто с ним из мужей, взаимно [1110D] охраняйте ваше целомудрие. Ибо пусть Бог, Который обитает в вас, охраняет вас еще и таким вот образом.

22. Если бы вы увидели, что какая-то [монахиня] ведет себя более вольно, чем подобает, обвините ее наедине, как сестру; если она откажется выслушать, сообщите об этом матери-[настоятельнице]; чтобы не посчитали, что вы неприязненны, в то время как вы говорите это, [побуждаемые] духом благочестия; ибо вы приносите большой вред и делаете себя общниками этого вот греха, если молча позволите погибнуть вашей сестре, которую вы могли бы, порицая, [1111A] исправить. Ибо если бы она имела рану на теле и была бы укушена змеей, и хотела бы это скрыть, боясь, что [рану] рассекут<sup>20</sup>, разве не жестоко умолчать об этом, [разве не] милосердно сообщить? Сколь более, следовательно, вы должны открывать и наущения диавола, и козни его, чтобы рана греха не увеличивалась, становясь хуже, чтобы зло похоти не взращивалось дольше в груди? И делайте это с любовью к сестрам и с ненавистью к порокам.

23. Всякая же [монахиня], которая, чего да не позволит Бог, дойдет до столь великого злодеяния, что тайно примет от кого-либо послание, или какие-либо предписания, или подарки; если по своей воле принесет покаяние в этом, удостоится прощения, и за нее да помолются; если же ее, делающую это тайно, обнаружат или уличат, пусть ее более сурово [1111B] приведут к послушанию согласно уставу монастыря. [Монахиня] также подлежит сходному суровому наказанию, если она сама дерзнет пересылать кому-нибудь или письмо, или подарки по нечестивому замыслу; однако если какая-нибудь [монахиня] пожелает послать “дар освященного хлеба” из любви к родителям или из-за знакомства с кем-либо, пусть отдаст его матери-[настоятельнице] (*matri*); и если сама [мать-настоятельница] разрешит, пусть даст через привратниц (*posticiarias*), и они пошлют [дар] от ее имени, кому она хочет; пусть сама по себе не дерзает ни давать, ни принимать что-либо без старшей монахини (*praeposita*) или привратницы (*posticiaria*).

24. И хотя не должно не только помышлять, но и вообще верить, что святые девы уязвляют друг друга жестокими речами или бранью; однако, если, может быть, как это свойственно человеческой бренности, некие из сестер дерзнут впасть в столь великое прегрешение, что вступят в тайную любовную связь, или друг с

другом [1111С] будут прелюбодействовать, справедливо [будет], чтобы те, кем нарушены установленные правила, приняли должное вразумление. Ибо необходимо, чтобы на них исполнилось то, что о распущенных дочерях Дух Святой предсказал чрез Соломона: “Кто любит сына своего, тот пусть чаще наказывает его”<sup>21</sup> (Сир. 30:1), и снова: “Когда сечешь розгой, спасешь душу его от преисподней”<sup>22</sup> (Притч. 23:14). Вразумление же само в присутствии общины пусть получают, согласно тому [речению] Апостола: “Согрешающих перед всеми обвиняй”<sup>23</sup> (1 Тим. 5:20).

25. И поскольку мать-[настоятельница] монастыря должна иметь попечение о спасении душ, и непрерывно помышлять об имуществе монастыря, которое нужно для пропитания тела, еще оказывать любовь приходящим посетить [обитель], и отвечать на письма каких-либо верных; [1111D] вся забота о переработке шерсти<sup>24</sup>, откуда берется одежда святым сестрам, относится к попечению старшей монахини (praepositae) или благочинной (lanipendiae)<sup>25</sup>. Благодаря их усердию пусть приготовят одежду, какая бы ни была нужна, так добросовестно, ревностно и с любовью Божией, чтобы всякий раз как [1112A] святым сестрам будет нужно, пусть [настоятельница] распределит ее с безупречным рассуждением.

26. Пусть, однако, эта одежда со столь великим усердием изготавливается в монастыре, чтобы аббатиссе (abbatissae) никогда не было нужно приобретать ее вне монастыря. И пусть вам не будет важно, какое одеяние выдается вам в соответствии с временем года. Если же по этой причине между вами начинаются споры и ропот, если какие-то из вас, пожалуй, принимают [одеяние] как менее подобающее, чем прежде имели; по этой причине вы, ропшущие из-за облачения тела, испытайте, сколько вам недостает в том внутреннем святом облачении сердца. Если терпят вашу немощь, [а именно:] чтобы вы имели больше, чем требует ежедневный образ жизни, все же поместите в одно место все, что имеете, [назначив] общую смотрительницу, и пусть она хранит ключи от шкатулок или гладильных катков.

27. Пусть никто не зарабатывает себе ничего в собственность, если только кому аббатисса (abbatissa) не предпишет или не разрешит; но пусть все ваши труды делаются на общую пользу, со столь безупречным старанием и кипучим рвением, как если бы вы делали это для самих себя.

28. На послушание в кладовую, к воротам или на обработку шерсти пусть избираются старицей такие [сестры], которые име-

ют в мыслях не чью-то волю, но со страхом Божиим нужды всех; потому пусть ни одна из сестер не дерзает положить или иметь около своего ложа что бы то ни было, относящееся к еде или питью. Всякая, которая это делает, пусть понесет весьма суровое наказание. Прежде всего перед Богом и ангелами его заклинаю [вас], чтобы никакая из сестер не покупала тайно вина или не получала [1112C] присланное откуда-либо; но если оно будет ей послано, пусть в присутствии аббатисы (abbatissa) или старшей монахини (praeposita) привратницы (posticiariae) получат и отдадут келарше (canavariae); и по ее распределению, согласно указанию [монашеского] правила, пусть выдается той, которой оно было послано, так, как подобает по ее немощи. И поскольку обычно бывает так, что в кладовой монастыря не всегда имеется хорошее вино, к попечению святой аббатисы (abbatissae) относится, чтобы она заранее заготавливала таковое вино, из каковых запасов пусть получают снисхождение или немощные, или те, кто более утонченно воспитан.

29. Также вовсе не отказывать в омовениях тем, чья немощь этого требует, но пусть делается без ропота по совету врачебной науки, так что даже если болящая не желает мыться, пусть по приказу старицы будет [сделано] необходимое для здоровья. Если же [монахиня] не принуждается [к мытью] никакой немощью, пусть своей похоти [1112D] не потворствует.

30. Заботу о болеющих или страдающих от какой-либо немощи должно поручать одной [сестре], достаточно надежной и совестливой; пусть она просит из кладовой все, что ни увидит нужного; и должно избирать такую, которая и монастырскую [1113A] строгость сохранит, и больным будет служить усердно и с любовью. И если того потребует нужда больных и покажется справедливым матери-[настоятельница] монастыря, пусть немощные имеют еще свою общую небольшую кладовую и кухню. И [монахини], которые ставятся начальницами над кладовой или складом, или одеяниями, или над обработкой шерсти, пусть получают ключи над Евангелием и пусть служат остальным без ропота. Если же посчитают, что некие [сестры] выдают одежду, обувь, утварь небрежно или хранят, словно растратчики монастырского имения, пусть будут сурово наказаны.

31. Не имейте никаких ссор, согласно тому [речению] Апостола: “Рабу Господа не должно ссориться” (2 Тим. 2:24); и такому: “Воздержись от ссоры, и избежишь греха”<sup>26</sup> (Сир. 28:10), или если случатся [ссоры], пусть как можно скорее закончатся,

чтобы гнев не перерос [1113В] в ненависть, и соломинка не выросла бы в бревно, и душа не сделалась бы человекоубийцей; ибо так читаете: “Ненавидящий брата своего есть человекоубийца” (1 Ин. 3:15), и “воздевая чистые руки<sup>27</sup> без гнева и сомнения” (1 Тим. 2:8). Всякая [монахиня], кто бранью или проклятием, или еще самым видом прегрешения повредит сестре своей, пусть помнит, что [нужно] очистить вину наказанием. Если она дерзнет повторить эту ошибку, пусть на нее будет наложено весьма суровое наказание, доколе чрез наказание не удостоится быть принятой [в общение сестер]. Пусть младшие особенно почитают старших. Если же какая-то [монахиня] за какое бы то ни было дело будет отлучена от Церкви, пусть находится с одной из духовных сестер, удаленная из общины в место, в которое прикажет аббатисса (abbatissa), до тех пор пока, смиренно принося покаяние, не получит отпущения грехов. Если же, как обычно делается, [монахини] причинят друг другу вред по наущению диавольскому, они должны будут взаимно друг у друга просить прощения и [1113С] отпустить [друг другу] грехи по причине молитв, которые они должны иметь в особенности чем более частые, тем более чистые. Если та, у которой просят прощения, не пожелает отпустить грехи сестре своей, пусть она будет отлучена от Причастия и пусть страшится того [речения]: “Если не отпустит [грехи], не отпустятся и ей” (ср. Мф. 6:11)<sup>28</sup>. Та же [монахиня], которая никогда не хочет просить прощения, или просит не от всей души, если не оставит этого, кажется, без основания находится в монастыре. Итак, воздерживайтесь от жестоких слов; если они были допущены, не стыдитесь из тех же уст произвести лекарства, откуда произошли раны. Когда же необходимость наказания для того, чтобы сдерживать дурные обычаи, вас, которые исполняют послушание старших монахинь (praepositae), вынуждает говорить резкие слова, если еще вы, может быть, почувствуете, что в них вы преступили меру, от вас не требуется просить прощения, чтобы у тех [1113D], которым нужно быть подчиненными, не ослабился авторитет правления, в то время как им весьма должно сохранять смирение. Но все-таки должно просить прощения у Господа всеческих, Который знает, конечно, с каким благоволением и любовью вы относитесь к тем, которых более справедливо наказываете.

32. Подчиняйтесь без ропота матери-[настоятельница] (matri), которая имеет попечение обо всех вас, и старшей монахине (praepositaе), чтобы не омрачалась в них любовь. Сами же они, главенствующие над вами, пусть стараются сохранить рас-

суждение и правило с любовью и истинным милосердием. По отношению ко всем они сами пусть подадут пример добрых дел (ср. Тит. 2:6–15): пусть порицают нечестие, пусть утешают малодушных, пусть поддерживают робких, часто размышляя о том, что Бог Себя за вас [1114A] принес в жертву; потому и вы, более благоговейно подчиняясь, жалейте не только себя, но еще и их самих: ибо среди вас те, которые насколько оказываются выше по должности, настолько пребывают в большей опасности. По этой причине не только матери-[настоятельница] (*matri*), но и старшей монахини (*praepositae*), примицерии<sup>29</sup> (*primiceriae*) или старшей певчей (*primariae*) почтительно и смиренно подчиняйтесь.

33. Прежде всего ради сохранения вашей [доброй] славы пусть никакой мужчина не входит в закрытую [жилую] часть (*in secreta parte*) монастыря и в молельни, за исключением епископа, управителя (*provisore*), и пресвитера, диакона, субдиакона, и одного или двух чтецов, которых и возраст, и [образ] жизни рекомендуют и которые не раз должны совершать миссу.

Когда же или должно крыть крыши, или должно приводить в порядок двери или окна, или чинить нечто такого же рода, [1114B] для того, чтобы выполнить какую-то работу, если нужда требует, пусть войдут с управителем (*provisore*) только мастера (*artifices*) и слуги (*servi*); но не сами по себе, а с тем, чтобы знала или разрешила мать-[настоятельница]. Пусть сам управитель (*provisor*) без аббатисы (*abbatissa*) или другой весьма почтенной свидетельницы либо никогда не входит во внутреннюю часть монастыря, либо [входит] с большими препонами, за исключением тех услуг, которые мы выше изложили: чтобы уединенное [жилье монахинь] было неприкосновенно, как соответствует приличию и пользе.

34. Равным образом запрещается входить [во внутреннюю часть монастыря] мирянкам, замужним женщинам или девушкам, или остальным женщинам, или мужчинам, все еще живущим в миру.

35. Должно внимательно следить, чтобы аббатиса (*abbatissa*) не выходила во внешнюю часть монастыря к посетителям без подобающей ей почести, то есть без двух или трех сестер. Если придут епископы, настоятели монастырей или остальные благочестивые люди, которых честная жизнь рекомендует, [1114C], они должны войти на молитву в часовню. Должно внимательно следить также, чтобы дверь монастыря в пригодные [для этого] часы была открыта для посетителей.

36. Никогда ни в монастыре, ни вне монастыря не готовьте трапезу еще этим лицам, то есть епископам, настоятелям монастырей, монахам, клирикам, мирским мужам, женам в мирском платье, ни родителям аббатисы, ни какой-либо монахини: пусть не делается трапеза ни епископу этого города, ни [мирянину] управителю (provisor) самого монастыря. Из города же [не принимаются] и благочестивые жены, если только, пожалуй, они были бы возвышенной жизни и в достаточной мере почитали бы монастырь; и это пусть будет весьма редко. Если, однако, какая-то [женщина] из другого города придет, чтобы осведомиться о своей дочери или посетить монастырь, если она благочестива, и если это известно будет аббатисе, [1114D] ее должно позвать на трапезу, остальных же совершенно никогда, ибо святые и посвященные Богу девы, служа Христу, более должны молиться за всех людей, чем готовить плотские трапезы.

37. Если же кто пожелает повидать сестру свою, или дочь, или кого-либо из родителей, или себе знакомую, ей не возбраняется беседовать в присутствии формарии<sup>30</sup> (formaria), или какой-либо старшей монахини.

38. Пусть аббатисса отдельно от общины совершенно не трапезует, если [к этому] не побуждают некое несогласие, или нездоровье, или занятие.

39. Прежде всего тебе, святая мать (mater), и тебе, всякая достойная старшая монахиня (praeposita), еще кому бы то ни было [1115A], должно быть вверено упомянутое попечение о немощных; также примicerия (primiceria) или формария (formaria), увещаю и взываю [к вам], чтобы вы весьма бдительно обдумали [следующее]: если есть некие из сестер, которые по той причине что или в большей роскоши воспитаны, или, может быть, более часто терпят слабость желудка; и если уже упоминавшиеся [монахини] не могут воздерживаться от пищи или, во всяком случае, с великим трудом постятся, если они по скромности [своей] не дерзают просить, вы велите, чтобы келарши им давали [еду], а им самим прикажите, чтобы принимали. И пусть весьма твердо веруют: все, что они когда-либо принимают по распоряжению или приказу старшей монахини, [означает], что в этот момент отдыха они принимают Христа. А келарше и той, которая будет служить немощным, сверх всякого попечения предписывается забота о таковых [сестрах] и усердие по отношению к немощным. Еще напоминаю о том, чтобы из-за чрезвычайного беспокойства [1115B] у двери монастыря не совершались ежедневные или постоянные

[раздачи] милостыни; но то, что Господь подал, что может оставаться [сверх] нужд монастыря, пусть аббатиса прикажет через [мирянина]-управителя раздавать бедным.

40. Прежде всего должно соблюдать, что если какой-то [мужчина] или какая-то [женщина] своей дочери, связанной с ними родством, даст или пошлет одежду или что другое, пусть не принимают втайне: относительно чего заклинаю [вас] перед Богом и ангелами Его, чтобы все, кто охраняют задние ворота, не разрешали что-либо отдавать из монастыря, или спокойно воспринимали то, что из ворот в монастыре [что-то] выносится без согласия или вопреки решению аббатисы. Однако если аббатиса, как обыкновенно бывает, будет занята с посетителями, пусть вратарницы (*posticariae*) покажут старшей монахине (*praepositae*) все, что будет вынесено [из монастыря]. Если они не позаботятся исполнить это, и [1115C] эти вратарницы, которые дают разрешение, и те, кто выносят, не только самое суровое монастырское наказание понесут, но пусть знают, что по причине нарушения святого правила будут судиться со мной пред Богом. Если той [монахине] то самое, что было послано, нужно для ее потребностей, пусть сама имеет; если же она ни в чем не нуждается, [посылка], переданная в общественное пользование, подается тому, кому необходимо; по тому предписанию Господню: “у кого две одежды тот дай нищему” (Лк. 3:11). А когда получают саму одежду новую, если в старых [одеяниях] нужды не имеют, пусть возвратят их аббатисе для раздачи бедным, или новоначальным, или младшим. Пусть вся одежда будет естественного и благопристойного цвета, никак не черного, не белоснежного, но только естественного цвета небеленой шерсти или молочно-белые; пусть [одежда] изготавливается в монастыре благодаря усердию [1116A] старшей монахини (*praeposita*) или попечению сестры, ответственной за послушания, (*lanipendiae*) и пусть разделяется матерью-[настоятельница] по нужде каждой [сестры].

41. Пусть в монастыре не окрашивают [одежду] ни в какой иной цвет, кроме, как выше сказано, цвета небеленой шерсти и молочно-белой: ибо другое не подобает смирению дев. А сами постели пусть будут просты, ибо довольно неприлично, если на монастырском ложе сияют мирское покрывало или пестрый ковер. Не пользуйтесь серебром, кроме как в служении церковном.

42. Пусть золотное шитье (*plumaria*) и вышивка (*acupictura*)<sup>31</sup>, и всякая узорная ткань (*polymitum*), или покрывала, или украшения [облачений] никогда не производятся в монастыре. Сами еще

украшения [облачений] в монастыре должны быть просты, никогда не затканы золотом, никогда [не делаются] из чистого шелка; и ничто другое не прибавляется к ним, кроме крестов, или черных, или [1116В] молочно-белых, только способом нашивания<sup>32</sup> (*opere sarsurio*) из хлопчатых или льняных лоскутов. Также не должны ни подвешиваться воощенные завесы (*vela serata*)<sup>33</sup>, и ни прибавляться картины (*tabulae pictae*), не должно быть на стенах или сводах какой-либо живописи: ибо в монастыре должно быть то, что угодно не человеческим, а только духовным взорам. Если же в монастырь будут принесены какие-то украшения или вами, или кем-то из верных, пусть они либо будут проданы, чтобы помочь монастырю в его нуждах, либо переданы, если нужда будет, в базилику Пресв.[Богородицы] Марии. Вышивку никогда [ни на чем] не делают, за исключением небольших платков и личных полотенец, на которых аббатиса прикажет. Никто из вас, кроме как по приказанию аббатисы, пусть не дерзает принимать одежду клириков, или мирян, или родителей, или каких-либо посторонних мужчин или женщин или для стирки, или для пошива, или для починки, или для окраски без приказания аббатисы, чтобы по причине такой близости, опрометчивой и противоречащей благопристойности, не причинен бы был ущерб [доброй] славе монастыря. Таким образом, пусть будет наложено монастырское наказание на всякую [сестру], которая не пожелает соблюдать это, как если бы она совершила преступление.

43. Тебя же, святую и досточтимую мать-[настоятельница] (*matrem*) монастыря, и тебя, старшую монахиню (*praepositam*) святой общины, перед Богом и ангелами Его увещаю и умоляю, чтобы никакие угрозы, или обращения, или лесть не смягчили когда-либо дух ваш с тем, чтобы вы убавили нечто из установления святого и духовного правила. Верую, однако, в милосердие Божие, что вы сможете не подвергнуться обвинению по причине некоего небрежения, но по причине святого и Богу угодного послушания [сможете] счастливо достигнуть вечного блаженства.

#### КРАТКОЕ ПОВТОРЕНИЕ (RECAPITULATIO)

[1115D] По Божию благоволению, когда только устраивался монастырь, мы написали вам правило, однако позже по причине многих перемен прибавили в него нечто или убавили: ибо, изучая и проверяя, что вы могли бы исполнить, ныне мы определили то [1117A], что будет прилично и разуму, и возможности, и благоче-

стию. Ибо насколько мы смогли понять из тщательно [изученного] опыта, по вдохновению Божию само это правило смягчено таким образом, чтобы с помощью Божией вы могли соблюдать его полностью, и потому перед Богом и ангелами Его я заклинаю [вас] ничего там больше не менять или не убавлять. Мы желаем, чтобы все листочки, которые мы писали об этом деле раньше, считались пустыми; прошу вас и умоляю, чтобы этот вот, на котором я собственной рукой написал Краткое Повторение, с Божией помощью вы добросовестно и благополучно исполняли без какого-либо сокращения, непрестанно испрашивая помощи Божией, чтобы своим ядовитым советом не заставил вас преткнуться древний враг, который обыкновенно низводит согласных с ним с самой вершины неба до глубин ада. Потому, святые и досточтимые дочери, увещаю [вас], чтобы вы всеми [1117В] силами, весьма неусыпно заботясь, старались отвергать его наущения, и так с Божией помощью “бегите, чтобы вы могли получить”<sup>34</sup> (ср. 2 Кор. 9:24), ибо не тот, кто положил начало, но “кто претерпел до конца, спасется”<sup>35</sup> (Мф. 10:22). И хотя я верю, что ваше святое благочестие всегда в памяти держит написанное выше и с помощью Христовой стремится исполнять не только добросовестно, но и благополучно, но для того, чтобы назначенное нами могло более прочно укорениться в вашем сердце, мы захотели кратко изложить это вот небольшое Повторение, которое я написал своей рукой; я прошу, чтобы по Божию вдохновению вы постарались его принять охотно и непрерывно соблюдать с Божией помощью.

1. Ибо вот то, что мы хотим, чтобы вы особо соблюдали без какого-либо послабления: чтобы ни одна из [1117С] вас до своей смерти не получала разрешения покинуть монастырь или саму базилику, в которой у вас имеется дверь, и не дерзала бы выйти сама по себе.

2. Чтобы ни одна [монахиня] не имела отдельной кельи; чтобы она не имела тайной дружбы или какого-либо общения ни с церковными, ни со светскими [людьми], или мужами, или женами.

3. И чтобы [монахиня] не получала разрешения беседовать хотя бы минуту наедине с мужчиной; и чтобы не принимала одежду их в стирку, в окраску или на хранение, или в пошив, и, как в самом правиле мы определили, пусть она не осмеливается тайно пересылать что-либо из монастыря за его пределы или принимать извне в ограду [монастыря].

4. Пусть ни одна [монахиня] не имеет чего-то в личной собственности ни вне монастыря, ни [1117D] внутри него, пусть ни-

чего не сохранит для собственноручной раздачи; но, как мы сказали выше, написав [дарственные] грамоты кому захочет, пусть будет свободна от всякой помехи, согласно тому, что говорит Господь: “Так если кто не отрешится от всего, что имеет, не может быть Моим учеником” (Лк. 14:33). И это: “если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя”<sup>36</sup> (Мф. 16:24). С каким лицом дерзает оставить себе нечто из помех мира сего тот, кому приказано отвергнуться самого себя? И столь же, как написано, трепещет, ибо помехи мира [сего] сделали нас несчастными. Усердно обдумывайте и это [речение] апостольское: “Я хочу”, говорит он, “чтобы вы были без забот” (1 Кор. 7:32). И, добросовестно соблюдая это, со спокойной совестью апостол говорит: “для меня мир распят, [1118A] и я для мира”<sup>37</sup> (Гал. 6:14). И это: “Все я счел сѡром, чтобы обрести Христа”<sup>38</sup> (Флп. 3:8).

5. Пусть, как мы определили в этом правиле, не готовится трапеза ни епископу этого, ни другого города, ни кому-либо из мужей.

6. Пусть [монахини] не получают тайно письма ни от кого из людей, даже и от родителей, и пусть никому какие бы то ни было письма не посылают без разрешения аббатисы (abbatissae).

7. Особо увещаю [вас], чтобы, как мы уже сказали, [монахини] никогда не имели в употреблении снежно-белые или черные одеяния, или с [отделкой] из пурпурной ткани или бобрового [меха], а только из небеленой шерсти или цвета молока. Пусть [монахини] никогда не убирают волосы в высокую прическу, каковую длину в этом месте мы отмечаем при помощи чернил<sup>39</sup>. Пусть все труды исполняют сообща.

8. Пусть всякой [сестре], которая обратится к [монашескому] образу жизни, во внешней части монастыря<sup>40</sup> (salutatorio) [1118B] часто перечитывают устав [монастыря]; и если с явной и свободной волей она признает, что она выполнит все установления правила, пусть там находится столь долго, сколько покажется справедливым и разумным аббатисе; если же [вновь пришедшая] скажет, что не сможет исполнять [устав], пусть ее совершенно не принимают [в общину].

9. Пусть дверь монастыря никогда не делается вне базилики по вашей воле или с вашего разрешения; и пусть она не бывает открыта в вечерние, ночные и полуденные часы, так, однако, чтобы в те самые часы, когда спят, ключи у себя имела аббатиса (abbatissa).

10. Саму, однако, аббатису (abbatissam) святой общины, которой не позволено владеть ничем или не разрешается иметь не-

что особенное, заклинаю перед Богом как Посредником, чтобы она, насколько представится возможность, обеспечивала своим [1118С] сестрам необходимое.

11. Пусть никогда не изготовляют в монастыре золотного шитья, и украшений [облачений], и пурпурных одежд, и всякой узорчатой ткани, по таковому [речению] апостольскому: “Никакой воин не связывает себя делами житейскими, чтобы угодить военачальнику” (2 Тим. 2:4).

12. Сколько бы раз святые аббатисы (abbatissa) ни уходили к Богу, пусть никто из вас по плотскому чувству, или из-за происхождения, или из-за родства не желает, чтобы какая-либо менее деятельная [сестра] стала [новой настоятельницей]; но по вдохновению Божию все единогласно изберите святую духовную [сестру], которая и правило монастыря могла бы деятельно соблюдать, и приходящим ответ с вразумлением и воздействием и с благочестивым чувством могла мудро бы подать; чтобы все люди, которые стремятся к вам с великой верой и почтением ради своего просвещения [1118D], более обильно благословляли бы Бога и радовались бы в духе и вашему выбору, и образу жизни той, кого вы выбираете.

13. И хотя святые и для меня чрез одну во Христе любовь досточтимые девы, я спокоен относительно послушания вашего святого благочестия, но по причине отеческого попечения, желая, чтобы вы были совершенно подобны ангелам, я снова и снова прошу и заклинаю вас Богом Всемогущим, чтобы вы не позволяли что-либо убавлять из установления святого правила, но с помощью Божией всеми силами старались бы соблюсти его, зная, что “каждый получит свою награду по своему труду” (1 Кор. 3:8). И прежде всего прошу, чтобы ваша святость [1119А] не приняла наше увещание в рассеянности; ибо мы говорим, [побуждаемые] не своей самонадеянностью, но с возвышенным чувством и с истинной любовью спасительно увещаем вас согласно тому, что читают в канонических Писаниях и что весьма изобильно содержится в книгах древних отцов; ибо читаете, что тот, кто одну малейшую заповедь презрит, “тот малейшим наречется в Царстве Небесном” (Мф. 5:19); не презирайте, словно малейшие, слова нашего смирения, согласно тому, что написано: “отвергающийся вас Меня отвергается” (Лк. 10:16). И таковое: “ни во что ставящий малое мало-помалу придет в упадок” (Сир. 19:1). Ибо как в плотской борьбе настолько [боец] побежден, насколько меньший и более слабый противник одолеет его; так и в духовной борьбе

на том, кто пренебрежет малейшим, исполнится то, что написано: “Кто [1119В] соблюдает весь закон<sup>41</sup> и согрешит в одном чем-нибудь, тот становится виновным во всем” (Иак. 2:10). Ибо, обдумывая это не только с великим страхом, но еще и с трепетом, в то время как дух мой страшится, чтобы к вам не подкрались какие-либо мелкие грешки, я не только увещаю, но вместе с тем умоляю и заклинаю [вас] и с чувством великой любви настоятельно прошу, чтобы вы без смущения вместе вошли в это вечное блаженство в сообщество ангелов и всех святых и приняли венец славы с Пресвятой [Девой] Марией и прочими девами, и я бы удостоился счастливо созерцать вас, следующих за Небесным Агнцем, чтобы всем сердцем и всей душой вы старались исполнить свыше данные [вам] в дар заповеди, посредством которых вы сможете счастливо достигнуть вечных наград.

14. Вот еще [что], в отношении чего не верю, [что оно произойдет], и чему Бог по Своему [1119С] милосердию да не попустит случиться, [а именно:] если в какое-то время какая-либо аббатиса попытается что-то изменить или ослабить в установлении этого правила; или по причине родства, или по какому-нибудь договору захочет подчиняться или водить дружбу с предстоятелем этого города, когда Бог вдохновит вас, с нашего разрешения с почтительностью и достоинством противодействуйте [ей] в этом и ни из каких соображений не попускайте, чтобы это случилось, но с помощью Божией старайтесь против всего защититься в соответствии со святым [установлением] святейшего папы города Рима. Особенно, однако, заклинаю [вас], чтобы совершенно ничего не убавлялось в ниже написанном Кратком Повторении, которое я своей рукой написал и подписал. Ибо пусть знают всякая аббатиса (abbatissa) или какая-либо старшая монахиня (praeposita), которые попытаются делать что-либо вразрез с установлением святого устава, что они будут объясняться со мной [1119D] на суде Христовом. И если, может быть, чего да не попустит Бог, какая-либо из дочерей наших будет столь ожесточена духом, [что] она презрит исполнить Краткое Повторение этого правила, написанное спасительно и по установлению Святых Отцов, вы, воспламененные ревностью о Духе Святом, удалите ее из святого собрания вашей общины; и пусть она пребывает удаленной в келье внешней части монастыря до тех пор, пока, принося достойное покаяние, не испросит смиренно прощения; и пока не исправится по установлению правила, пусть не вступает внутрь [монастыря]. Мы говорим это потому, что должно страшиться, как бы не повре-

дило другим [сестрам], которые могли бы [духовно] преуспеть, то, что небрежению одной [из сестер] потакают и не исправляют его согласно уставу. Но мы веруем по Божию милосердию, что в то время как и вы, благочестивые [сестры], живете духовно, и тех, кто небрежен [1120А], с истинной любовью исправляете, вы вместе блаженно придете к вечным наградам, что да дарует Господь наш Иисус Христос, Кому честь и владычество во веки веков. Аминь.

15. Пост [соблюдается] от Пятидесятницы до сентябрьских календ, как мать[-настоятельница] монастыря определит силы или возможности, так пусть постарается найти меру; от сентябрьских календ до календ ноября должно поститься в понедельник, среду и пятницу. От календ ноября до Рождества Господня, за исключением праздников и воскресных дней, должно поститься все дни. Перед Богоявлением должно поститься семь дней. От Богоявления же до [первой] недели Великого поста должно поститься в понедельник, среду и пятницу. В [дни] Рождества Господня и Богоявления от третьего часа [1120В] до рассвета должно быть на бдении.

16. Мы посчитали, что еще чин трапезы должно вводить по такому правилу. В пост во все дни готовятся три простых блюда, на завтрак только по два. По большим праздникам на завтрак и на ужин добавляются праздничные блюда; и, когда ими насытятся, должно добавлять сладости. В обычные же дни пусть [сестры] получают на завтрак в теплое время года по две мисочки, зимой на завтрак по две мисочки, на обед по три мисочки, а на ужин достаточно по две мисочки. Пусть младшие [сестры] на завтрак, на ужин, на обед получают по две мисочки.

17. А цыплят дают только больным; ибо в собрании [сестер] их никогда не подают. Никакое мясо животных совершенно никогда не употребляют в пищу. Если [1120С], может быть, какая-то [сестра] будет тяжело и неизлечимо больна, пусть примет [скоромное], когда прикажет и позаботится достать аббатиса.

18. Вас же, благочестивейшие сестры, перед Господом Богом заклинаю и умоляю, чтобы вы смирению моему или святых матерей ваших, то есть учредителям устава и основателям монастыря, постоянно воздавали такую благодарность: чтобы за нас денно и ночью бодрствовало поручительство вашей любви, и моление вашей святости во всеобщей молитве или во время дневных служб, или во время ночных бдений достигло бы того, чтобы ваши мо-

литвы, восходя ко Господу, [позволили] определить и признать, что и я являюсь достойным предстоятелем вашей Церкви, и они суть [достойные] начальницы служения святых дев; и когда пред судом Его мы начнем возвращать счет данных в долг талантов, [1120D] если каковы [у нас] есть вины или небрежности, либо мои по отношению к попечению о Церкви, либо матерей ваших, как вы полагаете, по отношению к вам, благодаря вашему заступничеству Господь изволит простить нас и язвы наших прегрешений исцелить лекарством отпущения [грехов]. Ибо ошибки прегрешений не исправляются, если Он их не отпустит по молитвам святых, и не отпускает, если они не исправлены.

19. И поскольку ради сохранения монастыря я закрыл или счел негодными какие-то двери либо в старой крещальне, либо в школе, либо в ткацкой мастерской, либо в башне напротив житницы, пусть никто никогда не дерзает их открыть под видом какой-либо пользы; но хотя бы это противоречило [желаниям] святой общины, пусть не разрешают сделать то, что, как они знают, не подобает [доброй] славе или спокойной жизни монастыря.

20. [1121A] Пусть келарша монастыря избирается из общины, мудрая, зрелая нравом, воздержная, весьма не дерзкая, не гордая, не сеющая смуту, не допускающая несправедливости, не расточительная, но боящаяся Бога, и пусть она будет всей общине, словно мать, пусть заботится обо всех. Пусть она ничего не делает без приказа аббатисы, пусть сохраняет, что ей приказано, пусть не огорчает сестер. Если, возможно, какая-то сестра требует от нее чего-то чрезмерного, пусть келарша не огорчит ее презрением, но со смирением откажет неразумно просящей. Пусть она оберегает свою душу, помня всегда таковое [речение] апостольское, что “кто хорошо служит, высшую ступень себе приготовляет”<sup>742</sup> (1 Тим. 3:13). Пусть сестра, получившая келарское послушание, печется со всей заботливостью о больных, детях, гостях, бедных, зная несомненно, что она даст отчет за всех них в Судный день. Пусть она смотрит за всей утварью монастыря [1121B] и за всем его имуществом, например, за священными сосудами алтаря; пусть ничего не делает беспечно, и пусть не предается жадности и не будет расточительно уничтожать монастырского достояния, но все пусть делает, [руководствуясь] мерой и приказом аббатисы; прежде всего пусть отличается смирением, поскольку [монастырское] имущество не предназначено для раздачи, пусть будет подано благое слово ответа, как написано: “доброе слово выше доброго даяния” (Сир. 8:17). Все, что ей поручит аббатиса, пусть

она имеет в своем попечении; что ей запретит, пусть не дерзает [делать]. Пусть она выдает сестрам назначенное продовольствие без какого-либо слова или промедления, чтобы не соблазнялись, помня Божественные слова о том, чего удостоивается тот, “кто соблазнит одного из малых сих” (Мф. 18:6). Если община делается большая, пусть келарше даются вознаграждения, которые ее ободрят, и пусть она [1121С] со спокойной душой исполняет порученное ей служение. Пусть в подобающие часы подается то, что должно подавать, и испрашивается то, что должно просить, чтобы никто не смущался и не огорчался в доме Божиим.

21. К воротам монастыря назначается сестра преклонных лет, которая умеет выслушать [вопрос] и дать ответ, чьи зрелые годы не позволяют ей быть [духовно] неустойчивой. Эта вратарница (*portanaria*) должна иметь келью подле ворот, чтобы приходящие всегда находили ее на месте; пусть они получают ответ от нее, и как только кто-то постучит или бедняк позовет ее, пусть она ответит: “Благодарение Богу!”<sup>43</sup> и благословит [Его] со всей кротостью и благоговением, быстро давая ответ с поспешением и пылом любви. Если каковая вратарница нуждается в облегчении [трудов], пусть примет [в помощь] более молодую сестру. Аминь.

Пер. с лат. М.Р. Ненароковой

<sup>1</sup> букв. *condidimus* – “создали”.

<sup>2</sup> “*Vulgata*: ... *quaesivi quem diligit anima mea*... (Cant 3:1); ...*inveni quem diligit anima mea*...” (Cant 3:4); Синодальный перевод: “...искала я того, которого любит душа моя...” (Песнь Песней 1:4); “...нашла того, кого любит душа моя...” (Песнь Песней 3:4).

<sup>3</sup> букв. *lanificium* – “обработка шерсти (прядение, ткачество и т.д)”.

<sup>4</sup> букв. *pensum* – “определенное по весу количество шерсти, которое надлежало спрядь за один день”.

<sup>5</sup> букв. *furtum fecerint* – “совершают кражу/ вступают в тайную любовную связь”. *Furtum* имеет два значения: “кража”, “тайная любовная связь”. Контекст позволяет выбрать второе значение.

<sup>6</sup> букв. *invicem sibi manum miserint* – “протягивают руки друг к другу”; “*manum mittere super cubitum (mulieris)*” – прелюбодействовать.

<sup>7</sup> Термин из области церковного шитья – вышивка золотой нитью.

<sup>8</sup> букв. *ostium* – “дверь, ворота, выход”.

<sup>9</sup> У св. Цезария: *Si quis non reliquerit. Vulg.: renuntiat* – “отрешится”.

<sup>10</sup> У св. Цезария: *Omnis clamor tollatur a vobis. Vulg. (полная цитата): omnis amaritudo et ira et indignatio et clamor et blasphemia tollatur a vobis cum omni militia*; Синод.: “Всякое раздражение и ярость, и гнев, и крик, и злоречие со всякою злобою да будут удалены от вас”.

<sup>11</sup> То есть стать крестной матерью.

- <sup>12</sup> *Merus est vasculum vini* – “*Merus* есть небольшой бокал вина”, “чистое, неразбавленное вино”.
- <sup>13</sup> букв. *lanificium* – “обработка шерсти (пряжение, ткачество и т.д)”.
- <sup>14</sup> букв. *pensum* – “определенное по весу количество шерсти, которое надлежало спрясть за один день”.
- <sup>15</sup> У св. Цезария: *In multiloquio non effugies peccatum*. Vulg.: *In multiloquio peccatum non deerit* (Prov. 10:19). Синод.: “При многословии не миновать греха” (Притч. 10:19).
- <sup>16</sup> У св. Цезария: *et distribebatur unicuique sicut cuique opus erat*. Vulg.: *et dividebant illa omnibus prout cuique opus erat*. (Acts. 4:32). Синод.: “и разделяли всем, смотря по нужде каждого”. (Деян. 2:45).
- <sup>17</sup> У св. Цезария: *Orantes in omni tempore, ut digni habeamini*. Vulg.: *omni tempore orantes, ut digni habeamini* (Лук. 21:36). Синод.: “бодрствуйте на всякое время и молитесь, да сподобитесь избежать всех сих будущих бедствий” (Лк. 21:36).
- <sup>18</sup> букв. *lectio non legitur* – “чтение не читается”.
- <sup>19</sup> букв. *non simpliciter* – “не простодушно”.
- <sup>20</sup> букв. *timet secari* – “боится, что ее прооперируют”.
- <sup>21</sup> У св. Цезария: *Qui diligit filium suum assiduat illi flagellum*. Vulg.: *adsiduat... flagella* (Eccl. 30:1).
- <sup>22</sup> У св. Цезария: *Tu virga cum caedis, animam ejus de inferno liberabis*. Vulg.: *Tu virga percuties eum et animam ejus de inferno liberabis*. (Prov. 23:14). Синод.: “Ты накажешь его розгой и спасешь душу его от преисподней”.
- <sup>23</sup> У св. Цезария: *Peccantes coram omnibus corripe*. Vulg.: *Peccantes coram omnibus argue* (I Tim. 5:20). Синод.: “Согрешающих обличай перед всеми” (I Тим. 5:20).
- <sup>24</sup> букв. *lanificium* – “обработка шерсти (пряжение, ткачество и т.д)”.
- <sup>25</sup> букв. *lanipendia* – “весовища шерсти”, т.е. монахиня, отвечающая за послушания.
- <sup>26</sup> *Abstine te a lite, et minus peccata* (пер. М.Н.). Синод.: “раздражительный человек возжжет ссору; человек-грешник смутит друзей” (Сир. 28:10).
- <sup>27</sup> Vulg.: *puras manus* (I Tim. 2:8).
- <sup>28</sup> Vulg.: *et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimisimus debitoribus nostris* (Mt. 6:11); Синод.: “и прости нам долги наши, как и мы прощаем должником нашим” (Мф. 6:11).
- <sup>29</sup> Глава монастырской школы/хора.
- <sup>30</sup> Старшая монахиня, которой открывают помыслы, духовная наставница.
- <sup>31</sup> Св. Цезарий упоминает два вида вышивки с общим значением “вышитое, расшитое”, при этом *plumaria* предполагает вышивку золотыми нитями и особый узор в виде перьев или трав.
- <sup>32</sup> Способом аппликации.
- <sup>33</sup> Полотняные завесы, пропитанные воском. Употреблялись в театре, но и изготовлялись для улиц. Вход в дом могла закрывать и дверь, и такая занавесь, которую можно было легко отодвинуть, но которая в то же время исполняла свою заградительную функцию.
- <sup>34</sup> У св. Цезария: *sic...currere ut apprehendere valeatis*. Vulg.: *sic currere ut comprehendatis*. Синод.: “Так бегите, чтобы получить”.
- <sup>35</sup> У св. Цезария: *qui perseveraverit usque in finem*. Vulg.: *qui autem perseveraverit in finem*. Синод.: “претерпевший же до конца”.
- <sup>36</sup> У св. Цезария: *Si quis vult venire post me, abneget semetipsum sibi*. Vulg.: *si quis vult post me venire abneget semet ipsum*. Синод.: “если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя”.

- <sup>37</sup> У св. Цезария: *Mundus crucifixus est mihi, et ego mundo*. Vulg.: *mihi mundus crucifixus est et ego mundo*. Синод.: “если кто хочет идти за Мною, отвергнись себя”.
- <sup>38</sup> У св. Цезария: *Omnia arbitratus sum ut stercus, ut Christum lucrificiam*. Vulg.: *omnia detrimentum feci et arbitror ut stercora ut Christum lucri faciam*. Синод.: “все почитаю за сор, чтобы приобрести Христа”.
- <sup>39</sup> У св. Цезария: *Capita nunquam altiori ligent, quam in hunc locum mensuram de encausto fecimus*. Место считается испорченным. Шарль Ле Куант предлагает читать его так: *Capita nunquam altiora ligent, quam hoc loco mensuram de encausto fecimus*, – и дает следующее объяснение: “*Incaustum*, или *encaustum*, согласно своему первому значению есть пурпурная жидкость, приготовленная из пурпурной краски, [полученной] из сваренной улитки мурекс и растертой пурпурной улитки, при помощи которой византийские правители ставили пурпурную подпись под своими указами ... <...> Позже [это слово] стало замствоваться для обозначения чернил. <...> Итак монахиням приказывалось повязывать волосы на голове в соответствии с определенной мерой высоты, которая, будучи предписана [уставом], отмечалась чернилами, с тем чтобы монахини не возводили высоких причесок на манер мирянок, а рассматривали бы голову с высокой, как башня, прической как [проявление тщеславия]” (*Annales Ecclesiastici Francorum auctore Carolo Le Cointe Trecenci, Congreg. Oratorii D.N.Iesu Christi Presbytero. Parisiis, e Typographia Regia, 1665. P. 485, 486*). Однако и Шарль Ле Куант не объясняет, как именно применялись чернила при измерении прически, не отмечалась ли, например, допустимая высота прически на стене или на притоке двери.
- <sup>40</sup> букв. *salutatorium* – “часть монастыря, куда допускались посетители-миряне”.
- <sup>41</sup> У св. Цезария: *universam legem servaverit*. Vulg.: *totam legem servaverit*. Синод.: “соблюдает весь закон”.
- <sup>42</sup> У св. Цезария: *qui bene ministraverit, gradum sibi acquirit*. Vulg.: *qui enim bene ministraverint gradum sibi bonum adquirent*; Синод.: “хорошо служившие приготавливают себе высшую степень”.
- <sup>43</sup> *Deo gracias* – древняя литургическая формула (ср. 1 Кор. 15:57, 2 Кор. 2:14).

# ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

---

*О.Г. Эклс*

## “ИСТОРИЯ” КАК НАУКА – “ИСТОРИЯ” КАК РОМАН

### I

Об “истории как науке” и “истории как романе” американский писатель Томас Вулф в предисловии к своему поразительному дебютному роману “Взгляни на дом свой, ангел. История погребенной жизни” (1929) сказал следующее: “Художественный вымысел – это не факт, но художественный вымысел – это факты отобранные и понятые, художественный вымысел – это факты, упорядоченные и наделенные смыслом (целью)”<sup>1</sup>. Тем самым Вулф и применительно к истории, которую он рассказывает, и применительно к “истории” вообще подчеркнуто противопоставляет друг другу “факты” и литературный вымысел таким образом, что вымысел у него обеспечивает “упорядочивание” и “понимание” фактов, а следовательно и их смысл (“цель”).

Познание абсолютной истины и установление “смысла” в истории, конечно, не входит в задачи историка<sup>2</sup> – по крайней мере в число обязанностей, обоснованных его профессией. Это принцип, сформулированный еще в XIV в., в эпоху позднесредневекового номинализма, Уильямом Оккамом: наука, как и все земное, контингентна; наука относится к “вещам”, структурам, процессам, но она не может быть отображением “целого” в модусе истины. Наука является принципиально незавершенной и часто зависимой от условий, хотя – и это важнее всего – ее незавершенность и зависимость подчинены определенным правилам<sup>3</sup>. Так определял разницу между поэзией и наукой и Артур Шопенгауэр: “истину идеи”, “сущность человечества”, “адекватную объективность вещи в себе”, “значение явлений” может познать “поэт”, но не историк, потому что последний не может “иметь все данные, все увидеть или разузнать”<sup>4</sup>.

Многим ученым такое положение вещей неудобно. Это касается историков, равно как и физиков, биологов, психологов, юристов, неврологов и т.д.: принять его может не каждый. Поэтому

многие историки закрывают глаза на проблему и – будь то от бессознательной наивности или из сознательного упрямства – работают так, “как будто” ее нет; другие ударяются в мрачный фикционализм (мол, исторические факты ведь тоже являются всего лишь социально обусловленными фикциями); некоторые продолжают утверждать “истинность” исторического знания, другие ищут эту “истину” в нейрологической лаборатории, а кто-то, обуреваемый героизмом отчаяния, снова и снова бросается на поиски смысла истории, пользуясь при этом средствами своей науки, что не может не кончиться неудачей. Если же историк призывает “более серьезно, чем это делалось до сих пор, отнестись к специфическому литературному проекту, нацеленному на то, чтобы сделать своей – или вернуть себе – историю, которая забыта или находится под угрозой забвения”, ибо писатели рассказывают “истории, отличающиеся такой сложностью и внутренней напряженностью”, каких историк “с его эксплицитными, аналитическими и потому всегда в высшей степени редуccionистскими претензиями на объяснение достичь не способен”, – то подобная позиция скорее представляет собой исключение, нежели правило<sup>5</sup>.

## II

В ретроспективе оказывается, что проблема “истины” и “смысла” фактов возникла в тот момент, когда появилась современная историческая наука, а именно в эпоху Просвещения, в XVIII в.

Историки эпохи Просвещения, к чьим важнейшим заслугам относится, в частности, огромное приращение материала, доступного историкам, осознавали эту проблематику. Геттингенские историки, например, задавались вопросом: как происходит переход от частей к целому или (как они это называли) “от агрегата к системе”. О том же говорил и Фридрих Шиллер в своей знаменитой вступительной лекции в Йене в 1789 г.: как перейти “от агрегата к системе, к некоему разумно устроенному связному целому”<sup>6</sup>. Геттингенцы поставили вопрос – но ответа на него у них не было. Один из них (это был Арнольд Геерен) отдал своим читателям свои материалы и результаты своих размышлений и призвал их найти ответ самостоятельно<sup>7</sup>. Это подлинно просвещенческий поступок, приложение к истории кантовского принципа “*sapere aude*”: осмелюсь знать что-то, “имей мужество пользоваться *собственным умом*”. Как известно, именно так ответил Кант на вопрос “Что такое Просвещение?”: “Просвещение – это выход

человека из состояния своего несовершеннолетия, в котором он находится по собственной вине”.

Другим путем пошел Монтескье, который в своей книге “О духе законов” (*De l’esprit des lois*, 1748) прагматично признал, что его способ изучать историю – это движение от собственных гипотез к материалу и обратно. Следовательно, всякое познание, с одной стороны, привязано к материалу, т.е. является эмпирическим, но, с другой – всегда неполно: оно дает – основываясь на материале – ответы на вопросы, но каждый ответ неизбежно сразу же порождает новые вопросы. Это движение от гипотез к материалу и обратно никогда не завершается, его можно только прекратить, чтобы книга наконец вышла в свет. Таким образом, Монтескье считал, что на вопрос о целом и о смысле наука в принципе не может дать ответа или, другими словами, целое всегда есть “всего лишь” помышляемое, познанное целое, и то только временно<sup>8</sup>. Историческое познание подчиняется, стало быть, принципу, который в скором времени Кант в “Критике чистого разума” (1781) сформулировал как общий принцип для любой науки: познание есть “продвижение в бесконечность”, постоянное поступательное движение в “не поддающуюся определению даль”, и в историческом познании это никак нельзя изменить, по крайней мере при условии сохранения за “историей” статуса науки.

Но вопрос о целом, вопрос о смысле остается. И в начале XIX в. он неумолимо встает в повестку дня<sup>9</sup>.

### III

Врач, натурфилософ, естествоиспытатель и художник Карл Густав Карус (1789–1869) стремился с эмпирической точностью описать единичное, но одновременно и целое, а именно – тождество природы и духа, единство природы, взаимодополнительность физики и метафизики<sup>10</sup>. Вильгельм фон Гумбольдт в 1821 г. в своем трактате “О задаче историографа” заявил, что последняя заключается в том, чтобы “описывать каждое событие как часть целого”, а отдельные факты “переработать [...] в некое целое” и вообще искать “связь целого”. О том, как это сделать, Вильгельм фон Гумбольдт, впрочем, ничего конкретного не сообщает: он указывает на имеющиеся у историка “способность предугадывать и своего рода дар устанавливать связь”<sup>11</sup>, не уточняя, что это такое и как это применять. Во всяком случае, “критически изучать то,

что происходило”, это только один путь к “исторической истине”, но тот, кто пойдет лишь по этому пути, “упустит сущность самой истины”; то, что “представляет единичное в его подлинном свете и придает форму целому, недоступно непосредственному наблюдению”.

В противоположность этому представлению Вильгельма фон Гумбольдта о познаваемости целого и, следовательно, о познаваемости его смысла, его младший брат Александр, натуралист, подчеркивал “подвижность знания” (по выражению О. Этте), т.е. его постоянное изменение, а значит временный характер всякого знания, его незавершенность и незавершимость, и даже историчность знания о природе. Концепция и практика познания природы у Александра фон Гумбольдта направлены не на знание *сущности* (как у его брата Вильгельма применительно к истории): его знание – знание *относительное*<sup>12</sup>. И это находит свое выражение в виде без малого 70 книг, которые он опубликовал и для которых он использовал “всякий раз самые разнообразные манеры письма, формы презентации и репрезентации”, предпочитая “стиль фрагментарный и соединяющий вместе различные текстовые блоки”<sup>13</sup>. Среди натуралистов XIX столетия Александр фон Гумбольдт преемников не имел. Только в XX в. появилась новая физика, которая распрощалась со всякими притязаниями на полноту естественнонаучного познания, с физическим сциентизмом, позитивизмом и детерминизмом<sup>14</sup>.

Преемником же Вильгельма фон Гумбольдта сразу стал Леопольд фон Ранке, сначала (1824) выдвинувший девиз “показывать” (или “говорить”), “как это было на самом деле”. Это был лозунг, из которого немецкие историки впоследствии сделали настоящий шибболет<sup>15</sup>. У Ранке, как он сам сообщил своему другу, берлинскому профессору философии Генриху Риттеру в 1830 г., был преимущественно “философский и религиозный интерес”: именно он “и только он один” его “привел к истории”<sup>16</sup>. Соответственно, программа Ранке, заявленная им во вступительной лекции в Берлинском университете в 1836 г., гласила, что историческое знание является “как бы частью божественного знания”, к которому мы “пытаемся пробиться с помощью истории”<sup>17</sup>. Историческое познание, с точки зрения Ранке, есть прежде всего познание идей – например, познание государств как “идей Бога”<sup>18</sup>. Конечно (и мы уже знаем это) с XIV в., со времен оккамовского номинализма, привести знание к согласию с верой уже нельзя, по крайней мере нельзя этого сделать средствами науки. Научное познание принципиально незавершено и контингентно<sup>19</sup>.

Но вопрос о “целом” на этом не сошел с повестки дня. Новая наука XIX в. поставила его вновь, только другим способом: начиная с 40-х годов XIX в. она стала ориентироваться на установление так называемых “твердых фактов” и выводимых из них так называемых “вечных законов” природы<sup>20</sup>. Этим Рудольф Вирхов легитимировал универсальные притязания науки: естествознание, по его словам, является “высшей формой человеческого познания” и поэтому должно стать “главным принципом мышления и нравственного действия”<sup>21</sup>. Другие ученые-естественники того времени возвели естествознание в ранг “абсолютного органа культуры”<sup>22</sup>. На многих историков это произвело глубокое впечатление. Они решили, что историческая наука должна признать эти притязания и что она только тогда сможет называться наукой, когда тоже придет к “познанию объективной действительности и ее законов” (по выражению берлинского историка Генриха фон Зибеля)<sup>23</sup>.

Именно против этого категорически высказался историк Иоганн Густав Дройзен, автор теории исторического познания – “Historik”, – над которой он работал с 1857 г.<sup>24</sup> Дройзен был кантианцем, он был связан с традицией историографии Просвещения<sup>25</sup>. Поэтому его программа подразумевала радикальное искоренение ранкеанской концепции исторического познания<sup>26</sup>:

“Таким образом, те, кто видит высшую задачу историка в том, чтобы не добавлять ничего своего, а только заставлять говорить факты, упускают из виду, что факты вообще не говорят иначе как устами того, кто их выявил и интерпретировал, и что факты не существуют как таковые: они существуют либо в остатках, в которых *мы* распознаем их как действующие причины, либо в форме воспоминаний, т.е. воззрений, которые в любом случае уже несут в себе немалую долю субъективных моментов, недопустимых для историка”.

И далее: так что же будет рассказывать историк, если он не может “рассказать нам всё без исключения”?

“По каким критериям он выбирает, с какой точки зрения вещи представляются ему как относительно целое и замкнутое в себе? Понятно, что об объективной полноте, конечно же, не может быть и речи, не существует и мерила, объективного критерия, что в самих вещах важно, что – нет, поэтому все зависит от идеи или концепции, которые хочет донести до нас рассказчик”.

И еще раз: “Факты значимы для него лишь поскольку они связаны с этой концепцией, в ее контексте они обретают свою истинность; и снова: историческая истина – это идея, в которой

факты обоснованно сведены в одно целое, личности установлены или представлены как действующие и в то же время имеющие оправдание. Эта познанная историческая истина есть, разумеется, только относительная истина; это истина, какой видит ее рассказчик, это истина с *его* точки зрения, в его понимании, на уровне его образования [...]”.

Провозглашенный Дройзенем с позиций кантианского критицизма решительный отказ от той концепции познания, которую отстаивали Ранке и ранкеанцы, был даже превзойден Фридрихом Ницше в 1874 г.: в своей работе “О пользе и вреде истории для жизни” он высмеивал прежде всего Ранке и его последователей и оспаривал в принципе способность современной ему исторической науки к познанию и все вытекавшие из этого притязания. Истории, считал он, следует наконец перестать быть наукой и вместо этого начать служить жизни – например, в качестве “монументальной истории”, показывающей людям “образцы для подражания, учителей, утешителей”<sup>27</sup>. Это воззвание Ницше в самом начале XX в. подхватили в особенности георгеанцы – последователи и ученики Штефана Георге, которые считали, что их учитель – тот, кто действительно исполнил требование Ницше и благодаря этому одновременно пришел и к новому пониманию “сущности” исторических явлений<sup>28</sup>. Об этом стоит прочесть статью Фридриха Гундольфа “Сущность и отношение” (1911). В ней Гундольф, как и следует из названия, пропагандировал познание сущности и поэтому писал, как сам он открыто заявлял, памфлет против “релятивизма” и “историзма”<sup>29</sup>. Главными своими противниками, т.е. губителями Современности (как он ее понимал), Гундольф считал кантианцев, особенно философа Эрнста Кассирера и Макса Вебера<sup>30</sup>. Ведь Вебер, разделявший позиции кантианского критицизма, со своей стороны со всей эпистемологической неумолимостью многократно констатировал, что научные факты никогда не содержат в себе никакого “целого” и никакого “абсолютного смысла”, более того, ни одна наука, в том числе и историческая, никогда не сможет обосновать даже свой собственный “смысл” – по крайней мере, своими же средствами. Таким образом, борьба парадигм между ницшеанцами (в первую очередь георгеанцами) и кантианцами стала главной в эпистемологических дискуссиях первой трети XX в. Вспомним спор между Эрнстом Кассирером и Мартином Хайдеггером (Давос, 1929) или между Карлом Мангеймом, основателем социологии знания, и правоведом Карлом Шмиттом<sup>31</sup>.

## IV

Но отбросить вопрос о “смысле” фактов и о “целом” истории было невозможно. С начала XIX в. за поиски ответа на него взялись писатели и отвечали по-своему: именно этой проблематике всегда был посвящен исторический роман<sup>32</sup>. Поэтому литературовед Барбара Потхаст в 2007 г. дала своей книге об исторических романах XIX в. меткое заглавие: “Die Ganzheit der Geschichte” [игра слов: это и “Целостность истории”, и “Полнота рассказа”. – *Примеч. пер.*]<sup>33</sup>. История исторического романа, таким образом, восходит к началу XIX в., потому что роман является ответом на ту центральную проблему исторического познания, которую историки поставили, но разрешить средствами своей науки были не способны. Поэтому исторический роман – одна из “наиболее типичных для своей эпохи художественных форм XIX столетия”, представляющая собой “явление общеевропейское”<sup>34</sup>. В силу этой же причины со времен романов Вальтера Скотта “история уже не [служит], как прежде, лишь фоном и декорацией”, но стоит “в центре повествования”<sup>35</sup>.

Далее моя цель будет заключаться в первую очередь не в том, чтобы выявлять историческое ядро художественных произведений, т.е. выяснять, как в историческом романе осмысляется и отображается “история”, а затем связывать “выводы и интерпретации историков” с “выдумками и замыслами писателей”, рассматривая их как “совместный труд”, например над “великим эпосом новейшей истории”<sup>36</sup>. Вместо этого мне хотелось бы продемонстрировать эффективность и динамику исторического романа как инструмента исторического познания. Для этого я попробую выстроить типологию, включающую в себя десять аспектов.

(1) В XIX в. доминировал приводимый писателями-романистами довод, что именно они представляют истинную историческую науку. Тут прежде всего надо вспомнить Оноре де Бальзака и его монументальных масштабов роман “Человеческая комедия”<sup>37</sup>, в котором Бальзак утверждал, что сможет лучше, чем историки, изобразить великие социальные потрясения во Франции конца XVIII и начала XIX в. Подобные притязания еще раз были высказаны братьями Эдмоном и Жюлем Гонкурами в 1864 г. в предисловии к их роману “Жермини Ласертэ”. Роман описывает запутанную сексуальную жизнь и гибель одной служанки<sup>38</sup>. Речь, таким образом, идет об истории низших классов, “четвертого сословия”, но с особым фактором научности, который представлен здесь еще “гораздо более энергично и программно”, чем

у Бальзака. Литературное творчество у Гонкуров имеет характер “*enquête sociale*” (что в данном случае, вероятно, следует перевести как “изучение общества”): роман перенял методы и задачи науки. “Искусство” и “истина” в нем объединены. И наконец, Эмиль Золя, создавая свой цикл романов о Ругон-Маккарах, имел в виду писать романы научные, когда писатель использует “экспериментальный метод”, наблюдая человека, “каков он есть”, и таким образом производит на свет новую литературу “для грядущего века науки”<sup>39</sup>.

(2) Вторая форма проявления “исторического” в литературе, о которой здесь пойдет речь, это имитация научных книг по истории и пародия на них. Пожалуй, наиболее совершенная такая имитация – это “самая популярная немецкая книга XIX в.”<sup>40</sup> – роман “Эккехард” Йозефа Виктора фон Шеффеля, опубликованный в 1862 г. Шеффель использовал подлинные исторические материалы, такие как “Деяния саксов” Видукинда Корвейского и хроники аббатства Санкт-Галлен, а текст сопроводил обширными примечаниями с цитатами из оригиналов (разумеется, на латыни).

Идеальную пародию на этот жанр создал австрийский писатель Хаймито фон Додерер, написав в 1962 г. роман “Меровинги, или Тотальная семья”. Речь в нем идет о меровингах XX в. Пародийное обаяние книга обрела за счет того, что автор по образованию был историком, преимущественно медиевистом, выпускником знаменитого Австрийского института исторических исследований, и что его пародия была написана *lege artis*, со всеми ссылками на документы.

(3) Теория исторического романа в XIX в. предполагала не только замену историков писателями в качестве познающих субъектов. Кроме того (и это, пожалуй, было важнее) она подчеркивала взаимодополнительность историка и романиста<sup>41</sup>: «Поскольку историк – если он не хочет ограничиваться только “основными событиями” – оказывается не в состоянии упорядочить всё изобилие имеющегося у него материала, он нуждается в помощи писателя, который приведет разнообразие материала в законченную форму, с чьей наглядностью и живостью не сравнятся сухие повествования историографов»<sup>42</sup>. В настоящее время это бесспорно. И с этой точки зрения можно назвать несколько особенно впечатляющих произведений (конечно, весьма неодинаковых литературных достоинств): прежде всего шедевр Алессандро Мандзони “Обрученные” (1840/42). В Германии это “Перед бурей” Теодора Фонтане (1878)<sup>43</sup>, “Предки” Густава Фрайтага (1872/80) и “Битва за Рим” (1876)<sup>44</sup> Феликса Дана, профессора юриспруденции

и исследователя Великого переселения народов. Затем границу модерна решительно пересек поздний шедевр писателя-одиночки Вильгельма Раабе “Бодфельд” (1888). Эта книга представляет собой исторический роман в традиционном смысле, но в то же время играет с традициями и элементами этого жанра<sup>45</sup>.

(4) Четвертый аспект: исторический роман как место для проблемно ориентированной рефлексии по поводу исторических процессов и истории вообще. Здесь следует вспомнить Виктора Гюго и роман “Собор Парижской Богоматери” (1831). В данном аспекте нас интересует не столько исторический сюжет (действие у автора происходит в 1482 г.), сколько размышления Гюго о Средневековье и эпохе Возрождения, записанные на фоне Июльской революции 1830 г., события которой разыгрывались буквально под окнами дома писателя<sup>46</sup>. А кроме того, речь в романе идет о перестройке французской столицы, которая началась в то время. Именно вплетенные в действие романа размышления Гюго об архитектуре в Средние века и в эпоху Возрождения имели далеко идущие последствия. Американский архитектор Фрэнк Ллойд Райт с самого начала и до самой смерти постоянно вспоминал о важных, даже основополагающих импульсах, которые дали его собственному творчеству эти высказывания Виктора Гюго<sup>47</sup>.

Мне приходят на ум и другие значительные примеры того, как исторический роман становится осмыслением истории: это, в частности, “Человек без свойств” Роберта Музиля (1931). На самом деле действие книги разворачивается не в Вене 1913 г. (как утверждается), а в Берлине 1930 г. Она содержит всестороннюю рефлексии по поводу духовных и интеллектуальных проблем Веймарской республики, и понять это произведение можно лишь после того, как прочтешь опубликованные ранее эссе Музиля о 20-х годах<sup>48</sup>. Другой пример: “Доктор Фаустус” Томаса Манна (1947) – тоже разговор о Средневековье, точнее о медиевализме, тоске немцев по Средневековью, о немецких идеологиях и формах немецкого самосознания в целом. И тут снова надо сказать о Хаймито фон Додерере – на сей раз о его романе “Бесы” (1956), представляющем собой литературный анализ истории Австрии в межвоенный период, кульминацией которого стала революция осенью 1926 и летом 1927 г. Год спустя, в 1957 г., сицилианец Джузеппе Томмази ди Лампедуза на старости лет опубликовал свой единственный роман, который мгновенно сделал его всемирно знаменитым: “Леопард”. Это история одного аристократического семейства, разворачивающаяся на Сицилии во времена Гарибальди. Таким образом, и этот роман представляет собой размышление

о Средневековье и Современности, о конце аристократического мира, конце старой Европы и начале Нового времени. Об Умберто Эко и его блестящем монастырском детективе “Имя розы” здесь тоже нельзя не упомянуть. Можно, конечно, наслаждаться этой книгой просто как детективным романом. Но это лишь внешний слой. Читатель, особенно если он историк, может увидеть в этом произведении и всеобъемлющее описание религиозных движений начала XIV в. А главное – роман надо понимать как тонкое описание принципиальных духовных конфликтов между классической схоластикой с ее субстанциалистской онтологией, с одной стороны, и новым философским направлением – номинализмом Уильяма Оккама – с другой<sup>49</sup>. Перед нами картина перехода от аристотелианства высокого Средневековья к новой форме науки (и именно сильные стороны номиналистического мышления помогают в конечном итоге успешно завершить расследование).

Эту картину можно дополнить наблюдением целых групп исторических романов разных авторов, которые случайно (или, может быть, как раз не случайно) выходили в одно и то же время и в своей совокупности представляют собой индикатор исторических процессов и размышлений по их поводу. Например, в 1959 г. вышел “Жестяной барабан” Гюнтера Грасса, первое серьезное литературное изображение новейшей истории Германии; в тот же год появился “Бильярд в половине десятого” Генриха Бёлля – тоже роман о немецкой истории, в данном случае на примере истории одной семьи в период с 1907 по 1958 г.; опять-таки в том же году опубликованы “Догадки насчет Якоба” Уве Йонсона – первая книга о разделении Германии и о первых годах ГДР.

(5) Из сказанного видно, что размышления о Средневековье и Современности во всех этих книгах играют особую роль. Рефлексию на тему “Современность и ее Средневековье”<sup>50</sup> можно назвать одной из главных тем исторического романа с самого его зарождения. После “средневекового” романа Вальтера Скотта “Айвенго” (1819) вышел “Лихтенштейн” Вильгельма Гауфа (1826), связь которого с современными автору проблемами показала Барбара Потхаст<sup>51</sup>. “Лихтенштейн” тоже был “одной из любимейших книг девятнадцатого столетия”; в ней проблематика революции и реставрации отражена как “проблематика единства и сплоченности”. О романе Виктора Гюго “Собор Парижской Богоматери” 1831 г. и об изложенных в нем размышлениях об эпохе Современности в целом и о настоящем времени уже говорилось выше. Действие романа Адальберта Штифтера “Витико” (1865/67) происходит в XII в., но и в нем на самом деле речь идет о социальном строе

в условиях революции, на этот раз 1848 г.<sup>52</sup> Кризис Веймарской республики вызвал к жизни целый ряд “средневековых” романов (в том числе Германа Гессе, Гертруды фон Лефорт и Вернера Бергенгруна)<sup>53</sup>. Здесь следует выделить произведения Германа Гессе “Нарцисс и Златоуст” (1929/30) и в особенности “Игра в бисер”, над которой Гессе работал с 1931 г., хотя опубликована книга была намного позже (1943). Действие этого романа разворачивается в ту эпоху будущего, которая со времен Новалиса известна как “новое Средневековье”<sup>54</sup>, т.е. время, которое еще впереди и в котором все общественные и политические противоречия и конфликты Современности будут улажены и “сняты”: это еще только грядущая, подлинная, истинная Современность.

(6) Отдельный аспект – рассмотрение исторического романа с той точки зрения, согласно которой он заменяет историческую науку в качестве носителя культурной памяти, более того, не может не заменять, потому что исторической науки больше не существует<sup>55</sup>. Так было в Советском Союзе с начала сталинизма в 1929 г. С форсированной индустриализацией, насильственной коллективизацией сельского хозяйства и культом личности началась “культура амнезии”, беспамятства, *tabula rasa* (как выразился Карл Шлёгел), “политики забвения” (Ян Ассман). Этой тенденции противостояли два романа мирового значения, репрезентирующие культурную память России в XX в. Один из них – “Доктор Живаго” Бориса Пастернака (драматическая история публикации которого всем, наверное, хорошо известна)<sup>56</sup>. Другой – еще слишком мало известный роман о Сталинграде Василия Гроссмана под названием “Жизнь и судьба”. Писатель умер в 1964 г., но книга смогла быть опубликована только в 1980 г. в Швейцарии. Рукопись этой книги сохранилась лишь в одном экземпляре – том, который был найден в архиве вещественных доказательств КГБ<sup>57</sup>.

(7) Отдельных размышлений требует тот факт, что исторический роман иногда инициирует появление новых методов исторического познания, например в отношении техники действия и рефлексии по поводу философии времени<sup>58</sup>.

Зачатки микроистории мы видим в “Пармской обители” Стендаля (1839), где дано описание битвы при Ватерлоо, воспринимаемой юным Фабрицио дель Донго лишь в отдельных деталях, которые он к тому же не способен понять<sup>59</sup>. Контрапункт детальности и целостности, фрагмента и совокупности вновь встречается нам у Толстого (“Война и мир”, 1863–1869) и Марселя Пруста в “Поисках утраченного времени”. Здесь случайная, незначительная, отдельная вещь вызывает в памяти знание целого.

Ссылаясь на Пруста и на устроенные подобным же образом литературные произведения Джеймса Джойса (“Улисс”) и Вирджинии Вулф (“На маяк”, 1927), филолог-романист Эрих Ауэрбах показал<sup>60</sup>, что в них всегда главное – это то, как в детали отображено целое, в произвольно выхваченном моменте – “вся совокупность судьбы” людей. В этом, считает Ауэрбах, нашел свое проявление определенный исторический опыт, который все более отчетливо складывался уже в XIX, но особенно с начала XX в.: это опыт убыстряющегося темпа коренных изменений, которые порождали “тем большее смятение в силу того, что охватить их взором во всей их полноте было невозможно”; поэтому “синтетически объективные попытки интерпретации ежесекундно и возникали, и отметались”. Как известно – об этом напомнил Дитер Вутке<sup>61</sup>, – у Аби Варбурга его “наука о культуре” тоже была вдохновлена идеей двигаться от детали к целому культуры; она вся есть неустанное размышление о деталях, об индивидуальном, о “малом”.

И то, что мы сегодня – в последние несколько лет – называем “историей памяти” (термин введен египтологом Яном Ассманом), рассматривая историю как историю “воспоминания”<sup>62</sup>, уже имеет свои литературные проявления – как ни странно, в области детективной литературы. Здесь мы встречаемся с книгой парижской медиевистки-археолога, пишущей под псевдонимом Фред Варгас<sup>63</sup>. Роман называется “Уйди скорей и не спеши обратно” (2001). Преступление, описываемое в нем, происходит в Париже в наши дни, но преступник использует эпидемии чумы XVI и XVII вв. и страх, заключенный в воспоминании о них. Повествование основано на тщательных исторических исследованиях автора<sup>64</sup>.

(8) Следует напомнить, что все романы “о жизни общества”, такие как поздние произведения Теодора Фонтане (“Сесиль”, 1887 г., “Эффи Брист”, 1894/95 г., “Штехлин”, 1897 г.) с течением времени превращаются в романы исторические: они несут в себе аутентичную информацию о ситуациях, обстоятельствах, людях, образах мышления, которые существовали в эпохи, ушедшие в прошлое. То же самое относится и к историческим романам о недавнем прошлом, о которых уже было сказано выше<sup>65</sup>, – к тем, где перед нами события новейшей истории: эмиграция и война (“Аустерлиц” В. Г. Зебальда, 2001 г., “Шпионы” Майкла Фрейна, 2002 г.); ужасы нацистского режима (“Покушение” Гарри Мулиша, 1982 г.), бомбардировка Дрездена (“Бойня номер 5” Курта Воннегута, 1969 г.), ракеты и атомная бомба (“Радуга земного тяготения” Томаса Пинчона, 1973 г.), социальные трансформации настоящего (“Бесчестье” Дж. М. Кутзее, 1999 г.) и обще-

ственные волнения (“Красный цвет” У. Тимма, 2001) – вплоть до самых жгучих вопросов сегодняшнего дня, разбираемых в романах Дона Делилло (самый свежий – “Точка Омега”, 2010 г.). То же самое касается романов о современности, публиковавшихся в социалистических странах, таких как “Шутка” Милана Кундеры (1967), “Руммельплац” Вернера Бройнига (это книга о буднях уранодобывающего предприятия Wismut AG в ГДР, завершена в 1965 г., опубликована только в 2007 г.) или “Летучая зола” Моника Марон (книга о загрязнении окружающей среды в Биттерфельде, опубликована в 1981 г. в ФРГ): они становятся историческими романами.

(9) Смерть исторического романа и уничтожение какого бы то ни было “рассказа о том, как это было на самом деле”, в том числе и в историческом романе, тоже стало его темой – например, у французского писателя, лауреата Нобелевской премии (1985) Клода Симона<sup>66</sup>. Значительную часть его творчества составляют исторические романы, которые совершенно не следуют традиционным правилам жанра, поэтому их в растерянности отнесли к категории так называемого “нового романа” (*nouveau roman*). В центре большинства произведений Симона стоит ключевое событие его жизни: в начале лета 1940 г., во время немецкого вторжения во Францию, эскадрон кавалерии, в котором служил Симон, был уничтожен наступающей немецкой танковой дивизией. Симон был единственным, кто остался в живых. Он называет это событие травмой, которая “инкапсулирована” внутри него: это “внедрившееся инородное тело”, которое постоянно, во все новых и новых стилистических, лексических и синтаксических формах заявляет о себе. В основе текстов – “бушующая магма эмоций”. Это событие 1940 г. Симон описал прежде всего в своей книге “Дороги Фландрии” (1960) и в конце концов сформулировал вопрос, который назвал центральным вопросом всего своего творчества: “Как можно что-то знать? Что можно знать?”. В романе “Ботанический сад” (1997) у него фигурирует молодой журналист, который спрашивает его, как же всё было на самом деле, – ведь он это сам тогда пережил. Но на этот вопрос автор не может дать ответа. Он скорее помнит “полукоматозное, полусомнамбулическое состояние”, в котором он пребывал в тот момент. И он все еще живет с эмоциями, которые абсолютно невозможно передать. В этом для Симона и заключается неиссякающая продуктивность воспоминания, которое никогда не прекращает своей работы. Это та самая “магма эмоций”, которая постоянно выбрасывает на поверхность новые “факты”, неограниченное разнообразие случаев,

в силу которого никакой голой фактичности, никакого “факта как такового” не существует. Но это означает уничтожение всякого “как это было на самом деле”, и это также означает уничтожение самой возможности написать исторический роман.

(10) И все-таки в завершение нам нужно поговорить о динамике, иными словами, о пластичности жанра “исторический роман”, которая как раз сегодня подтверждается на наших глазах удивительными свидетельствами. Мы видим, в частности, как столь важное для многих историков различие между историей как наукой и историей как романом размывается. Это приводит к непривычным литературным эффектам, но порой также и к провокациям, которым историки вынуждены противостоять. Вот три свежих примера.

Во-первых, назовем Орхана Памука, турецкого писателя и лауреата Нобелевской премии по литературе (2006). В своей книге “Стамбул. Город воспоминаний” (2003, русский и немецкий переводы 2006) Памук написал историю памяти своего родного города – историю, которая начинается с истории его собственной семьи и детства и уходит в прошлое к завоеванию Константинополя турками, включает в себя материал о литературном открытии Стамбула европейцами в XIX и XX вв. и привлекает не в последнюю очередь обилием изобразительного материала, который уже сам стал историческим. В особенности незабываемые черно-белые фотографии 50-х годов XX в. придают этой книге своеобразную, суггестивную ауру.

Мой второй пример – немецкий писатель Вальтер Кемповский, который с 1993 г. и вплоть до своей смерти в 2007 г. писал десяти томный труд под названием “Эхолот” в изобретенной им самим форме литературного коллажа и монтажа: самые различные тексты и записи, частного и официального характера, принадлежащие известным и неизвестным людям, соединяются в “коллективный дневник”, описывающий день за днем. Книга затрагивает важнейшие фазы истории Германии (последние тома – “Барбаросса 41” и “Финал 45”)<sup>67</sup>. Чтобы было понятно: никогда еще ни одному немецкому писателю не удавалось изобразить столь шокирующую картину Ленинграда во время блокады зимой 1941/42 гг., как Кемповскому, с помощью одного лишь подбора и компоновки подлинных русских и немецких текстов.

И наконец скажем об одной из самых спорных на сегодняшний день книг в мировой литературе: это роман “Благоволительницы” Джонатана Литтелла (2006), который сразу же после публикации получил Гонкуровскую премию – высшую французскую литера-

турную награду<sup>68</sup>. Книга, как утверждается, представляет собой вымышленную автобиографию гауптштурмфюрера СС и доктора права Макса Ауэ, но по большей части основана на подлинных фактах и подлинных документах. Книга повсюду, в том числе в конце концов и в США, вызвала крайне острую полемику – именно потому, что автор необычным способом перемешал факты и вымысел до неразличимости и сделал это применительно к одному из ключевых событий в истории XX в., а именно к преступлениям, совершенным немцами в Советском Союзе во время Второй мировой войны: массовым убийствам евреев и партизан.

## V

Границы между “историей как наукой” и “историей как историческим романом”, похоже, все больше и больше размываются. Тому есть несколько причин. Во-первых, так называемый литературный “поворот” вновь поставил вопрос о литературности исторической науки<sup>69</sup>. В основе его лежит тезис, согласно которому “всякая история” есть “история рассказанная”, – что, конечно, неверно. Более важным мне представляется то, что вопрос о памяти и воспоминании на сегодняшний день заинтересовал все науки; в качестве вопроса, направляющего познавательную деятельность, он трансдисциплинарно пронизывает все науки о культуре, а в исторической науке, как уже упоминалось, привел к формированию “истории памяти”<sup>70</sup>. Здесь одновременно заново ставятся старые вопросы начала XX в. (когда была создана “историческая наука о культуре”)<sup>71</sup>, и (как мы видели) в новых вариантах предстает история проблем (Problemgeschichte) эпохи Современности.

Часто пытаются, констатируя и дифференцируя различные “повороты”, как-то упорядочить ситуацию, которую многие воспринимают как слишком запутанную. Мне же кажется более убедительным другое решение: принять “новую необозримость”<sup>72</sup> и “новые кризисы” как данность или, еще лучше, воспринимать и использовать их как элемент научной продуктивности. Это именно та установка, та позиция, которые я вижу в работах Дитера Вутке, посвященных изучению культуры в пространстве “между” дисциплинами<sup>73</sup>. И я присоединяюсь к Дитеру Вутке, когда он призывает дать всеохватную, но при этом дифференцированную оценку взаимоотношений искусства и науки, а также науки о природе и науки о культуре<sup>74</sup>.

В этой ситуации мы вновь встречаем страстные выступления в поддержку исторического романа как формы, которая способна якобы гораздо адекватнее, нежели наука, передать запутанность и неисчерпаемость мира. Так вслед за Томасом Вулфом и Артуром Шопенгауэром совсем недавно высказался французский философ Ален Финкелькраут<sup>75</sup>, а в Германии писатель Уве Тимм (автор пользующихся большой популярностью исторических романов<sup>76</sup>), в своей франкфуртской лекции 2009 г. о “Читабельности мира”<sup>77</sup>. А в самое последнее время в этот спор вмешался еще и адвокат и писатель Фердинанд фон Ширах, привнесший в него дополнительный вопрос об “уголовно-процессуальной истине”<sup>78</sup>.

При всем при этом снова с большой интеллектуальной интенсивностью ведутся споры об истинности истории и историй, и прежде всего о том, как о прошлом вообще можно что-то знать, если оно уже прошло. Это был вопрос, который задавали историк Иоганн Густав Дройзен<sup>79</sup> и писатель Клод Симон<sup>80</sup>: “Как мы можем знать? Что мы можем знать?”. Споры на эту тему многое проясняют и ободряют. И уже одно это, я думаю, прекрасно.

*Пер. с нем. К.А. Левинсона, Ю.Е. Арнаутовой*

<sup>1</sup> “Fiction is not fact, but fiction is fact selected and understood, fiction is fact arranged and charged with purpose” (*Wolfe Th. Schau heimwärts*, Engel: Eine Geschichte vom begrabenen Leben. Zürich, 2009. S. 5). Русский литературный перевод этой фразы в издании 2010 г. неточен (*примеч. пер.*).

<sup>2</sup> Следует различать (а) установление “смысла” (die Stiftung von “Sinn”) в абсолютном смысле, о котором здесь идет речь, и (б) производимое познающим субъектом “придание смысла” или “наделение смыслом”, без которого ничто не может быть познано по причине бесконечно большого количества данностей; т.е., словами М. Вебера, познание того, что ему представляется важным (“worauf es einem ankommt”).

<sup>3</sup> *Flasch K. Kampfplätze der Philosophie: Große Kontroversen von Augustin bis Voltaire*. Frankfurt a/M., 2008. S. 198ff.

<sup>4</sup> *Schopenhauer A. Die Welt als Wille und Vorstellung (1818)* / Hrsg. W. Frhr. von Löhneysen. Frankfurt a/M., 1986. Bd. 1. S. 342 f.

<sup>5</sup> *Hardtwig W. Fiktive Zeitgeschichte? Literarische Erzählung, Geschichtswissenschaft und Erinnerungskultur in Deutschland* // Idem. Hochkultur des bürgerlichen Zeitalters. Göttingen, 2005. S. 114–135 (здесь с. 120, 133 и след.). Ср. различные мнения на этот счет в сб.: *Keiner kommt davon: Zeitgeschichte in der Literatur nach 1945* / Hrsg. E. Schütz, W. Hardtwig. Göttingen, 2008; *Epos Zeitgeschichte: Romane des 20. Jahrhunderts in zeithistorischer Sicht* / Hrsg. v. J. Hürter, J. Zarusky. München, 2010.

<sup>6</sup> Имеется в виду лекция Ф. Шиллера “Что такое всемирная история и для какой цели ее изучают” (“Was heißt und zu welchem Ende studiert man Universalgeschichte?”) (*примеч. пер.*). Ответ на свой вопрос Шиллер видел в том, чтобы подтвердить “подобие и неизменное единство законов природы и человеческого разума”.

- <sup>7</sup> *Oexle O.G.* Aufklärung und Historismus: Zur Geschichtswissenschaft in Göttingen um 1800 // Johann Dominic Fiorillo. Kunstgeschichte und die romantische Bewegung um 1800 / Hrsg. v. A. Middeldorf-Kosegarten. Göttingen, 1997. S. 28–56 (здесь S. 46f.).
- <sup>8</sup> *Oexle O.G.* “Der Teil und das Ganze” als Problem geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis: Ein historisch-typologischer Versuch // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus: Studien zu Problemgeschichten der Moderne. Göttingen, 1996. S. 216–240 (здесь S. 234ff.).
- <sup>9</sup> Здесь я не буду касаться связанной с Просвещением и сменой эпох ок. 1800 г. проблемы “историзма”. См. об этом: *Oexle O.G.* Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit: Eine Problemgeschichte der Moderne // Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit: Wissenschaft, Kunst und Literatur 1880–1932 / Hrsg. v. O.G. Oexle. Göttingen, 2007. S. 11–116. См. также литературу из примеч. 32, особенно размышления Б. Потхаст (с. 7 и след.).
- <sup>10</sup> *Engelhardt D.v.* Zum Wissenschaftsbegriff der Romantik – Physik und Metaphysik, Kunst und Leben bei Carl Gustav Carus // Carl Gustav Carus – Wahrnehmung und Konstruktion: Essays / München, 2009. S. 19–30. Здесь я оставляю в стороне тему философской рефлексии Гегеля об истории как “целом”, как “результате, известном мне, потому что я уже знаю целое”, в противоположность “историкам-специалистам”. См.: *Hegel G.W.F.* Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte // Idem. Werke / Frankfurt a / M., 1970. Bd.12. S. 22.
- <sup>11</sup> *Humboldt W. v.* Über die Aufgabe des Geschichtsschreibers // Idem. Schriften zur Anthropologie und Geschichte (= Werke in fünf Bänden. Bd. 1). Darmstadt, 1960. S. 585–606 (рус. пер. см.: *Гумбольдт В. фон.* О задаче историка // Он же. Язык и философия культуры. М., 1985. С. 292–306).
- <sup>12</sup> *Ette O.* Alexander von Humboldt und die Globalisierung: Das Mobile des Wissens. Frankfurt a/M., Leipzig, 2009.
- <sup>13</sup> *Ibid.* S. 214.
- <sup>14</sup> Подробнее см.: *Fischer E.-P.* Werner Heisenberg: Das selbstvergessene Genie. München; Zürich, 2001; *Scheibe E.* Die Philosophie der Physiker. München, 2007; *Kumar M.* Quanten: Einstein, Bohr und die große Debatte über das Wesen der Wirklichkeit. В., 2009.
- <sup>15</sup> *Oexle O.G.* Was ist eine historische Quelle? // Rechtsgeschichte: Zeitschrift des Max-Planck-Instituts für europäische Rechtsgeschichte. 2004. Bd. 4. S. 165–186. (S. 168ff.) (рус. пер.: *Эклс О.Г.* Что такое исторический источник? // *Munuscula: К 80-летию со дня рождения А.Я. Гуревича / ред. Ю.Е. Арнаутова. М.: ИВИ РАН, 2004. С. 154–181).*
- <sup>16</sup> Цит. по: *Muhlack U.* Das Problem der Weltgeschichte bei Leopold Ranke // Die Vergangenheit der Weltgeschichte: Universalhistorisches Denken in Berlin 1800 – 1933 / Hrsg. v. W. Hardtwig, P. Müller. Göttingen, 2010. S.143–171 (здесь S. 158. Anm. 85).
- <sup>17</sup> *Ranke L. von.* Über das Studium der Geschichte / Hrsg. v. W. Hardtwig. München, 1990. S. 47ff. (здесь S. 52).
- <sup>18</sup> Свою трактовку государств как “идей Бога” Ранке обосновывает в статье “Политический разговор” (1836). См.: *Ranke L. von.* Die großen Mächte: Politisches Gespräch / Hrsg. v. U. Muhlack. Frankfurt a/M.; Leipzig, 1995 (цит. С. 95). О выдвинутой Ранке цели познания истории в ее целостности на основе метафизики см. также: *Süssmann J.* Geschichtsschreibung oder Roman? Zur Konstitutionslogik von Geschichtserzählungen zwischen Schiller und Ranke (1780 – 1824). Stuttgart, 2000. S. 243 f.
- <sup>19</sup> См. выше примеч. 3.

- <sup>20</sup> Подробнее см.: *Oexle O.G.* Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft: Momente einer Problemgeschichte // Naturwissenschaft, Geisteswissenschaft, Kulturwissenschaft: Einheit – Gegensatz – Komplementarität? / Hrsg. v. O.G. Oexle. Göttingen, 1998. S. 99–151 (здесь S. 107ff.).
- <sup>21</sup> *Ibid.* S. 109.
- <sup>22</sup> *Ibid.*
- <sup>23</sup> *Ibid.* S. 113.
- <sup>24</sup> О Дройзене см.: *Barrelmeyer U.* Geschichtliche Wirklichkeit als Problem: Untersuchungen zu geschichtstheoretischen Begründungen des historischen Wissens bei Johann Gustav Droysen, Georg Simmel und Max Weber. Münster, 1997. S. 32ff.; *Oexle O.G.* Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. S. 114ff.
- <sup>25</sup> *Ries K.* Johann Gustav Droysens “Historik” und die Tradition der Aufklärungshistorie // Johann Gustav Droysen. Facetten eines Historikers / Hrsg. v. K. Ries. Stuttgart, 2010. S. 57–77.
- <sup>26</sup> *Droysen J.G.* Historik: Rekonstruktion der ersten vollständigen Fassung der Vorlesung (1857), Grundriß der Historik in der ersten handschriftlichen (1857/1858) und in der letzten gedruckten Fassung (1882) / Hrsg. v. P. Leyh. Stuttgart; Bad Cannstatt, 1977. S. 218, 230. Рус. пер.: *Дройзен И.Г.* Историка. СПб., 2004 – был сделан по более раннему изданию под ред. Р. Хюбнера (1937 г.), которое современные немецкие историки “научным изданием” не считают: теория познания Дройзена существовала только в виде лекций и постоянно дорабатывалась автором, тогда как Хюбнер попытался придать его концепции законченную форму, соединяя фрагменты текстов разных периодов и постоянно вмешиваясь в трактовки автора. Дройзен назвал свой курс латинским словом *Historik*, которое следует понимать как латинский аналог греческого слова *органон*, т.е. как систематизированную теорию познания: рефлексии о предмете, методе, сфере приложимости исторической науки, потому в данной статье мы предпочли оставить оригинальное латинское название (*примеч. пер.*).
- <sup>27</sup> *Oexle O.G.* Naturwissenschaft und Geschichtswissenschaft. S. 124ff.
- <sup>28</sup> Ср.: *Karlauf Th.* Stefan George: Die Entdeckung des Charisma. München, 2007. S. 296: “Что у Ницше было только *мыслью*, у Георге стало *делом*”; *Osterkamp E.* Poesie der leeren Mitte: Stefan Georges neues Reich. München, 2010.
- <sup>29</sup> *Gundolf F.* Wesen und Beziehung // Jahrbuch für die geistige Bewegung. 1911. Bd. 2. S. 10–35.
- <sup>30</sup> Об этом см. знаменитые работы Макса Вебера «“Объективность” социально-научного и социально-политического познания» (1904) и “Наука как призвание и профессия” (1919) (*Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1982. S. 146ff., 582ff.). Ср.: *Oexle O.G.* “Begriffsgeschichte” – eine noch nicht begriffene Geschichte // Philosophisches Jahrbuch. 2009. Bd. 116. S. 381–400 (рус. пер.: *Эксле О.Г.* “История понятий” – еще не понятая история // Одиссей: Человек в истории. 2010/11. М., 2012. С. 268–299).
- <sup>31</sup> *Oexle O.G.* “Begriffsgeschichte” – eine noch nicht begriffene Geschichte. S. 387ff.
- <sup>32</sup> *Aust H.* Der historische Roman. Stuttgart; Weimar, 1994. S. 65; *Potthast B.* Die Ganzheit der Geschichte: Historische Romane im 19. Jahrhundert. Göttingen, 2007. S. 48. Об истории постановки проблемы см.: *Aust H.* *Op. cit.* S. 35ff.; *Potthast B.* *Op. cit.* S. 29ff.
- <sup>33</sup> *Potthast B.* *Op. cit.* Специально об историческом романе см.: *Aust H.* *Op. cit.*; *Geppert H.V.* Der Historische Roman: Geschichte umerzählt – Von Walter Scott bis zur Gegenwart. Tübingen, 2009; Ср. также: Французская Литература – 19. Jahrhundert: Roman / Hrsg. v. F. Wolfzettel. Tübingen, 1999; Der russische Roman / Hrsg. v. B. Zelinski. Köln; Weimar; Wien, 2007.

- <sup>34</sup> *Potthast B.* Op. cit. S. 29. Б. Потхаст обосновывает свой тезис на примерах романов Вальтера Скотта, Вильгельма Гауфа, Виктора Гюго, Гюстава Флобера, Адальберта Штифтера, Конрада Фердинанда Майера и Теодора Фонтане.
- <sup>35</sup> *Ibid.* S. 37.
- <sup>36</sup> Этой теме посвящен сборник “Epos Zeitgeschichte: Romane des 20. Jahrhunderts in zeithistorischer Sicht” (см. примеч. 5), со статьями о романах “Верноподданный” Генриха Манна, “Мост на Дрине” Иво Андрича, “Сад Финци-Контини” Джорджо Боссани, “Краеведческий музей” Зигфрида Ленца, “Чтец” Бернхарда Шлинка и др.
- <sup>37</sup> *Friedrich H.* Drei Klassiker des französischen Romans: Stendhal – Balzac – Flaubert. Frankfurt a / M., 1950. S. 86ff., 91ff.; *Auerbach A.* Mimesis: Dargestellte Wirklichkeit in der abendländischen Literatur. Bern, 1959. S. 437ff.
- <sup>38</sup> *Auerbach E.* Op.cit. S. 460ff. (цитата с. 460).
- <sup>39</sup> Ср. в особенности четырнадцатый роман цикла (“L’Œuvre”, 1885/86), в то же время как бы полемизирующий с творчеством Поля Сезанна, которое демонстрирует противоположный подход к осмыслению “действительности”. Об Э. Золя см.: *Bender N.* Kampf der Paradigmen – Die Literatur zwischen Geschichte, Biologie und Medizin: Flaubert, Zola, Fontane. Heidelberg, 2009. S. 197ff.
- <sup>40</sup> *Potthast B.* Op. cit. S. 33.
- <sup>41</sup> *Ibid.* S. 38ff.
- <sup>42</sup> *Ibid.* S. 39.
- <sup>43</sup> *Ibid.* S. 298ff.
- <sup>44</sup> Подробнее: *Esch A.* Ein Kampf um Rom // Deutsche Erinnerungsorte / Hrsg. v. É. François, H. Schulze. München, 2001. Bd. 1. S. 27–40.
- <sup>45</sup> См. об этом: *Aust H.* Op. cit. S. 109ff.; *Geppert H.V.* Op. cit. S. 140ff.
- <sup>46</sup> *Potthast B.* Op. cit. S. 118ff.
- <sup>47</sup> *Wright F.L.* Critical Writings on Architecture / Ed. by B. Brooks Pfeiffer. Princeton; Oxford, 2008. (особ. р. 367 и след.).
- <sup>48</sup> Имеются в виду эссе: “Das hilflose Europa, oder Reise vom Hundertsten ins Tausendste” (1922) и “Der deutsche Mensch als Symptom” (1923); подробнее см.: *Oexle O.G.* Krise des Historismus – Krise der Wirklichkeit. S. 16f.
- <sup>49</sup> Ср. выше примеч. 3.
- <sup>50</sup> *Oexle O.G.* Die Moderne und ihr Mittelalter: Eine folgenreiche Problemgeschichte // Mittelalter und Moderne: Entdeckung und Rekonstruktion der mittelalterlichen Welt / Hrsg. v. P. Segl. Sigmaringen, 1997. S. 307–364.
- <sup>51</sup> *Potthast B.* Op. cit. S. 113ff.; сл. цитаты: С. 115, 113.
- <sup>52</sup> *Ibid.* S. 204ff.
- <sup>53</sup> *Heyl B.* Geschichtsdnken und literarische Moderne: Zum historischen Roman in der Zeit der Weimarer Republik. Tübingen, 1994.
- <sup>54</sup> Об этом см.: *Oexle O.G.* Die Moderne und ihr Mittelalter. S. 326ff., 344ff.
- <sup>55</sup> Подробнее см.: *Oexle O.G.* “Erinnerungsorte” – Eine historische Fragestellung und was sie uns sehen läßt // Mittelalter und Industrialisierung: St. Urbanus in Huckarde / Hrsg. v. Th. Schilp, B. Welzel. Bielefeld, 2009. S. 17–37 (здесь С. 24ff., 26ff., 29ff.).
- <sup>56</sup> *Greber E.* Pasternaks unsystematische Kunst des Gedächtnisses // Gedächtniskunst: Raum – Bild – Schrift: Studien zur Mnemotechnik / Hrsg. v. A. Haverkamp, R. Lachmann. Frankfurt a / M., 1991. S. 295–327; *Gusky A.* Boris Pasternak: Doktor Živago // Der russische Roman. S. 406–425.
- <sup>57</sup> *Zelinsky B.* Op.cit. S. 78ff. К фонду культурной памяти о недавней русской истории принадлежит также и “Колымские рассказы” Варлама Шаламова (Berlin, 2007–2010).

- <sup>58</sup> Подробнее: *Seibt G.* Erzähler der Wut: Erinnerung an Wilhelm Raabe und seinen "Stopfkuchen" // *Süddeutsche Zeitung* vom 15. November 2010. Свежий пример – роман Анни Эрно "Годы" (2008). Подробнее см.: *Zimmermann M.* "Ein Buch über die Zeit und das Gedächtnis". Annie Ernaux "Les Années" // *Der historische Roman zwischen Kunst, Ideologie und Wissenschaft* / Hrsg. v. I.U. Paul, R. Faber. Würzburg, 2013 (в печати).
- <sup>59</sup> Ср.: *Geppert H.V.* Op. cit. S. 68ff.
- <sup>60</sup> *Auerbach E.* Op.cit. S. 488ff. (цит.: S. 511).
- <sup>61</sup> *Wutke D.* Aby M. Warburgs Kulturwissenschaft // *Historische Zeitschrift*. 1993. Bd. 256. S. 1–30.
- <sup>62</sup> Об этом см.: *Oexle O.G.* Erinnerungs-Passagen: Über Gedächtnis und Gedächtnisgeschichte // *International Musicological Society Congress: Fünf Hauptvorträge – Five Key Note Speeches* / Ed. by L. Lütteken, H.-J. Hinrichsen. Kassel; Basel; London et al., 2008. S. 70–98.
- <sup>63</sup> *Stedman G.* Skurrile Romps – Die poetische Welt der Fred Vargas // *Observatoire de l'extrême contemporain: Studien zur französischsprachigen Gegenwartsliteratur* / Hrsg. v. R. Böhm, S. Bung, A. Grewe. Tübingen, 2009. S. 173–187.
- <sup>64</sup> Об экспериментальном в современном историческом романе см.: *Geppert H.V.* Op. cit. S. 311ff.
- <sup>65</sup> См. выше примеч. 36.
- <sup>66</sup> Об этом подробнее: *Oexle O.G.* Geschichte, Gedächtnis, Gedächtnisgeschichte: Ein Blick auf das Œuvre von Claude Simon // *Historie und Leben: Der Historiker als Wissenschaftler und Zeitgenosse: Festschrift für Lothar Gall zum 70. Geburtstag* / Hrsg. v. D. Hein, K. Hildebrand, A. Schulz. München, 2006. S. 359–376.
- <sup>67</sup> Общий обзор см.: *Kempowski W.* Culpa: Notizen zum "Echolot". München, 2007. Ср.: *Calzoni R.* Vielstimmigkeit der Zeitgeschichte in Walter Kempowskis *Das Echolot* // *Keiner kommt davon: Zeitgeschichte in der Literatur nach 1945*. S. 130–150.
- <sup>68</sup> *Oexle O.G.* Jonathan Littells *Les Bienveillantes* – Ein Roman für Historiker // *Observatoire de l'extreme contemporain: Studien zur französischen Gegenwartsliteratur* / Hrsg. v. R. Böhm. Tübingen, 2009. S. 147–160.
- <sup>69</sup> Об этом с позиций литературоведения см.: *Geppert H.V.* Op. cit. S. 150ff. (цит. S. 151).
- <sup>70</sup> См. выше примеч. 62.
- <sup>71</sup> См. выше примеч. 60 и 61.
- <sup>72</sup> *Eckel J.* Geist der Zeit: Deutsche Geisteswissenschaft seit 1870. Göttingen, 2008. S. 112ff.
- <sup>73</sup> *Wutke D.* Dazwischen: Kulturwissenschaft auf Warburgs Spuren: 2 Bde. Baden-Baden, 1996.
- <sup>74</sup> *Wutke D.* Über den Zusammenhang der Wissenschaften und Künste. Wiesbaden, 2003.
- <sup>75</sup> *Lyon-Caen J., Ribard D.* L'historien et la littérature. P., 2010.
- <sup>76</sup> Ср.: *Geppert H.V.* Op.cit. S. 343ff. См. также лит. в примеч. 65–69.
- <sup>77</sup> *Timm U.* Von Anfang und Ende: Über die Lesbarkeit der Welt. Frankfurter Poetik-Vorlesung. Köln, 2009.
- <sup>78</sup> См. его речь по случаю присуждения ему литературной премии имени Г. Клейста (2010): *Schirach F.von.* Jeder kann zum Mörder werden // *Der Tagesspiegel*. 22. November 2010.
- <sup>79</sup> См. выше примеч. 26.
- <sup>80</sup> См. выше примеч. 66.

# ИЗОБРАЖЕНИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

---

*О.С. Воскобойников*

## СНОВА О ТЕЛЕ КОРОЛЯ. НЕКОТОРЫЕ ОСОБЕННОСТИ ПОЭТИКИ ОТТОНОВСКОЙ КНИЖНОЙ МИНИАТЮРЫ\*

УДК 94(4).375/.1492

Статья посвящена знаменитой миниатюре, изображающей посвящение Евангелия императору Оттону III и его апофеоз, из так называемого “Евангелия Лютхара”, созданного около 996 г. для Аахенской капеллы. Предлагается методологически пересмотреть такие привычные категории искусствоведческого анализа, как пространство, плоскость, план. На основе нового представления о том, как эти понятия применять к памятникам средневекового искусства, дается первое в историографии полноценное описание миниатюры, позволяющее откорректировать бытующие в медиевистике и истории искусства прочтения ее смысла. В частности, критическому разбору подвергается считающийся “образцовым” анализ Эрнста Канторовича, видящего в “аахенском фронтисписе” прелюдию английской политической теории двух тел короля, зафиксированной много позднее, в XVI в. Помещенные на развороте рукописи две миниатюры описываются в неразрывном единстве, с точки зрения пересекающихся между собой планов, наделяющих значением фигуры.

*Ключевые слова:* пространство, планы, методология истории искусства, Оттон III, Эрнст Канторович, средневековая живопись, апофеоз, средневековая империя, Райхенау, рукописи.

*Key words:* space, plans, methodology of art history, Otto III, Ernst Kantorowicz, Reichenau, medieval painting, manuscripts, apotheosis, medieval empire.

Я долго не решался писать об оттоновской живописи, одном из ярчайших моментов в истории средневекового искусства Запад-

---

\* В данной научной работе использованы результаты проекта “Восток и Запад Европы в Средние века и раннее Новое время: общее историко-культурное пространство, региональное своеобразие и динамика взаимодействия”, выполненного в рамках программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2013 г. Я глубоко благодарен Жерому Баше, Пьеру-Оливье Дитмару и Мод Симон за подробное обсуждение рассматриваемых здесь проблем.

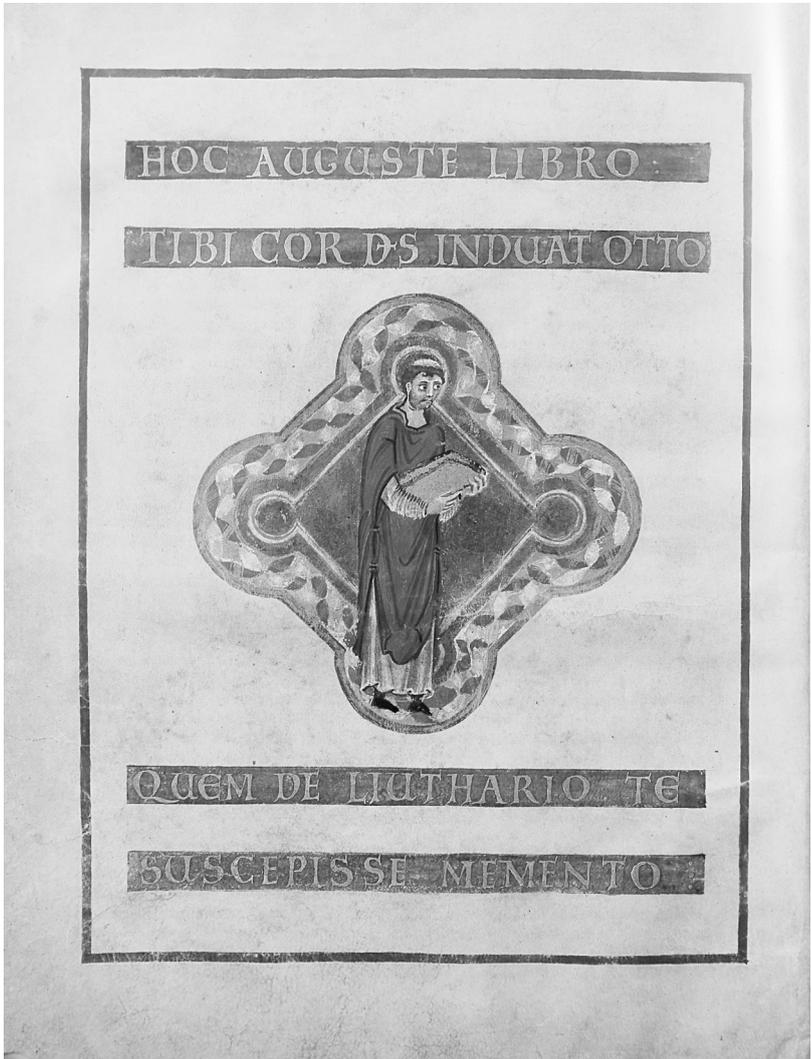


Рис. 1. Аахенское Евангелие. Апофеоз. Посвящение

ной Европы, прежде всего, потому, что историку в данном случае вряд ли имеет смысл искать помощи там, где он чувствует себя на своей “канонической территории”, – в мире текстов. Кроме того, обаяние оттоновской книжной миниатюры столь велико, что затрудняет необходимое в поисках объективности отстранение от предмета. Но есть одно изображение, буквально завожившее



Рис. 2. Аахенское Евангелие. Апофеоз

меня еще в студенческие годы и заставившее, наконец, взяться за перо: речь идет о хрестоматийно известном изображении апофеоза императора Оттона и подносящего ему книгу Евангелия монаха Лютхара. Оно помещено на развороте в начале Евангелия, хранящегося с конца X в. по сей день в сокровищнице Аахенской капеллы (рис. 1–2). Со времен Штефана Байселя, впервые опи-

савшего миниатюры этой замечательной рукописи<sup>1</sup>, появились десятки интерпретаций этого изображения, которому нельзя даже дать точного названия, настолько оно многозначно.

Я не ставлю перед собой цели “назвать” или “правильно” объяснить то, что другие объясняли “не совсем правильно”. Моя цель скорее методологического характера: на примере хорошо изученного изображения, опираясь на богатую историографию, я постараюсь показать, сколь важно многоплановое и максимально объективное его описание – как ни удивительно, такого описания интересующей нас миниатюры не существует. Но прежде чем приступить к нему, необходимо сделать несколько предварительных замечаний об уместности и неуместности некоторых привычных нам понятий при описании и анализе средневекового памятника.

### НЕУМЕСТНОСТЬ ПРОСТРАНСТВА

“Пространство” – одна из самых распространенных описательных категорий, используемых в гуманитарных науках, в том числе в истории искусства. Между тем применимость ее без специальных оговорок по отношению к изображениям и даже постройкам прошлого, в том числе, западноевропейского Средневековья, уже не раз ставилась под вопрос<sup>2</sup>. Современные английское *space*, французское *espace*, итальянское *spazio* восходят к латинскому *spatium*, но смысловое поле их неизмеримо расширилось после Декарта и Паскаля, а в науки об искусстве “пространство” пришло не более ста лет назад, так и не обретя терминологической определенности. И в физике, и в эстетике наше “пространство” средневековому человеку не сказало бы ничего: он не читал трактата Альберти “О живописи” (1435), и его *universum* вовсе не был таким уютным и единообразным, каким его, удобства ради, иногда рисуют историки Нового времени<sup>3</sup>. Замкнутой, но дискретной была его картина мира, словом, *spatium* обозначали промежутки времени, этапы пути, но вряд ли, скажем, “пространство” храма, даже если ощущали себя в нем как-то особенно<sup>4</sup>. Мыслили, скорее, “местами” (*loci*), а для “местности”, возможно, неслучайно, использовали неправильное, по среднему роду образованное, множественное число того же слова – *loca*. В отличие от Нового времени Средневековье не любило точных измерений ни для времени, ни для пространства. Его “хронотоп” гетерогенен: человек видел вокруг себя череду мест, от ближайшей деревни до

Иерусалима, его жизнь измерялась молитвами, религиозными и иными праздниками, правлениями государей, возрастами мира.

Материальный образ, несомненно, в определенной мере должен был отражать этот умственный настрой, и мы, старающиеся построить диалог со средневековыми ментальными и материальными образами, обязаны постоянно задумываться даже над самыми привычными для нас словами. “Пространство”, хотим мы того или нет, стало одним из досадных предрассудков, на которых зачастую до сих пор строится прогрессистский, телеологический взгляд на развитие мирового искусства: орнамент, фигура, композиция, цвет – все это так или иначе соотносится с альбертиевой *costruzione legittima*. При всей важности для истории европейского искусства Нового времени изобретения “пространства” и гениальности “глаза Кватроченто” (Баксендолл), нет ничего вреднее, чем видеть в истории искусства балансирование между “орнаментальным” и “фигуративным”, ирреальным и реальным, плоским и объемным, двухмерным и трехмерным, линейным и живописным. В такой “перспективе” искусство бесперспективно, а Средневековью, несмотря на проблески в виде кочующих из страны в страну “ренессансов”, останется только ждать рождения Мазаччо, Альберти, Гиберти.

Если поддаться гипнозу, казалось бы, вполне невинного слова, мы рискуем в любом средневековом памятнике находить лишь несуразности и искажения реальности – и это при том, что христианское искусство стремилось отобразить именно реальность, т.е. неизобразимую, умозрительную Истину. Впрочем, если не сменить оптику, то странные искривления “правильной” перспективы мы найдем и в знаменитом “Баре Фоли-Бержер”, последнем великом полотне Мане, и в натюрмортах Сезанна: примеры, приближаясь к XX в., можно легко умножить. А что кроме “пустоты” мы найдем, скажем, у Мондриана или Ротко?

Даже “Перспектива как символическая форма” Эрвина Панофского (1927), эта трансдисциплинарная история пространства от помпеянской живописи до Дюрера, оставляет ощущение телеологии, начинающейся в античном иллюзионизме, заканчивающейся в довольно неопределенной “современности” и на нескольких страницах расправляющейся со Средневековьем словно с тысячелетним недоразумением<sup>5</sup>.

Через несколько лет после выхода эссе Панофского в “Докладах Библиотеки Варбурга” молодой венский историк искусства, “структуралист” Отто Пехт предложил трактовать фламандские алтари XV в. не как вариацию на тему перспективы, а как конфликт

планов, или “проекций” (*Fläche*)<sup>6</sup>. Десятилетия спустя, посвятив себя изучению иллюстрированных средневековых рукописей, он углубил свои юношеские находки, посвятив той же проблеме последнюю главу своего “Введения в изучение средневековой миниатюры”, оказавшего большое влияние не только на историков искусства, например на формалиста Юргиса Балтрушайтиса<sup>7</sup>, но и на историков-антропологов<sup>8</sup>. Если Пехт видел в напластовании планов, например, “Меродского алтаря” конфликт, Жан-Клод Бонн, развивая его метод, склонен трактовать конфликт как мирный диалог, “диалектическую связь плана и глубины”: “Множественность планов и возникающее между ними напряжение могут создавать эффект объема в конкретном месте изображения, тем самым исключая двухмерность в строгом смысле слова, но не вызывая иллюзии трехмерности и работая на пространственную целостность композиции”<sup>9</sup>. Эти планы, продолжает Бонн, могут располагаться параллельно, зонтиком, веером, сетью (добавлю – радугой). Известная всем плоскостность средневекового изображения, остававшаяся правилом с последних веков Античности до Джотто<sup>10</sup>, не в том, что оно выглядит плоской поверхностью, лишенной глубины, а в том, что планы наполняют его содержанием, делают ее плотной, глубокой, не рискуя стать иллюзорными. Попробуем и мы трактовать плоскостность не плоско, а “плотно”.

Однако проблема этим не исчерпывается, и видеть развитие средневекового искусства в таком “розовом свете” тоже слишком смело. С одной стороны, средневековый образ, в особенности образ божества, разрывается между необходимостью быть “настоящим” отражением первообраза, – не иллюзией (пространства, тела, предмета, всего, относящегося к миру дольнему и изменяющемуся), – и памятью об Античности, неисчерпаемом источнике не только сюжетов, но и, *mutatis mutandis*, грамматики форм, фигуративного синтаксиса, всего того, что обычно называется стилем. И этот синтаксис во многом противоположен средневековому стремлению к абстракции, обогащенному североевропейским, “варварским”, вкусом к орнаменту и объяснимому как особыми представлениями о красоте божественного творения, так и желанием изобразить неизобразимое<sup>11</sup>. С другой стороны, средневековый образ по-своему связан с материалом, из которого и на котором он сделан, будь то краска, драгоценный металл или камень, лист пергамена, доска, мрамор или слоновая кость. По меткому замечанию И.Е. Даниловой, “икона предельно умозрительна на уровне содержания и предельно материализована на уровне художественных средств его воплощения; напротив, картина предель-

но материализована на уровне предмета изображения и предельно дематериализована на уровне его зрительного воплощения”<sup>12</sup>.

Материал придает средневековому образу значительную часть того смысла, который мы сегодня склонны искать исключительно в иконографии и стиле изображенного<sup>13</sup>. Икона, миниатюра, ретабль, в отличие от картины (вплоть до авангарда рубежа XIX–XX вв.), не скрывает своей предметности, тяжести, своей уместности в контексте, для которого она создана, своей *haecceitas*, как сказали бы схоласты. И все это при том, что в плане выражения средневековое изображение часто покажется нам дематериализованным и абстрагированным от насущной действительности. Понятно, что мы приучены хранителями музейных коллекций узнавать из подписей к картинам, полотно перед нами или доска, но, глядя на Пуссена, мы в принципе не задаемся вопросом, что за плоскость скрывается за красочным слоем, и вряд ли главное для нас в “Сикстинской мадонне” то, что это единственный холст Рафаэля. В этом смысле классическая картина не предмет, а иллюзия, и эту иллюзорность впервые попытался уничтожить, возвращаясь к абстракции, лишь авангард<sup>14</sup>.

Логическим следствием описанной выше “планометрии” стало отсутствие в средневековой живописи воздуха, атмосферы. Если каролингские художники умело и “буквально” копировали античные образцы, создавая воздушные иллюзионистические композиции<sup>15</sup>, оттоновский мастер, тоже многое заимствуя у древних, уходит от иллюзионизма ради не менее смелой, но совершенно иной по духу игры планов, в то же время, не отнимая у фигуры статуарного достоинства и пластичности. Орнаментальность, от великих англосаксонских рукописей до всплеска “готического” натурализма после 1200 года, подчиняя фигуру (человека или животного) и предмет логике плана, тем самым возвышала их место в иерархии, придавала им символическую весомость, *gravitas*, как сказали бы тогда. В этой парадоксальной игре поле между фигурами, где нет места пейзажу и всему, что средневековому зрителю показалось бы лишь мимолетной видимостью, – далеко не пустота, не плоское “ничто”. Напротив, это плотное поле, распределяющее фигуры в иерархически обоснованных, подобающих каждой местам.

Иногда эта игра планов и “мест” кажется непривычному взгляду даже профессионального историка искусства мешаниной, подобно тому, как историку науки покажется бессмысленной путаницей средневековый космологический трактат, легко смешивающий мифологию овидиевых “Метаморфоз” с Евангелием

и арабской астрологией. Если мы хотим что-то в этой мешанине понять, не стоит прибегать к “несуразности” как когнитивной панацее. Средневековая мысль по-своему систематична, любит классификации, распределяет информацию по ячейкам памяти – в изображении иерархически или аддитивно выстроенные планы, несомненно, несли такую мнемотехническую нагрузку<sup>16</sup>. Каждый план вносил свою собственную лепту в построение общего смысла. Современный исследователь, зная об этом, инстинктивно стремится найти этот смысл, с определенным артиклем, если угодно. Это во многих случаях вряд ли оправданно: произведению искусства, в том числе средневековому, не стоит отказывать в амбивалентности<sup>17</sup>. В то же время, нужно различать шедевры, уникальные произведения от тривиальных. В этой “тривиальности” нет ничего уничижительного: что для историка может быть ценнее повторяемости и, следовательно, репрезентативности? Просто не стоит искать скрытых смыслов там, где их нет. Когда же перед нами памятник, из ряда вон выходящий, тогда малейшая формальная деталь может оказаться ключевой для его понимания.

### КОРОНАЦИОННОЕ ЕВАНГЕЛИЕ?

Мы будем говорить об одном из самых известных изображений политико-богословского характера, дошедших до нас от Средневековья: миниатюре в разворот (листы 14об.–15), входящей в иконографическую программу так называемого “Евангелия Лютхара” или “Аахенского Евангелия”, созданного для Аахенской капеллы в 90-х годах XX в., возможно, около 996 г., в связи с императорской коронацией Оттона III. Но чтобы приступить непосредственно к анализу изображения, нужно сделать ряд необходимых замечаний о рукописи.

В отличие от подавляющего большинства средневековых рукописей этот замечательный кодекс почти все тысячелетие находился в храме, для которого был создан и в котором хранится по сей день под охраной ЮНЕСКО: только политические пертурбации и угроза французского нашествия конца XVIII в. заставили местного каноника Мартина Йозефа фон Орсбаха забрать его к себе, но уже в середине столетия он вернулся на прежнее место<sup>18</sup>. Правда, по сравнению с другими роскошными оттоновскими рукописями живописное убранство этого четвероевангелия пострадало, в том числе от реставрационных дорисовок первой половины XIX в., особенно заметных в крупных изображениях

евангелистов и в некоторых сценах. Иконография как таковая из-за них не изменилась, но при анализе цветовой гаммы, жестов, мимики в конкретных сценах, в том числе в занимающей нас, эти поновления нужно учитывать.

Сейчас рукопись, заново переплетенная в начале 70-х годов XX в., снабжена современным кожаным переплетом, но, как все произведения такой ценности, она не могла быть подарена Аахенской капелле без роскошного, наверняка украшенного изображениями, оклада, превращавшего священный текст в сокровище, достойное алтаря, настоящее материальное воплощение Бога-Слова<sup>19</sup>. В 1870 г. каноник Франц Бок решил снять заднюю, серебряную створку оттоновского времени с оклада “Коронационного Евангелия” Карла Великого, чтобы украсить ею “Евангелие Лютхара”, но подверг ее при этом такой “реставрации”, за которой можно различить лишь представления местных ювелиров об искусстве их далеких предков. На сегодняшний день мы не можем сказать, сохранился ли – в Аахене или где-либо еще – оригинальный оклад. Из-за этого любая реконструкция смыслов, связанных как со всей рукописью, так и с отдельными миниатюрами, останется неполноценной, потому что *все* изображения, украшающие литургический предмет, ведут между собой диалог и составляют единое смысловое поле<sup>20</sup>.

Евангелие было подарено Аахенской капелле, символическому центру Империи со времен Карла Великого. Особое отношение к капелле со стороны юного Оттона III выразилось уже в том, что он стал ее каноником, и этот жест личной привязанности к наследию великого предшественника превратился в имперский обычай. При коронации император клялся защищать не только Церковь в целом, но и конкретно храм Девы Марии в Аахене, как о том свидетельствует короткий текст, следующий за миниатюрой. Не вдаваясь в подробности<sup>21</sup>, отметим, что подношение литургической рукописи *такому* храму в глазах государя, придворной интеллектуальной элиты и местного клира имело особое значение даже на фоне традиции подобных вкладов, дарений и привилегий, бывших всегда важнейшим способом взаимодействия между светской властью и крупными духовными центрами. Предназначенное для одного из важнейших алтарей Империи, это Евангелие было бесценным сокровищем, и его включение в список мирового культурного наследия – лишь запоздалая дань тому, что в 1000 г. было очевидно всем.

Размер “Евангелия Лютхара”, 29,8 × 21,5 см, совпадающий с размером “Коронационного Евангелия” Карла Великого, говорит

одновременно о парадности и подражательности замысла, объяснимого политикой Оттона III, его *renovatio imperii romanorum* с сугубой ориентацией на Карла Великого. На 256 листах содержится полный текст четырех Евангелий в переводе Иеронима, утвердившемся при дворе Карла. Предваряют их, согласно устойчивой традиции, так называемые канонические таблицы, конкорданции, позволявшие легко находить параллели в Евангелиях. Однако отметим, что эти краткие “ссылки” написаны золотой краской, что выделяет их по отношению к основному тексту<sup>22</sup>. Декор распределен по рукописи равномерно: таблицы (л. 3об.–14), сцена посвящения на развороте 14об.–15, “портреты” евангелистов на разворотах с крупными орнаментальными инициалами первых слов соответствующих Евангелий (л. 21об.–22, 80об.–81, 122об.–123, 190об.–191) и двадцать одна сцена христологического цикла.

Хотя в богатой литературе, посвященной оттоновской живописи, иногда можно встретить легкую снисходительность к уровню исполнения этой программы, когда ее сравнивают с более масштабными памятниками, от “Кодекса Эгберта Трирского” до “Евангельских чтений” Генриха II, перед нами все же работа лучших художников своего времени, представителей так называемой “школы Райхенау”<sup>23</sup>. Миниатюры выполнены гуашью поверх тонкого рисунка светло-коричневыми чернилами, проступившего в некоторых местах из-за осыпи живописного слоя. Стилистически они располагаются между раннеоттоновскими памятниками, прежде всего трирским “Кодексом Эгберта” 977/993 гг. (Trier, Stadtbibliothek, ms. 24) и чуть более поздними, хотя и принадлежащими к одной с “Евангелием Лютхара” группе: “Евангелием Оттона III” (Clm 4453)<sup>24</sup>, двумя рукописями, содержащими комментарии на Исаяю (Bamberg, Staatsbibliothek, ms. bibl. 72), на “Песнь песней” и на пророка Даниила (Bamberg, Staatsbibliothek, ms. bibl. 22), “Евангельскими чтениями” Генриха II (Clm 4452) и “Бамбергским Апокалипсисом”, также созданным для Генриха II (Bamberg, Staatsbibliothek, ms. bibl. 140). Все это памятники высочайшего качества, свидетельства мало с чем сравнимого взлета художественной культуры, поддержанного меценатством и сложным интеллектуальным вкусом оттоновской элиты, неразрывными узами связывавшей ученых клириков и крупных светских магнатов. Не вдаваясь в подробности, напомним лишь, что учителями Оттона III были ученый Герберт Орильякский (папа Сильвестр II) и замечательный покровитель искусств епископ Хильдесхайма Бернвард, в скором времени канонизированный.

Генрих II получил также основательное богословское образование в монастыре св. Эммерама в Регенсбурге. Таким образом, визуальная культура оттоновского времени объяснима тем, что богатые иконографические программы находили в душах высоких заказчиков более сильный отклик, чем, например, богословие или философия, не оставившие от того времени почти никакого следа<sup>25</sup>. Зато книжная живопись взяла на себя функцию богословствования, в частности тем, что, опираясь на раннехристианскую живопись и отдельные опыты каролингского времени, впервые сделала нарратив о земной жизни и Страстях Христа полноценной составляющей церковного искусства. “Евангелие Лютхара” наряду с “Кодексом Эгберта” стоит у истоков этой великой традиции, причем, если Эгберт решился снабдить полноценным иллюстративным циклом лишь евангельские чтения, то здесь перед нами впервые полный текст, рассчитанный, следовательно, не только на богослужебное использование, но и для чтения и созерцания императором и немногими приближенными.

Все миниатюры вписаны в монументальные аркады и порталы, заимствованные из канонических таблиц, известных в таком виде по крайней мере с VI в.<sup>26</sup> Такое подчеркнуто торжественное расположение евангельского рассказа известно в оттоновском мире<sup>27</sup>, но использовалось не всегда и не везде: в “Кодексе Эгберта” миниатюры, вполне торжественные по стилю и выполненные не менее значительными мастерами, располагают сцены горизонтально, часто непосредственно *внутри* текста, ограничивая их лишь тонкой рамкой в виде злато-пурпурной тесьмы. Такое соотношение текста и образа, при всем богатстве программы, конечно, навязывает зрителю иной ритм их просмотра, иное отношение к каждому сюжету, чем то, что мы видим в “Евангелии Лютхара”. Мы увидим чуть позже, что и в интересующей нас сцене аркада, пусть и упрощенная, сохранила значение осмысленного мотива.

Ничего не известно о монахе Лютхаре, давшем в современной историографии имя не только нашей рукописи, но и, по стилистическим соображениям, целой группе, иногда называемой даже “школой”. Идентифицировать его простоты ради с художником, как это делает Янцен, столь же рискованно, как видеть в аббате Сугерии “архитектора” базилики Сен-Дени. Между тем, гексаметр, сопровождающий его фигуру на миниатюре, ясно говорит нам, что именно он “автор” кодекса, подносимого государю:

Hóc augúste libró tibi cór deus índuat Ótto  
quém de Liutháριο té súscerpísse meménto

Книгой сей, Август Оттон, пусть Бог облачит тебе сердце.  
Помни и то, что как дар тебе преподнес ее Лютхар

Масштаб и расположение фигуры клирика, торжественность стиха, написанного на пурпуре капитальными золотыми буквами, которые имитируют древнеримские надписи и императорские дипломы (*ottoniana*) – все это говорит в пользу человека, близко стоящего, или по какой-то причине допущенного, к трону. Если он из Райхенау, “Евангелие” могло быть подношением от лица монастыря по случаю коронации. Лютхар мог быть и писцом, труд которого, когда речь шла о священном тексте, ценился зачастую выше труда художника. Наконец, он мог быть просто мыслящим монахом, задумавшим непростую программу и проследившим за ее четким выполнением. Впрочем, о том, как именно создавались рукописи в монастырских скрипториях того времени, известно слишком мало, чтобы перейти от гипотез к констатации фактов. Тем не менее очевидно, что перед нами редкий по значимости памятник политической, богословской и литургической рефлексии, созданный для “святая святых” Империи и, по счастью, оставшийся там навсегда. Можно с достаточной долей основательности представить себе, что все короли Германии во время проходивших в Аахене коронационных торжеств получали честь заглянуть в это своеобразное зеркало государя, хотя бы для произнесения необходимой клятвы верности Аахенской церкви.

#### МЕСТА И ПЛАНЫ: ГЛУБОКАЯ ИГРА

Обратимся теперь к нашей миниатюре. Начнем с тривиального вопроса: где находятся персонажи? Предоставил ли им художник четкое место? На развороте представлены два способа *локализации*, унаследованные оттоновской живописью от палеохристианской, каролингской и византийской традиций. Художник умело и оригинально их комбинирует именно на двух смотрящих друг на друга страницах, обороте листа 14 и лицевой стороне листа 15, поэтому исключительно важно анализировать их в этом неразрывном единстве. Кроме того, лицевая сторона листа 14 и оборотная листа 15 специально оставлены свободными, во-первых, чтобы текст не просвечивал, нарушая чистоту столь важной миниатюры, во-вторых, чтобы усилить, если угодно, “иконичность”

сцены, выделить ее внутри книги. Читатель, листая книгу, инстинктивно останавливается перед чистым листом и точно так же делает паузу на очередном белом листе после того, как внимательно рассмотрел ее.

Фигура Лютхара вписана в голубой<sup>28</sup> ромб, украшенный двойной белой каймой и геометрически усложненный закруглениями на углах. Рамкой ему служит мотив желто-красно-белой тесьмы, в свою очередь окаймленной светло-зеленой полосой, своим цветом выбивающейся из общей гаммы. Если ноги монаха наступают на бордюры, словно на пол, голова его, слегка выдвинутая вперед, аккуратно вписывается в круг, зрительно намекающий – но лишь намекающий – на нимб. Ромб четко отделен от четырех пурпурных полос, несущих на себе выписанную золотом надпись (*titulus*), который я приводил выше. Отметим, что это единственный *titulus* во всей рукописи: ни евангельские сцены, ни персонажи внутри сцен, по замыслу создателей рукописи, в каких-либо пояснениях не нуждались. Такой выбор для того времени не уникален, но осмыслен: молчание текста лишь подчеркивает красноречивость и читаемость образов в глазах потенциального зрителя<sup>29</sup>. Однако в этой миниатюре текст, обладающий собственным “местом”, полноправно участвует в игре планов.

Не следует называть чистую поверхность пергамента между ромбом и надписями пустой или свободной: всякая миниатюра – персидская или китайская не меньше, чем средневековая христианская, – наполняет смыслом эту чистую поверхность, делая ее планом проекции изображения, что подчеркивается тонким бордюром, обрамляющим весь лист<sup>30</sup>.

“Место” Лютхара – геометрическая абстракция, впрочем, не новая. Наряду с мандорлой ромб уже в каролингской живописи становился местом – не “фоном” – для божества “во славе”, *maiestas*. Его четыре угла позволяли художнику разместить в них фигуры и/или символы евангелистов в качестве свидетелей божественной тайны. Оттоновские прелаты иногда изображали себя в таких же ромбах, помещая по углам четыре кардинальных добродетели<sup>31</sup>. Для них это было формой благочестивого подражания божеству: вызволяя их из земной юдоли, такой род изображения помещал их между миром людей и миром ангелов, не наделяя, однако, нимбом, обычно воспринимавшимся как атрибут святости. Фигура Лютхара в этом контексте одновременно проще, но в своей простоте – сложнее: лишенный каких-либо атрибутов, помимо тонзуры, он не выставляет напоказ ни своих добродетелей, ни своего социального или церковного статуса, но и смиренным

писцом его тоже не назовешь. С книгой в руках, той самой, что упомянута в стихах, он обращается к императору, восседающему напротив, в вышних.

Чтобы показать движение фигуры и, следовательно, нарративность композиции разворота, художник слегка сместил ее по отношению к центру ромба: она занимает углы его вертикальной оси, но не равномерно, голова монаха, хотя и прорисована “реставратором”, скорее всего, изначально задумана слегка выдвинутой вперед, что свойственно и этой рукописи, и вообще изображению человека в живописи того времени, не боявшейся подобных “искажений” ради экспрессии. Горизонтальные углы ромба оставлены свободными, будто приглашая к движению. Но движется ли Лютхар? Видим ли мы действительное движение *в пространстве*? Я скорее склонен трактовать фигуру Лютхара как своеобразный вектор воли, вписанный в план, обладающий, несмотря на видимую геометрическую абстрактность, поразительной эмпатической силой: подносящий книгу не падает ниц у ног государя, он даже равен ему по росту, но у него свое место, на собственной странице. И все это – пред взором небес! Ниже мы увидим, с помощью какого хитроумного приема художник разрешает эту проблему этикетной субординации.

#### СЦЕНА АПОФЕОЗА: ДЕЙСТВУЮЩИЕ ЛИЦА И ИСПОЛНИТЕЛИ

Посмотрим теперь на правую страницу, как это и делает большинство исследователей, не обращая особого внимания на вроде бы малосодержательную левую страницу. Сцена вписана в монументальную аркаду. Говоря точнее, это широкая глухая рама, завершающаяся сверху аркой, ради сохранения видимого единства с евангельскими сценами, но лишенная всего архитектурного и орнаментального. Чистая, плоская абстракция, но странным образом увеличенная по сравнению с другими аркадами и портиками, украшенными прихотливыми антикизирующими мотивами в виде лоз, птиц, сидящих на месте акротериев на скатах фронтонов. Несмотря на абстрагирование, мотив аркады несколько не теряет в монументальности, напротив: его пурпур еще сильнее бросается в глаза – и Оттоны знали цену именно этому цвету и соответствующим материалам, прежде всего порфиру и дорогостоящей пурпурной краске. Для их взгляда пурпурный цвет плотен, тяжел, тверд, это имперский цвет по преимуществу, даже

если он наложен кистью на лист пергамена. Лаконичность, даже аскетичность такой рамы тем сильнее концентрировала взгляд на главном – на сцене, разворачивающейся внутри<sup>32</sup>.

Место действия – золотой фон. И перед нами едва ли не самая ранняя в истории западноевропейской живописи сцена, помещенная полностью на золоте. Это – одно из важнейших заимствований из византийской живописи, которому было суждено большое будущее<sup>33</sup>, заимствование, объяснимое хотя бы тем, что Оттон III был сыном принцессы Феофано. На этот план спроецированы фигуры различного роста. Внизу стоят воины, вооруженные копьями и щитами, в стилизованных римских шлемах, и прелаты, аббаты или епископы, чей статус обозначен паллиями – белыми лентами с вышитыми на них крестами, обычно присылавшимися лично папой римским. Представители двух важнейших “чинов” (*ordines*) общества, стражи порядка и устои трона, дружески смотрят друг на друга, являя гармонию, царящую в политическом космосе. Церковь, что логично в данном историческом контексте, изображена как “чин” *внутри* Империи, но ее достоинство все же едва заметно усилено чуть более высоким ростом прелатов, книгами в их руках<sup>34</sup> – знаком духовного авторитета хранителей веры, и, наконец, чуть более выраженной фронтальностью их поз. Такова глубокая игра между “фасом” и “профилем”, на которую способен лишь крупный мастер, оставляющий зрителю самому решать, икона перед ним или “сцена из жизни”<sup>35</sup>.

В других также хорошо известных изображениях императоров IX–начала XI в. “чины” обычно помещались по бокам от трона, эдакими “хранителями священных чресел” (*protectores sacri lateris*), “спутниками” (*comites*) власти<sup>36</sup>. В созданной в Туре “Библии Вивиана”, преподнесенной Карлу Лысому около 845 г., клир и мир выстроился кругом перед парящим в облаках тронном, причем клир, помещенный на плане ниже светских сановников, как раз связывает государя и его воинскую свиту с землей, подчеркивая свою верность выразительной жестикуляцией: они – участники сцены, разворачивающейся между небом и землей, но все же именно сцены, реальность которой подчеркивается “театральным” мотивом занавеса, а сакральность – присутствием десницы Божией и светильников, напоминающих церковные паникадила<sup>37</sup>. Здесь же и те, и другие жестами никак не связаны с тронном и государем, их группа самодостаточна, а на их месте мы видим двух коронованных государей. Кто они? На них те же серые хламиды и красные плащи, но и усыпанные жемчугом короны, достойные герцога или короля. Склоненные почти под равным углом копия с

флажками указывают, скорее всего, на их вассальную верность по отношению к государю: копьё вообще было распространённым знаком инвеституры, вручавшимся при обряде, а в оттоновской идеологии оно всегда указывало на свой прообраз – священное “копьё св. Маврикия”, проткнувшее, согласно преданию, бок Христа и ставшее при Оттоне I главной императорской инсигнией<sup>38</sup>.

Может показаться, что эти государи парят в воздухе с лёгкостью символов евангелистов, но такое прочтение – лишь необоснованное навязывание фигуративной мысли Средневековья наших визуальных привычек: золотой фон есть их *место*. Фигуры государей (*subreguli*) вводят нас в умозрительную сферу, верхний полукруг которой обозначен аркой, а нижний, угадываемый, проходит по их коленям и по ногам *Tellus*, одной из распространённых античных персонификаций Земли, поддерживающей трон. Эта замысловатая композиция, в первую очередь, и дала повод для бесконечных интерпретаций, одна смелее другой, из которых наиболее известная принадлежит, конечно, Эрнсту Канторовичу и до сих пор слывет чуть ли не “образцовой”<sup>39</sup>. Действительно, нетрудно увидеть “сверхчеловеческое” в том, как “с головой в небесах и ногами на земле” изображен государь, власть которого под острым пером историка обретает мистический ореол. Из этого мистического ореола германской *Kaiseridee* совершенно “органично”, через несколько веков, возникают и “тайнства Государства” (*mysteries of State*), и английская доктрина “двух тел короля”. Канторовича не беспокоит, какой из Оттонов здесь изображен, 973 г. дается им в качестве не подлежащей обсуждению датировки, но никакой привязки к политике и идеологии правившего тогда Оттона II исследователю не требуется, как и Шрамму или Янцену. Идентификация предметов и мотивов сцены, приводимая Канторовичем, в его время уже не представляла особых сложностей, но видеть в покрывале, несомненно символами евангелистов, не Евангелие, а завесу ковчега, как метафору неба<sup>40</sup>, по меньшей мере странно. Для того чтобы поделить *надвое* между землей и небом тело государя, эта метафора имеет ключевое значение, потому что на следующих страницах автор приводит интересные текстовые параллели из Отцов, легко доказывающие нам, что государь действительно “двухприродный гигант” (*gigas geminae naturae*), сражающийся за нас прямо на небе...

Йоханнес Фрид, авторитетный знаток мира Оттонов, предложил во многом противоположное, хотя и не менее спорное прочтение, в силу своей смелости не встретившее особой поддержки. Он идентифицирует королей с Болеславом Храбрым и

св. Иштваном, которым Оттон III без папского одобрения даровал королевское достоинство и ко всеобщему удивлению и возмущению церковных иерархов Германии основал митрополии в Польше и Венгрии, тем самым включив огромные территории герцогств к востоку от Эльбы в орбиту Империи. Этот смелый и необычный политический шаг, закрепленный так называемым Гнезненским актом 999 г., по мнению исследователя, и отразился, естественно, в глубоко символической форме, в этой миниатюре<sup>41</sup>. Неслучайно покрывало, на самом деле евангельский свиток (что верно), проходя по сердцу императора, спускается к коронам королей, как бы просвещая их самих и их подданных истинной верой. Таким образом, роль Оттона III как наместника Бога на земле сохранена, но в его отношениях с польским и венгерским королями немецкий историк (отметим в скобках: враг всякого, даже тщательно скрываемого национализма в интерпретациях германской истории) отказывается видеть малейший намек на субординацию: их короны, говорит он, такие же “роскошные”, как у Оттона III (но их формальное отличие принципиально), а копья с флажками – совсем не обязательно знаки инвеституры, а просто знаки достоинства и братского единства под эгидой христианской Империи<sup>42</sup>.

Как я говорил в начале, лучше сохранить за изображением право на амбивалентность, чем пытаться видеть в нем иллюстрацию “события”, даже символическую, если изображение само не эксплицирует это подписями или точными атрибутами. *Subreguli* могли трактоваться и как персонификации стран, приносящих императору дань: *Gallia, Italia, Sclavinia, Gotia, Alemania* в качестве участниц репрезентации власти Оттонов не раз встречаются в других роскошных рукописях их времени, в том числе в “Евангелии Оттона III” (Clm 4453. Fol. 23v–24). Но здесь сам торжественный вертикальный формат предполагает уход от “сценичности”, “театральности” и вообще “сюжетности” ради каких-то других ценностей.

#### CAPUT IN COELO, PEDES IN TERRA

Вернемся к описанию того, что мы видим. Фигуры государей образуют нижний полукруг сферы вокруг императора, включающей в себя восемь персонажей: королей, четыре символа евангелистов, десницу Божию и *Tellus*. Скорчившаяся под тяжестью верховной земной власти<sup>43</sup>, она столь же твердо занимает срединное положение в миниатюре, как настоящая земля в центре библей-

ского мироздания. Если попытаться назвать ее место в композиции, она одновременно внизу и в центре: такой парадокс, начиная с Василия Великого и Амвросия Медиоланского, легко разрешался средневековым комментатором “Шестоднева” с помощью красивых риторических оборотов и аргумента божественного всемогущества, не нуждающегося в “мерах”, даже если Премудрость все утвердила “мерю, числом и весом” (Прем. 11, 21)<sup>44</sup>.

Император, безусловно, смысловой центр не только описанной “сферы”, но и всего разворота. Он неподвижно сидит в четко фронтальной позиции на троне без спинки в мандорле, изящно прочерченной коричневыми чернилами, без украшений, но вполне различимой. Его распростертые руки и голова касаются этой линии, корона и держава находятся на границе между мандорлой и другими “местами”. Евангельский свиток (мотив, нечасто, но все же встречающийся), символизируемый покрывалом, следуя букве посвящения, буквально “обволакивает” (*induit*) грудь Оттона и спускается, параллельно мандорле, на головы королей. Фигуры их вместе с покрывалом как бы окружают мандорлу кругом, проходящим через десницу, головы, копыя и *Tellus*. Для склонного к медитации зрителя этот круг был красноречивым знаком единения.

Императорская мандорла, естественно, отсылает к апокалиптической мандорле Всевышнего, использовавшейся реже и для Вознесения Девы Марии, и для святых. Здесь она накладывается на темно-синий круг, *место* Божией десницы, как бы ее собственный “нимб”. За рукой отчетливо виден крест, исключительный атрибут нимба божества (в отличие от святых и ктиторов), явившего Себя в Страстях. Десница кладет (или благословляет?) венец на голову государя: этим простым жестом выражалась важная для всей христианской имперской традиции идея о непосредственной связи между Богом и светским государем, как бы вовсе не нуждающимся в посредничестве Церкви<sup>45</sup>. Впрочем, в той же оттоновской традиции можно найти примеры присутствия в подобных же сценах политического апофеоза святых – от апостола Петра до местных канонизированных епископов, вроде св. Эммерама Регенсбургского. То был реверанс светской власти по отношению к Церкви, которым неизменно пользовался набожный и расчетливый Генрих II, возможно, неслучайно, единственный из средневековых императоров вместе с супругой стяжавший святость.

В “Евангелии Лютхара” Оттон, конечно, подражает божеству уже самим своим нахождением в мандорле, но мы помним, что и прелаты иногда пользовались этим приемом. Распростертые же

руки напоминают являющийся над головой государя крест: символически “распиная” свое тело, император подражает Христу, он *christomimétès*, а тяготы его власти – сродни Страстям. Для Оттона III, вера которого, хорошо известная современникам, граничила с мистицизмом, медитация над Страстями значила очень много: одно из важнейших материальных свидетельств тому знаменитый “крест Лотаря”, тоже подаренный им Аахенской капелле<sup>46</sup>. На лицевой его стороне, в центре, помещена античная гемма с изображением Августа, явно “криптопортрет” донатора, на обратной, обращенной к государю во время богослужебных процессий, на золоте выгравировано изображение умершего Христа. Хотя этот иконографический тип уже не был чем-то неслыханным, образ смерти Спасителя предполагал в зрителе способность к особому рода вчувствованию в божественную драму, то самое “подражание” Страстям, которое получит широчайшее распространение в последующие столетия вплоть до Нового времени.

Итак, перед нами композиция сложная, но строго рассчитанная, настоящая игра планов, включающая в себя верховную власть на земле, власти местных монархов или герцогов, символы евангелистов, сам священный текст (свиток), Землю и, наконец, божество. Все это переплетение планов, “сфер” реальных и имплицитно присутствующих, “нимбов”, мандорл, абстрактных фигур и символов не происходит в каком-то конкретном месте (в отличие, скажем, от сцены в “Библии Вивiana”, разворачивающейся явно между заоблачной высью и темно-коричневой землей). Золотой фон здесь своеобразный *hyperlocus*, *Un-Raum*, по удачному и совершенно непереводаемому янценовскому выражению, в котором привативная частица, в отличие от простого *nicht*, видимо, сродни абсолютному нулю. Но благодаря свечению золота, несравнимого по плотности и несопоставимого по иерархическому значению ни с каким цветом, это “нигде” парадоксальным образом одновременно “езде” и “всегда”.

Золото и игра планов смогли столь четко выявить соотношения человеческих, земных и небесных сил, что этому позавидовали бы даже замечательные мастера каролингского времени, с чьим творчеством оттоновские художники были хорошо знакомы<sup>47</sup>. На правой странице действие ограничено едва различимыми жестами, сами фигуры превратились в “жесты”, по еще одному непереводаемому выражению Янца (Gebärdefiguren). Их роль состоит лишь в том, чтобы выразить сакральность видения, которое, пожалуй, нельзя назвать даже “происходящим”, потому что всякое действие есть рассказ, а рассказ отвлекает от чистого созерцания.

Налицо единственное действие – подношение книги, но оно сознательно вынесено за “рамку”. Лютхар вместе с нами созерцает чудо.

Канторович совершенно справедливо трактовал апофеоз Оттона III с точки зрения истории “имперской идеи”, он нашел то, что *хотел* найти: сублимацию верхней части тела государя. Его метафорическое прочтение, сколь бы они ни было привлекательным, оставляет сомнения. Действительно, описанные нами “места” и планы делят между собой тело государя, облаченное в торжественное одеяние, но лишенное каких-либо индивидуальных признаков, тело, вовсе не дематериализованное, а напротив, очень живое и “плотное”. Мы почти можем почувствовать его тяжесть благодаря иллюзионистическому эффекту игры складок<sup>48</sup>, не говоря уже о суровой доле *Tellus*. Вместе с тем, это плотное тело легко “возносится” Евангелием (кстати, тоже вполне натуралистичным покрывалом) в горние выси. Но так ли уж они недостижимы для простых смертных? Как мы только что убедились (во всяком случае, я надеюсь, что предложенное описание этому помогает), здесь нет ни одного замкнутого на себе самом плана, все они сообщаются или, если угодно, *приобщаются* друг к другу, соединяя – а не разъединяя – божественное и человеческое.

В этой миниатюре (как и во всех миниатюрах аахенской рукописи) поражает не только эта антикизирующая телесность человеческих фигур, символов евангелистов, покрывала, но и эмоциональная энергия, излучаемая широко распахнутыми, экзатическими глазами государя и его спутников, их одновременно сдержанными и выразительными позами и жестами, их естественной, не орнаментализованной драпировкой, важнейшим выразительным средством именно в средневековом образе человека. Все это оттоновские художники переняли у раннехристианского искусства любимых Оттоном III Равенны и Рима, у Константинополя, у великих монастырских школ Каролингов. Умели они учиться и у работавших бок о бок с ними резчиками по слоновой кости и ювелиров. Но как им удалось сочетать эту эмоциональную напряженность с вечным покоем, на который нам указывают другие выразительные средства, абстрагирующие по своей природе и целеполаганию? Почему плотная и в общем-то по-своему натуралистичная фигура человека – на антинатуралистичной плоскости золотого листа? Говорит ли здесь желание художника возвести зрителя, ассоциирующего себя с изображенным, человеком из плоти и крови, к созерцанию надмирных тайн? Или перед нами сложный поиск равновесия между абстрактным и чувственным, глубиной и плоскостью, местом и *Un-Raum*?

## СКРЫТОЕ СОКРОВИЩЕ

Приближаясь к концу, отметим, вслед за одним современным исследователем, еще одну важную особенность описанной игры планов: обе страницы разворота ведут диалог между собой не только в открытом, но и, что удивительно, в закрытом состоянии. Если книгу закрыть, тяжелая, более значительная часть ее, 500 страниц евангельского текста, оказывается под изображением императора, легкая же часть, в дюжину листов, закрывает ее, словно крышка ларца (и такое сравнение в данном случае более чем оправданно!). Рамка, в которую вписан Лютхар, приходится ровно на выделенную темным пурпуром рамку аркады Оттона, вторая часть первого гексаметра (TIBI COR DEUS INDUAT OTTO) приходится на сердце государя и на свиток. Лютхар, этот “вектор воли”, направленный к императору, оказывается вместе с *Tellus* у подножия трона и возлагает изготовленное им Евангелие к ногам Оттона, с полным почтением, не преступая “сферу” власти, – ведь он остается на своей странице, внутри своего ромба. Оттон же, с его двойственной природой, человеческой и сверхчеловеческой, фактически получает Евангелие дважды: в материальной форме – из рук человека, в духовной, прямо в сердце – от самих евангелистов. Слово DEUS оказывается на груди императора, будто для иллюстрации одной из важнейших в политическом богословии Средневековья максим: “Сердце царя – в руке Господа, как потоки вод: куда захочет, Он направляет его” (Притч. 21, 1).

Этот диалог между помещаемыми на одном развороте миниатюрами крупноформатных рукописей раннего (и не только раннего) Средневековья – не откровение. Достаточно вспомнить “Евангельские чтения” Генриха II и “Бамбергский Апокалипсис”. Однако сложность этого диалога, связанная с особым отношением к произведению искусства, в частности книге, как предмету (*Körperlichkeit des Bildes*), раскрыта относительно недавно Вольфгангом Кристианом Шнайдером, чьи наблюдения над этим специфическим эффектом оттоновских иллюминированных рукописей я лишь позволил себе немного развить в связи с интересующей меня миниатюрой<sup>49</sup>.

Предложенное здесь многослойное – и, боюсь, по необходимости многословное – прочтение хрестоматийного памятника может показаться искусственным, а “глубокая игра” – плодом воображения историка, у которого в данном случае нет возможности опереться на хоть что-нибудь объясняющее тексты. Действительно, в отличие от Каролингов или времен Сугерия и

Бернарда Клервоского, Оттоны не оставили нам почти никаких свидетельств того, как они относились к искусству, к художникам, к их произведениям. Нам мало что известно об условиях их создания и заказа. Иногда, впрочем, известны их судьбы, местонахождение, перемещения. Как я старался показать, это уже немало. У нас нет ни одного политически или богословски значимого текста времен Оттона III, который что-нибудь бы объяснил в рассмотренном изображении, – возможно, потому, что оттоновская политика, неразрывно связанная с литургией, богослужением, привязывавшая все свои важнейшие начинания к важнейшим праздникам, просто не нуждалась в многословной саморефлексии. Но я также убежден, что сопоставление некоего текста с изображением, этим текстом описываемым, далеко не всегда ведет к единственно правильному его, изображения, толкованию: чтение “Карловых книг” (*Libri Carolini*), написанных при участии Карла Великого против провозглашенного Вторым Никейским собором иконопочитания, может создать впечатление, что Каролинги вообще не нуждались в изобразительном искусстве! Полезно знать, что думали парижские журналисты о картинах, выставившихся у Надара на бульваре Капуцинок в 70-е годы XIX в., но нам не приходит в голову использовать нелестный, почти случайно брошенный одним из них эпитет “impression” в первоначальном его значении: мы предпочитаем вести диалог с полотнами, они красноречивее. Точно так же необоснованно было бы расшифровывать живопись Кандинского, вооружившись исключительно его “трактатами” и лекциями, Климта – с подшивкой “*Ver sacrum*”, а Мондриана – с его “*De Stijl*”. Как верно писал Шатобриан по поводу Байрона, “не стоит спрашивать у лиры, о чем она думает, но о чем поет, стоит”<sup>50</sup>. Молчание текстов и обусловило мою попытку – очередную после многих предшествующих – подобрать правильные слова для описания того, что называется то “апофеозом”, то “сценой посвящения”, то “фронтисписом” Евангелия, исходя исключительно из того, что мы видим.

<sup>1</sup> *Beissel St.* Die Bilder der Handschrift des Kaisers Otto im Münster zu Aachen. Aachen, 1886.

<sup>2</sup> См. подробнее: *Recht R.* Le croire et le voir: L’art des cathédrales (XII<sup>e</sup>–XV<sup>e</sup> siècle). P., 1999. P. 48–49; *Schmitt J.-Cl.* La représentation de l’espace et l’espace des images au Moyen Âge. Genève, 2012. P. 11 ss. Применимость понятия “пространство” для изучения феодального общества ставится под вопрос в обобщающей книге Жерома Баше: *Baschet J.* La civilisation féodale: De l’an mil à la colonisation de l’Amérique. P., 2006. P. 475–476.

- <sup>3</sup> О неискоренимости этой “белой” легенды о Средневековье, потеснившей “черную”, в один голос говорят Эксле, Герро и многие другие. См.: *Эксле О.Г.* Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья. М., 2007. С. 314–316; *Guerreau A.* L’avenir d’un passé incertain: Quelle histoire du Moyen Âge au XXI<sup>e</sup> siècle? P., 2001. P. 28 ss.; *Manufacturing Middle Ages.: Entangled History of Medievalism in Nineteenth-Century Europe / Ed. P. Geary, G. Klaniszay.* Leiden, 2013.
- <sup>4</sup> Доминик Йонья-Пра резонно указывает на долгий и тернистый путь формирования в Средние века специфической лексики для описания церковных построек. См.: *Iogna-Prat D.* La Maison-Dieu: Une histoire monumentale de l’Église au Moyen Âge. P., 2006. P. 48–53.
- <sup>5</sup> Средневековье неслучайно названо здесь “крупным *обратным движением*” (курсив Панофского). См.: *Панофский Э.* Перспектива как “символическая форма”. СПб., 2004. С. 54.
- <sup>6</sup> *Pächt O.* Methodisches zur kunsthistorischen Praxis: Ausgewählte Schriften. München, 1977. S. 17–20. Это первая в истории наук об искусстве попытка формулировать проблему “планов”, понятия, необходимого, подчеркивает автор, для анализа композиции любой картины, в данном случае, нидерландских ретаблей XV в. В них творческая фантазия распределяет фигуры и предметы не случайным образом в некоем реальном пространстве, а в спроецированных на поверхность планах. Выразительность картины зависит от способности ее поверхности вместить в себя эти планы, а их сочетание называется “фигуративным шаблоном” картины (*Bildmuster*), объясняющим видимые противоречия в ее “пространстве”: например, в “Меродском алтаре” в сцене Благовещения план кувшина с лилией спроецирован на план стола, в “Гентском алтаре” ландшафт вокруг алтаря Мистического Агнца “заваливается” на зрителя. Отношения между такими планами наполнены смыслом, более глубоким и символическим, чем описанная Панофским перспектива как “символическая форма”. Они позволяют соединить зрительно удаленные друг от друга предметы и, наоборот, символически разъединить то, что находится рядом.
- <sup>7</sup> Поставив перед собой задачу показать отражение христианской космографии в искусстве, исходя исключительно из формального анализа иллюстраций в средневековых космологических рукописях, Балтрушайтис, при всей зрелости многих выводов, верно замечает, что средневековый образ мира в искусстве строится не в “открытом пространстве”, а как “сложное напластование ячеек и зон”, и старается найти объяснение этому феномену. См.: *Baltrušaitis J.* Cosmographie chrétienne dans l’art du moyen âge. P., 1939. P. 56.
- <sup>8</sup> Вышедшее в одном из первых выпусков берлинских “*Kunstwissenschaftliche Forschungen*” эссе Пехта было перепечатано в доработанном виде в сборнике его работ: *Pächt O.* Buchmalerei des Mittelalters: Eine Einführung. München, 1984. S. 173–202 (глава “Контраст плоскости и пространства, сквозные тенденции развития”).
- <sup>9</sup> *Bonne J.-Cl.* Histoire et théorie de l’art médiéval: Le modèle d’Otto Pächt // Y voir mieux, y regarder de plus près: Autour d’Hubert Damisch / Dir. D. Cohn. P., 2003. P. 43–47. См. также его более раннюю, но не менее интересную методологическую критику Панофского: *Bonne J.-Cl.* Fond, surfaces, support (Panofsky et l’art roman) // Erwin Panofsky. Cahiers pour un temps / Dir. J. Bonnet. P., 1983. P. 117–133.
- <sup>10</sup> Более подробно об изменениях в изображении пространства в искусстве поздней Античности см. классическое исследование Андре Грабара 1945 г.:

- Grabar A. Plotin et les origines de l'esthétique médiévale // Idem. Les origines de l'esthétique médiévale. P., 1992. P. 36 ss.
- <sup>11</sup> Эта задача средневекового искусства (уточню: не единственная его задача и не только им решаемая) раскрывается во многих специальных исследованиях Герберта Кеслера, собранных в кн.: *Kessler H. Spiritual Seeing: Picturing God's Invisibility in Medieval Art*. Philadelphia, 2000 (особ. гл. 6. P. 104–148).
- <sup>12</sup> *Данилова И.Е.* “Исполнилась полнота времен”: Размышления об искусстве: Статьи, заметки, этюды. М., 2004. С. 26.
- <sup>13</sup> *Kessler H. Seeing Medieval Art*. Peterborough, Orchard Park, 2004. P. 19.
- <sup>14</sup> Мишель Фуко в лекции, прочитанной в 1972 г. в Тунисе и недавно расшифрованной по магнитофонной записи, доказывал, что первой картиной, посмевшей снова стать “предметом”, стал как раз “Бар в Фоли-Бержер”, тем самым возведенный философом в ранг первой “современной” картины, открывшей путь искусству XX в. (*Фуко М.* Живопись Мане. СПб., 2011. С. 21–24, 48–54). В этом же издании можно найти полемику вокруг весьма спорного и субъективного истолкования знаменитого полотна из лондонской Галереи Курто, резонно раскритикованного Тьерри де Дювом.
- <sup>15</sup> Группа так называемых “Коронационных Евангелий”, созданных на рубеже VIII–IX вв. для Карла Великого (Аахен, сокровищница собора, и Вена, сокровищница Хофбурга), Евангелие архиепископа Эббона Реймского (816–835, Épernay, bibliothèque municipale, ms. 1), “Евангелие целестинцев”, третьей четверти IX в. (Paris, bibliothèque de l'Arsenal, ms. 1171) и, конечно, знаменитая “Утрехтская Псалтирь” 816/823 гг. из Утрехтской университетской библиотеки (ms. 32). Однако “Ксантенское Евангелие” из Королевской библиотеки в Брюсселе (ms. 18723), лейденский “Арат” и многие другие рукописи, явно связанные с двором Каролингов, показывают, что мотивы ландшафта вовсе не были чем-то обязательным. Эллинистический по происхождению, завезенный на Север из Италии “импрессионистический”, очень живописный стиль был лишь одним из течений каролингского возрождения, мастера того времени умело оперировали и “варварским” орнаментом.
- <sup>16</sup> Мнемотехническая функция изображений, как и “образность” в средневековом искусстве памяти, унаследованном от Античности, не раз анализировались: *Йеймс Фр.* Искусство памяти. СПб., 1997. Гл. II, III, VIII; *Carruthers M.* The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images, 400–1200. Cambridge, 2000. P. 116–170.
- <sup>17</sup> Еще Буркхардт предостерегал своих студентов: “Горе тому, кто скрупулезно свяжет искусство с фактами, и уж тем более со сферой мыслимого!” (*Буркхардт Я.* Размышления о всемирной истории. М., 2004. С. 61). Сложными виделись базельскому историку и отношения между религией и искусствами: их “юность” прошла на службе у веры, но вся дальнейшая их жизнь – поэтапное от нее освобождение (Там же. С. 95–97).
- <sup>18</sup> *Grimme E.G.* Das Evangeliar Kaiser Ottos III. im Domschatz zu Aachen. Freiburg-in-Breisgau, 1984. S. 8. В этой книге опубликованы все миниатюры, снабженные иногда спорными, но полезными комментариями.
- <sup>19</sup> Именно так относились к литургическим рукописям, в том числе к напрестольным Евангелиям. См. об этом подробнее: *Kessler H.* Seeing... P. 87 ff.; *Orofino G.* “Leggere” le miniature medievali // *Arti e storie nel Medioevo* / a cura di E. Castelnovo, G. Sergi. Vol. 3: Del vedere: pubblici, forme e funzioni. Torino, 2002. P. 343 ss.

- <sup>20</sup> Роскошное “Евангелие Оттона III”, созданное около 1000 г. (München, Bayerische Staatsbibliothek Clm 4452) сохранило оклад с византийской плакеткой из слоновой кости, изображающей “Успение Богородицы”. Генри Мейр-Хартинг убедительно показал и связь этого образа со всей богатой иконографией рукописи, и его значение для реконструкции религиозно-политических представлений круга Оттона III. См.: *Mayr-Harting H. Ottonian Book-Illumination: An Historical Study*. L., 1999. P. 139–156.
- <sup>21</sup> Все обстоятельства политики Оттонов по отношению к Аахенскому квази-сакральному комплексу подробно рассмотрены в кн.: *Garrison E. Ottonian Imperial Art and Portraiture: The Artistic Patronage of Otto III and Henry II*. Farnham, 2012. P. 19–30.
- <sup>22</sup> Специального палеографического исследования об аахенской рукописи, насколько мне известно, не существует, но высочайшее качество его, спокойный дукт, мягкость светло-коричневого тона говорят сами за себя. Эти внешние характеристики гармонично согласуют текст с сопровождающими его миниатюрами, наряду, конечно, с полностраничными инициалами, призванными, по меткому наблюдению Виллибальда Зауэрлендера, соединить в себе несоединимое: абстрактный знак с чувственным образом. См.: *Sauerländer W. Romanesque Art: Problems and Monuments*. L., 2004. P. 147.
- <sup>23</sup> По поводу географического нахождения этой школы споры не утихают уже столетие. См.: *Mayr-Harting H. Op. cit.* P. 203–209. За Трир авторитетно высказывается, например, Чарльз Додвелл: *Dodwell Ch.R. The Pictorial Arts of the West. 800–1200*. New Haven; L., 1993. P. 130–134.
- <sup>24</sup> *Das Evangeliar Otto III. CLM 4453 der Bayerischen Staatsbibliothek München / Hrsg. Fl. Mütterich, K. Dachs*. München; N.Y., 2001.
- <sup>25</sup> Приводимое Янценом (*Janzen H. Ottonische Kunst*. München, 1947. S. 75) сопоставление “среднелатинской”, но “немецкой” по духу, поэзии Хротсвиты Гандерсгеймской и “среднелатинского” же стиля живописи Райхенау заманчиво и удобно, так сказать, для контекстуализации и выделения общекультурного фона, но проблемы не снимает: при дворе Оттонов и в крупнейших монастырях можно найти хороших – и даже очень хороших, как Хротсвита или Ратхер Веронский, – писателей, но вряд ли объем их продукции сопоставим с тем, что было сделано в изобразительных искусствах, о чем и Янцен прекрасно знал. Именно ему, несомненно, принадлежит наиболее тонкий на сегодняшний день анализ оттоновского стиля во всех жанрах и техниках искусства того времени.
- <sup>26</sup> Один из древнейших образцов – сирийское “Евангелие Раввулы” (Firenze, Biblioteca Laurenziana, ms. Plut I. 56).
- <sup>27</sup> Сакраментарий из церкви св. Гереона в Кёльне (Paris, BnF, lat. 817) скромнее по размеру и богатству оформления.
- <sup>28</sup> Фон этого ромба, скорее всего, несколько затемнен стараниями “реставратора” XIX в., общий колорит миниатюр рукописи, тяготеющий к пастельной мягкости, не терпит контраста.
- <sup>29</sup> Надпись не просто часто сопровождала и поясняла миниатюру, фреску, мозаику, рельеф, статую, но была неотделимой частью художественного образа, причем это правило относится вовсе не только к христианскому Средневековью. Надпись – “тело” внутри образа. Она такая же плоская, как соседствующие с ней геометрические фигуры и аркада, что, возможно, облегчало ее фиксацию взглядом и, следовательно, усиливало убедительность. Сосуществование и диалектическая связь текста и изображения в средневековой жи-

вописи давно занимает исследователей, но настоящая история этой связи еще не написана. См.: *Pächt O. Buchmalerei des Mittelalters...* S. 173; *Kendrick L. Animating the Letter: The Figurative Embodiment of Writing from Late Antiquity to the Renaissance.* Columbus (Ohio), 1999; *Schapiro M. Script and Pictures: Semiotics of Visual Language // Idem. Words, Script and Pictures: Semiotics of Visual Language.* N.Y., 1996. P. 117–198.

<sup>30</sup> Исходя из вышесказанного, может возникнуть анахронистическая, но, надеюсь, не совсем бессмысленная ассоциация с поздними полотнами Сезанна, где фрагменты холста не просто проступают за красочным слоем, а равноправно соседствуют со стремящимися к простым геометрическим фигурам крышами провансальских домов. На такую *материализацию* картины не решился ни один его современник, хотя научился он этому, безусловно, не у средневековой живописи.

<sup>31</sup> Таков “портрет” Уты, аббатисы Нидермюнстера в Регенсбурге, в созданной для нее рукописи монашеского устава (Bamberg, Staatsbibliothek, ms. lit. 142, fol. 58v.). В одном стилистически близком к “Бамбергскому Апокалипсису” четвероевангелии из Райхенау начала XI в. (Clm 4454, fol. 20v) в ярко-зеленой мандорле изображен Христос, уверенно стоящий на древе жизни – плодоносящей смоковнице, – а в четырех закруглениях мандорлы мы видим персонификации солнца и луны по сторонам, неба и земли – вверх и вниз.

<sup>32</sup> Элиза Гэррисон вообще склонна видеть в мотиве аркады во всем кодексе и в этой сцене отсылку к внутреннему архитектурному устройству Аахенской капеллы – ведь рукопись действительно непосредственно связана именно с этим храмом (*Garrison E. Op. cit. P. 39–49*). Такие сопоставления опасны, хотя и заманчивы. Учитывая устремление оттоновских художников к абстрагированию и лаконизму, мне хочется видеть параллель скорее в таком замечательном изобретении современных им зодчих, как простая кубическая капитель, лучшие образцы которой сохранились в построенной епископом Бернвардом церкви св. Михаила в Хильдесхайме. Их простота – лишь видимость. Наряду с плоским потолком (нынешний восстановлен после бомбежек), ровным ритмом колонн и окон, разрезающих абсолютно гладкую поверхность стены, эти абстрактно-кубические капители, поставленные в ключевых точках храмового пространства, создают неповторимое ощущение исполненной собственной достоинства мощи (*gravitas*), но и покоя и словно материализовавшейся вечности. Представить себе что-либо чуть более “игривое” и орнаментальное в *таком* пространстве несложно: несколько колонн в том же нефе пришлось “отреставрировать” в XII в., что повлекло за собой довольно значительное изменение общей картины. К счастью, потолок не заменили сводом, иначе разрушилась бы и световая цельность базилики. Замечательный анализ этой “монументальной абстракции” дает Янцен: *Jantzen H. Op. cit. S. 26–31*.

<sup>33</sup> Как ни странно, никакого систематического исследования об использовании в средневековой живописи золотого фона не существует.

<sup>34</sup> Гримме видит в них не книги, а принадлежности писца (*Schreibustensilien*), которые прелаты как бы подносят Лютхару, но эта интерпретация представляется необоснованной и нелогичной в общей логике миниатюр этого разворота (*Grimme E.G. Op. cit. S. 20*).

<sup>35</sup> О семиотическом значении профиля и фронтальности в живописи, в том числе средневековой, см. классическую работу Мейера Шапиро “Фронтальность и профиль как символические формы”: *Schapiro M. Words, Script, and Pictures: Semiotics of Visual Language.* N.Y., 1996. P. 69–114.

- <sup>36</sup> Шрамм верно указывает на то, что в раннее Средневековье величие государя (*maiestas*) в отличие от преклонения перед божеством (*devotio*) фактически всегда изображается в сопровождении свиты. Такой тип он называет *Trabantenbild*. См.: *Schramm P.E. Das Herrscherbild in der Kunst des frühen Mittelalters // Vorträge der Bibliothek Warburg. Bd. 2/1. 1922/23. S. 177–179.* Клирики и воины в нижнем регистре трактуются им как представители “общественных классов”, т.е. более широко, чем “придворные” (*Ibid.* S. 199). Эта ранняя работа Шрамма, как и его более поздние монументальные труды, остается едва ли не лучшим исследованием о средневековом политическом символизме.
- <sup>37</sup> BnF lat. 1. Fol. 423.
- <sup>38</sup> О его почитании в Германии и трансляции этого культа в Польшу и Венгрию см.: *Fried J. Otto III. und Boleslaw Chrobry: das Widmungsbild des Aachener Evangeliars, der “Akt von Gnesen” und das frühe polnische und ungarische Königtum: eine Bildanalyse und ihre historischen Folgen.* Stuttgart, 1989. S. 127–135.
- <sup>39</sup> *Канторович Э.* Два тела короля: Исследования по средневековой политической теологии. М., 2014. С. 135–154.
- <sup>40</sup> “Белое полотнище представляет собой вовсе не ленту и не свиток, не является оно и просто декоративной драпировкой, это – завеса”. Там же. С. 141. Герман Фёге еще в конце позапрошлого века видел в покрывале евангельский свиток, что вскоре после выхода книги Канторовича специально было заново обосновано Вильгельмом Месерером: *Messerer W. Zum Kaiserbild des Aachener Ottonenkodex // Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen: Philologisch-historische Klasse. Nr. 2. 1959. S. 28–29.*
- <sup>41</sup> *Fried J.* *Op. cit.* S. 64. Автор указывает на пример с крещением Владимира Святого, произошедшим по инициативе светской власти, как на образец решения Оттона III, воспитанного не только Гербертом и Бернвардом, но и греком Иоанном Филагатом (*Ibid.* S. 120–121).
- <sup>42</sup> *Ibid.* S. 137–140.
- <sup>43</sup> Этот образ, как не раз отмечалось, заимствован из современных рукописи изображений Распятия.
- <sup>44</sup> “Разве не самым очевидным образом Бог показал, что все существует в Его могуществе согласно числу, весу и мере? И творение не создает закон, но принимает и, принимая, исполняет. Не потому земля в центре, что будто бы на чаше весов подвешена, а потому, что Божие величие утвердило ее законом своей воли”. Это, говорит Амвросий, объясняет слова пророка Давида: “Ты поставил землю на твердых основах: не поколеблется она во веки и веки” (Пс. 103, 5). И продолжает: “Бог здесь не просто ремесленник. Его следует назвать всемогущим. Он повесил ее не в некоем центре, но на тверди своего произволения и не потерпит, чтобы она поколебалась. Следовательно, мы должны воспринять не меру центра, но меру божественного суда, ибо это не мера науки, но мера могущества, мера правосудия, мера познания. Ничто, сколь безмерным (*immensa*) бы оно ни было, не превосходит Его науку, но все как бы измеренное (*dimensa*) подчиняется Его знанию” (*Амвросий Медиоланский. Шестоднев. I, VI, 22.*)
- <sup>45</sup> Мартин Кириджин, посвятивший специальное исследование иконографии Божией десницы, почему-то обходит стороной многочисленные примеры этой важной для христианского политического сознания функции, хотя и включает венчание святых в число символов “действующего Бога” (*dio agente*). См.:

*Kirigin M.* La mano divina nell'iconografia cristiana. Città del Vaticano, 1976. P. 123–129.

- <sup>46</sup> Об этом замечательном памятнике в контексте ювелирного искусства оттоновского времени см.: *Lasko P.* *Ars sacra. 800–1200.* New Haven; L., 1994. P. 100–101. Возможно, он был подарен во время ошеломившей современников церемонии эксгумации Карла Великого, задуманной государем как особая дань памяти основателю Империи, но и в подражание одновременно “обретениям” мощей христианских святых и рассказу Светония (“Жизнеописание Октавиана Августа”, гл. 18) о том, как Октавиан открыл гробницу Александра Македонского (*Garrison E.* *Op. cit.* P. 63–64). О крестах как типичных дарениях церквам и знаках присутствия государя см.: *Hahn C.* *Strange Beauty: Issues in the Making and Meaning of Reliquaries, 400–circa 1204.* Univ. Park: Univ. of Pennsylvania Press, 2012. P. 73 ff.
- <sup>47</sup> Можно посвятить целое исследование одним только оттоновским “копиям” императорских изображений великих каролингских рукописей: оно бы наглядно показало, сколь осторожно нужно оперировать с этим привычным понятием при анализе творчества средневековых художников.
- <sup>48</sup> Мотив “воронки” или спирали на животе, который в романской живописи и пластике достигнет максимальной эстетизации, вплоть до гротеска, здесь лишь намечен и еще не мешает пластическому анализу массы тела.
- <sup>49</sup> *Schneider W.C.* *Geschlossene Bücher – offene Bücher: Das Öffnen von Sinnräumen im Schließen der Codices // Historische Zeitschrift.* 2000. Bd. 271. S. 573–580. Это единственное исследование, интерпретирующее общий смысл нашей миниатюры исходя из анализа всего разворота.
- <sup>50</sup> *Chateaubriand.* *Mémoire d'outre-tombe.* Livre XII. Chap. 4 / Éd. J.-Cl. Berchet. P., 2003. T. 1. P. 580.

# РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

---

*М.Р. Ненарокова*

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

УДК 94(411)“1057/1314”. 929

Статья посвящена изменению восприятия образа св. Освальда Нортумбрийского в латинской средневековой литературе – как в прозе, так и в поэзии. История Освальда, короля и мученика, рассказанная Бедой в “Церковной истории англов”, стала источником для жития и проповедей, созданных в XI в., и для жизнеописания, составленного в XII в. В прозе образ Освальда претерпел изменения, постепенно теряя личностные черты: король-воин – король-священник – святой, изображение которого подчинено установленной схеме. Латинская литургическая поэзия сохранила первоначальное восприятие образа Освальда.

*Ключевые слова:* Беда, “Церковная история англов”, житие, проповедь, жизнеописание, литургическая поэзия, средневековая латинская литература, Освальд, Нортумбрия.

*Key words:* Bede, “Ecclesiastical History of the English People”, life, sermon, liturgical poetry, medieval Latin literature, Oswald, Northumbria.

Нортумбрийский король Освальд жил почти 14 столетий назад, и от нас его отделяет не только временная разница, но и разница культур и мировоззрений. Его короткая жизнь была настолько яркой, и сам он был, видимо, настолько неординарный человек, что его личность привлекала к себе внимание и писателей, и поэтов. Безусловно, нельзя сказать, что в произведениях, героем которых стал король Освальд, мы встречаемся с тем реальным Освальдом, который жил, горевал или радовался, принимал трудные решения, не раз стоял перед выбором, поскольку авторы этих текстов руководствовались политическими и религиозными идеями, а не

желанием запечатлеть для потомков образ живого человека. Тем не менее восприятие личности святого с течением времени менялось, и это демонстрируют посвященные ему произведения.

Сведения об англосаксонском короле Освальде, первом христианском правителе Нортумбрии, на севере Англии, в 635–642 гг., впервые появляются в “Церковной истории англов” Беда Досточтимого, что не удивительно: св. Освальд может считаться местным, нортумбрийским, святым, и рассказ о его жизни является неотъемлемой частью повествования о христианизации севера Англии. Все, что и средневековый читатель, и современный знают об Освальде, известно только из повествования Беда, которое стало единственным источником и для прозаических, и для поэтических сочинений об этом человеке как на латыни, так и на англосаксонском языке<sup>1</sup>.

Хотя “Церковная история англов” повествует о возникновении и развитии Церкви этого народа, все-таки это произведение историческое, сосредоточенное на земной составляющей, а не агиографическое, т.е. не сборник житий. Как ни современно это звучит, в центре внимания Беда находится исторический процесс, и жизни отдельных личностей встраиваются в него. Король Освальд появляется в начале III книги “Церковной истории”, причем рассказ о его правлении и посмертных чудесах прерывается вставными эпизодами – историями его современников. Собственно эпизоды из жизни Освальда включены в первые шесть глав книги, с IX по XIII главу идет рассказ о его посмертных чудесах, а в XIV главе его имя упоминается как связка, помогающая читателю вернуться от истории конкретного святого к истории страны: “Когда Освальд был перенесен в Небесное Царство, вместо него принял престол царства земного его брат Освиу”<sup>2</sup>.

Как известно, правила изложения материала в средневековой латинской литературе определялись требованиями риторической традиции, принадлежавшей еще Античности, поэтому один и тот же образ мог трактоваться по-разному в зависимости от жанра произведения. В случае короля Освальда можно говорить о жанрах исторического повествования и агиографического – в принципе весьма близких, но все же привлекающих различные аргументы для изображения достоинств (*virtutes*) своего героя.

“Повествование”, разновидностью которого является “историческое повествование”<sup>3</sup>, сообщает о “деяниях, удаленных от времени нашей истории”<sup>4</sup> и о “героях”<sup>5</sup>, их совершивших. Создавая “Церковную историю англов”, Беда следовал распространенному правилу: историческое произведение состоит из отдельных исто-

рических повествований так же, как длинная поэма складывается из множества отдельных эпизодов<sup>6</sup>. Совершенно не обязательно, чтобы человек (“герой”) был помещен именно в центре отдельного исторического повествования, однако рассказ о нем является одним из необходимых шести признаков этого жанра: “лицо, одно или несколько; и деяние, совершенное этим лицом; и место, где совершено деяние; и время, когда оно было совершено; и способ его совершения; и шестой [признак], причина всего происшедшего”<sup>7</sup>. В свою очередь, изложение всех известных сведений о действующих лицах подчинено следующему плану: “происхождение, род, образование, характер, возраст, имущественное положение, нравственность, деяние, речение, кончина и то, что следует за кончиной (т.е. мнение об умершем. – М.Н.)”<sup>8</sup>. Столько же внимания уделяется и остальным пяти признакам “исторического повествования”, поскольку считается, что текст, принадлежащий к этому жанру, но не отражающий в себе все перечисленные признаки, “несовершенен”<sup>9</sup>. Определен и набор “общих мест” (*topoi koinoi, loci communes*), т.е. “[свойств], по умолчанию присущих [какому-то явлению]”<sup>10</sup>, для раскрытия указанных шести признаков “исторического повествования”. “Общие места” являются своеобразными подсказками и дают возможность автору излагать информацию по аналогии с другими, сходными случаями.

В отличие от исторического повествования житие посвящено в первую очередь отдельной личности, причем наделенной всеми христианскими добродетелями, поэтому несет в себе черты жанра похвалы, раскрывающего “величие добродетельных деяний и других благих качеств, характеризующих некое лицо”<sup>11</sup>. Агиограф строит свое произведение так, что при общем сходстве с историческим повествованием, героем которого может быть тот же человек, план жития гораздо более подробен. Житие должно осветить “три времени”<sup>12</sup> из жизни святого. Согласно высказыванию ритора Эмпория (V в.), процитированному в “Этимологиях” св. Исидора Севильского и возведенному средневековыми агиографами в правило, “мы восхваляем некоего мужа в связи с тем, что было до него, что было в нем самом и что было после него. До него, его род и отечество; в нем самом, каково его имя, воспитание, каковы его обычаи, внешность и деяния; после него, каков сам исход его жизни, каково мнение, доставшееся усопшему”<sup>13</sup>. Каждой части такого плана изложения присущи собственные “общие места”, позволяющие реконструировать по аналогии с житиями других святых те эпизоды из жизни святого, о которых агиограф ничего не знает, но которые должны быть включены в текст в со-

ответствии с правилами жанра. Безусловно, “общие места” были хорошим подспорьем агиографу, желавшему, не отступая от правил, составить житие святого, о котором ему было известно недостаточно, но, с другой стороны, такое житие скорее напоминало схему, чем рассказ о реально жившем человеке.

Материал в “Церковной истории” не всегда располагается в соответствии с требованиями риторики. Так, в конце I главы III книги неожиданно появляется краткое упоминание об Освальде как о законном преемнике его старшего брата Эанфрида, погибшего в битве с бриттами. Сначала Беда говорит о том, что последний год правления Эанфрида, отказавшегося от христианской веры, “всем, высчитывающим времена [правления] королей, было угодно”<sup>14</sup> приписать “Освальду, мужу, любезному Богу”<sup>15</sup>. Иными словами, авторы хроник вычеркнули вероотступника из списка королей. Далее, как предписывают античные риторы, естественен был бы рассказ о юности Освальда, возможно, о его семье и детях, если таковые были, после чего следовало бы перейти к деяниям, прославившим короля. Беда пренебрегает правилами. Свой рассказ об Освальде он начинает с того, что упоминает первое деяние его как правителя: тот побеждает нечестивого короля бриттов, причем подчеркивается, что Освальд вышел на бой “с малым войском, но укрепленным верой Христовой”<sup>16</sup>. О первой битве Освальда – при Хэвенфильде (II глава) – далее рассказывается довольно подробно. Наиболее значимым моментом повествования является воздвижение креста, перед которым и король, и все войско помолились, прежде чем идти в бой. Окончание II главы посвящено чудесам, происходившим от креста, воздвигнутого на поле боя Освальдом.

События III и V глав относятся к истории распространения христианства в Нортумбрии. В самом начале III главы так и говорится: “как только Освальд принял власть, желая, чтобы весь народ, который он возглавлял, был напитан благодатью Христовой веры”<sup>17</sup>, он пригласил в Англию монаха из монастыря Йона по имени Айдан, который и стал первым епископом Нортумбрии. На протяжении III главы “Истории ...” жизни Освальда и Айдана пересекаются, так как миссионерская работа последнего была бы затруднительна без поддержки короля. Освальд появляется опять только в V главе, где вновь возникает тема проповеди христианства в Нортумбрии: первоначально Освальд пригласил не Айдана, а другого монаха, миссия которого успеха не имела, поскольку тот был “муж более сурового духа”<sup>18</sup>. Своей жесткостью первый миссионер настроил против себя местное население, и в

результате “народ слушал его неохотно”<sup>19</sup>. Он вернулся в свой монастырь на остров Йону, где на собрании братии обвинил англов в том, что они “люди неукротимые и духом грубые и дикие”<sup>20</sup>. Вместо него в Нортумбрию отправился Айдан, который проявил себя, как “муж высшей кротости, милосердия и знания [монашеского] устава”<sup>21</sup>, “прежде всего (...) исполненный благодати рассуждения [добра и зла], которое есть мать всех добродетелей”<sup>22</sup>, и смог найти путь к сердцам и душам “неверующих и невежественных [людей]”<sup>23</sup>. Этот рассказ заканчивает собой тему проповеди новой веры, но одновременно и возвращает читателя к началу III главы – к упоминанию о том, каким ревностным христианином был сам король.

Интересна и необычна роль IV главы в повествовании. С одной стороны, она содержит житие св. Айдана с подробным описанием его характера, образа жизни и влияния на тех, с кем общался епископ (“его наставление в высшей степени делало привлекательным для всех то, что он учил только тому образу жизни, который сам вел со своим [окружением]”<sup>24</sup>), с другой – дает возможность представить себе некоторые детали повседневной жизни его ученика, возможно, духовного сына – Освальда, так как Беда пишет, что король жил, “смиренно и охотно слушаясь во всем его (Айдана. – М.Н.) указаний”<sup>25</sup>. Главной чертой характера Айдана, которую отмечает Беда, является воздержность (*abstinentia*). Она выделяется “среди прочих свидетельств [образа] жизни”: “весьма спасительный пример воздержания [плоти] или [нравственного] удерживания себя”<sup>26</sup>. Внешне воздержность выражается в том, что “обуздываются похоть и жажда [обладать] вещами”<sup>27</sup>. Как уже было сказано выше, Айдан сам подавал пример своим духовным чадам, в том числе и королю: “Он тут же с радостью раздавал беднякам, которые ему встречались, все, что ему было подарено правителями или богачами века сего”<sup>28</sup>. Но и от своего окружения он требовал такого же нестяжания: он “побуждал [всех] и словами и делами на [раздачу] милостыни и исполнение добрых дел”<sup>29</sup>. В свете этого становится понятно внимание Беды к таким качествам характера Освальда, как смирение, доброта и щедрость (*humilis, benignus et largus fuit*<sup>30</sup>). В качестве примера приводится рассказ о пасхальном пире (VI глава), во время которого Освальд, не задумываясь, подал беднякам щедрую милостыню<sup>31</sup>. Эта готовность расставаться с земными богатствами, противоположная “жажде [обладать] вещами”<sup>32</sup>, была довольно необычна для человека, находившегося на вершине власти, поскольку Беда пишет: “об этом удивительно говорить”<sup>33</sup>.

История Айдана позволяет пролить свет еще на одну сторону жизни Освальда, связанную с образованием, которое будущий король получил в монастыре на острове Йона. В самом начале I главы III книги Беда пишет, не упоминая имен, что сыновья короля Этельфрида жили в изгнании “в земле скоттов или пиктов”<sup>34</sup> и там “в соответствии с учением скоттов были наставлены в христианской вере и возрождены благодатью Крещения”<sup>35</sup>. Беда употребляет глагол *catechizo* – “преподавать (в устной форме) основы вероучения”, но такое обучение относится именно к периоду подготовки к принятию христианской веры. Разрозненные сведения об уровне образованности Освальда, например его отличное знание “языка скоттов”<sup>36</sup>, позволившее ему переводить проповедь Айдана, и сам факт такого перевода позволяют предположить, что катехизические беседы положили лишь начало богословским знаниям короля. В ирландских монастырях обычны были и глубокое изучение Священного Писания, и заучивание наизусть Псалтири<sup>37</sup>. Возможно, тесное общение с Айданом поддерживало стремление Освальда и к богословию, и к его практическому выражению, т.е. к молитве. Беда пишет, что Освальд “имел обыкновение ради Вечного Царства всегда трудиться и молиться”<sup>38</sup>, и в подтверждение своих слов приводит следующий пример: Освальд “часто от времени утренней хвалы до [наступления] дня усердствовал в молитвах”<sup>39</sup>. Такое поведение короля сходно с поведением самого Айдана, который даже с королевских пиров уходил, “чтобы читать <...> или молиться”<sup>40</sup>. О ближайшем окружении епископа Беда сообщает, что все они были “воспитаны [букв. сформированы] его примерами”<sup>41</sup>, поэтому можно предположить, что Освальд не только молился, но также, насколько это было возможно для короля, находил время для чтения Священного Писания: “все, кому с ним [с Айданом] случалось [быть в общении], должны были предаваться [духовным] упражнениям, то есть или заниматься чтением Священного Писания, или изучением псалмов. Это было ежедневное дело и его, и всех, кто с ним был”<sup>42</sup>.

Важным событием, которое упоминает историк в VI главе, является и объединение двух королевств, составлявших большую область Нортумбрию и прежде враждовавших: “они были соединены в одно государство и словно бы в один народ”<sup>43</sup>. Это событие, безусловно, свидетельствовало не только о миролюбии, но и о мудрости Освальда, о его немалом дипломатическом таланте. И все эти факты являются для Беды доказательствами следующего утверждения: “все народы и провинции Британии, которые

разделены на четыре языка, то есть на языки бриттов, пиктов, скоттов и англов, [Освальд] принял под свою власть”<sup>44</sup>.

История земной жизни Освальда заканчивается упоминанием о его происхождении, которому соответствует прожитая им жизнь: “А был он племянником короля Эдвина (...) и подобало, чтобы у столь великого предшественника был столь великий наследник и веры, и королевства из его близкой родни”<sup>45</sup>.

Главы с IX по XIII посвящены посмертным чудесам святого, причем изложение чудес подчинено определенному плану. Сначала рассказывается о чудесах, связанных с непосредственным местом гибели Освальда (исцеления людей и животных, противостояние святыни огню, гл. IX–X), затем идут чудеса от мощей святого (столп света, появившийся над мощами во время их перенесения, исцеления больных и бесноватого, гл. XI–XII). Отдельно Беда пишет о судьбе останков короля сразу после битвы. Голова и руки Освальда были отрублены королем, “который его убил”<sup>46</sup>, т.е. “королем-язычником мерсийцев”<sup>47</sup> Пендой, и укреплены на шестах, где они находились, пока нортумбрийцы не отбили их: “Через год придя туда с войском, преемник его королевской власти Освиу увез их”<sup>48</sup>. От щепочек, которые впоследствии отделяли от этих шестов, также происходили чудеса исцеления, причем одно из чудес, которое Беда подробно излагает в XIII главе, является доказательством сообщения историка о том, что слава Освальда “достигла областей Германии, а вместе и Ирландии”<sup>49</sup>.

Из изложенного выше ясно, что Беда не писал биографию короля так, как это диктовали риторические сочинения. Его также не заботила хронология, хотя он упоминал места, где произошло то или иное событие из жизни Освальда, давал приметы, по которым эти места можно найти. Порядок повествования позволяет понять, что Беда располагал материал в соответствии с описанием четырех основных добродетелей, важных для христианина, в данном случае, для правителя: мужество (*fortitudo*), справедливость (*justitia*), рассудительность (*prudentia*), воздержанность (*temperantia*). Таким образом, в рассказе об Освальде реализовывалась не религиозная идея, а скорее политическая – представление об идеальном христианском правителе. Тем не менее Беда включил в свой рассказ об Освальде некоторые детали, которые могли сохраниться в устной традиции, и эти детали придают жизненность и достоверность повествованию о прославленном короле.

Беда был абсолютно прав, утверждая, что слава Освальда как чудотворца и необыкновенного заступника всех, кто к нему об-

ращается с молитвой, пересекла пределы его родины и распространилась по всему христианскому свету. Англосаксонские миссионеры (Беда упоминает Виллиброрда – “апостола фризов”<sup>50</sup>) познакомили с подвигом Освальда континентальную Европу. Важными центрами почитания англосаксонского короля-мученика стали Бамберг, Прага и монастырь св. Эммерама в Регенсбурге<sup>51</sup>. Имя Освальда было занесено в “Календарь св. Виллиброрда”<sup>52</sup> и в “Мартирологий” Узуарда Сен-Жерменского<sup>53</sup>. Постепенно почитание святого распространилось не только в Шотландии и Ирландии, но и в Португалии, Богемии, Нидерландах, Германии, Австрии, Швейцарии<sup>54</sup>. Самое раннее латинское житие св. короля Освальда (*Vita s. Oswaldi*) было составлено в 50-е годы XI в. по случаю перенесения его “нетленной десницы”<sup>55</sup> в 1038 г. из Англии во Фландрию, в монастырь св. Виннока. Автором этого первого жития стал монах Дрогон<sup>56</sup>, причем за основу своего текста он взял “Церковную историю” Беды.

Дрогон следовал Бедо, но все же руководствовался неписаными правилами составления житий, поэтому в целом его текст соответствует агиографической традиции, сложившейся ко времени написания жития на средневековом Западе. Житие предваряется посланием к братии монастыря, в котором Дрогон объясняет не только, почему он обратился к примеру святого Освальда (“пример всей доброй жизни”<sup>57</sup> полезен для воспитания “внутреннего человека”<sup>58</sup>), но и как он работал с источником, а именно с текстом “Церковной истории англов”. Отдавая должное “имеющему ясность стилю”<sup>59</sup> Беды, Дрогон все же считает нужным изменять его текст: “И мы распределили по плану упорядоченные писания его самого [т.е. Беды], перестроив цепь [событий]; то поставленное впереди ставя позади, то помещенное позади перенося вперед; ибо он [Беда], следуя [порядку] повествования, там, где заканчивалось правильно построенное повествование, предшествующее ставил вслед за последующим, а также там, где желал, чтобы последующее по порядку шло за предыдущим, сокращал это же [повествование]. А тогда, когда таковое повествование вынудило сего мужа [т.е. Беду] сократить речь, мы чуть-чуть объяснили, прибавляя от себя то, что он, возможно, сказал бы, если позволяла краткость высказываний или темы”<sup>60</sup>. Из предисловия Дрогона ясно, что он сохранил все факты, приведенные Бедой, но при всем уважении к англосаксонскому историку счел необходимым изложить их в соответствии с требованиями другого жанра. Сначала Дрогон сообщает о роде и семье Освальда, о том, что ему пришлось уехать в изгнание в Ирландию, где он полу-

чил образование (Дрогон кратко упоминает об этом, не вдаваясь ни в какие подробности: “он находился в изгнании [в Скотии] со многими из знатных нортумбрийских мужей”<sup>61</sup>). Поскольку Беда ничего не сообщает о юности Освальда, Дрогон ограничивается следующим замечанием: “он также делал все, что относилось к добродетели (...) Будучи столь добродетельным отроком, он достиг юности, затем и цвета возраста, и не переставал поступать так же [добродетельно], [став] даже еще усерднее”<sup>62</sup>.

Прежде чем рассказать о первой битве Освальда, в которой тот победил бриттов, Дрогон говорит о самом первом деянии короля – по мнению агиографа, оно отразило характер всего его последующего правления. Это строительство церкви: Освальд возвел “славный храм блаженного апостола Петра, который украсил удивительным образом”<sup>63</sup>. Хотя текст жития свидетельствует о том, что Дрогон прекрасно знает “Церковную историю англов”, здесь он намеренно отступает от истины. На самом деле строительство храма св. Петра было начато по приказу дяди Освальда, св. короля Эдвина, и упоминается Бедой в его жизнеописании: “но прежде чем стены были возведены на нужную высоту, сам король, лишенный жизни нечестивым убийством, оставил для завершения сей труд своему преемнику Освальду”<sup>64</sup>. Однако для Дрогона, составляющего житие святого правителя, особенно важно сделать акцент на выдающемся благочестии своего героя, и он приписывает всю заслугу Освальду. Как видим, воинская доблесть, занимающая первое место в списке добродетелей правителя в исторических и политических трактатах, отходит на второй план, уступая место качествам идеального христианина. Можно предположить, что Дрогон ориентируется на пример библейского царя Давида, который тоже, отстраивая свою столицу, прежде всего пожелал возвести храм (*тогда сказал царь пророку Нафану: вот, я живу в доме кедровом, а ковчег Божий находится под шатром* (II Цар. 7:2)), хотя в отличие от Освальда ему это не удалось. У Беды, как упоминалось выше, порядок изложения фактов другой: англосаксонский историк начинает свое повествование с битвы при Хэвенфильде, в которой Освальд победил бриттского короля и утвердил свою власть в Нортумбрии.

Беда довольно подробно описывает поведение Освальда непосредственно перед битвой при Хэвенфильде и далее сосредоточивается на чудесах, связанных с крестом, воздвигнутым Освальдом на поле боя. Дрогон же добавляет комментарий, выявляющий духовное значение победы короля, победы христианина над язычником: “только Одному Богу присуще побеждать весьма

многое немногим, и сокрушать хвастающихся силой. Ибо собрав малое войско, король Освальд пошел против него [Кеадваллы], и прежде чем началась битва, словами и верой вооружил своих [людей]. Затем, так как помогла ему Божественная Сила, сокрушены были враги, уже упомянутый вождь был убит, и почти все вместе противники рассеялись”<sup>65</sup>. При этом Дрогон подчеркивает, что это сам диавол, “враг, который недоброжелательно смотрел на такие добродетельные деяния”<sup>66</sup>, подстрекал короля-язычника бриттов на войну против благочестивого правителя (“двинул на него вождя бриттов”<sup>67</sup>). Кроме того, Беда, хотя и видит врага в короле-язычнике Кеадвалле, убившем братьев Освальда<sup>68</sup>, все же признает его по положению равным англосаксонскому правителю, называя его “король бриттов”<sup>69</sup>. Даже если Кеадвалла правит захваченными землями не как “король-победитель”<sup>70</sup>, а как “жестокий правитель”<sup>71</sup>, для Беды он все равно остается человеком, имеющим королевское достоинство, пусть и без добродетелей, необходимых королю. Только когда Кеадвалла побежден Освальдом, он упоминается всего лишь как “вождь”<sup>72</sup>. Дрогон же сразу низводит короля бриттов до уровня “вождя”<sup>73</sup>, что еще больше подчеркивает величие Освальда как короля-христианина.

Сцена воздвижения креста на поле боя необыкновенно важна для Беды. С одной стороны, эта сцена является одним из первых свидетельств почитания Св. Креста у англосаксов, на что указывает, например, ранний вариант поэмы “Видение Креста”, часть которой записана рунами на Рутуэльском Кресте (730–750)<sup>74</sup>. Эта традиция характерна именно для Нортумбрии<sup>75</sup>, где сначала воздвигались, вероятно, деревянные кресты, но они не сохранились, и их сменили каменные резные, самые ранние из которых датируются началом VIII в. С другой стороны, в донорманнской Англии, особенно в северо-восточных областях, почитались св. царица Елена, нашедшая Св. Крест (этому событию посвящена древнеанглийская поэма “Елена”), и св. император Константин, культ которого был связан с Йорком<sup>76</sup>, где Освальд достроил кафедральный собор. Видение Креста св. Константину, ставшее знаменем его победы над врагом, не могло не быть известно англосаксам. Можно предположить, что, воздвигая перед битвой крест, Освальд ориентировался на пример св. Константина, а для Беды он сам, первый нортумбрийский король-христианин, становился вторым Константином.

Дрогон опускает упоминание о личном участии Освальда в воздвижении креста, поскольку, как будет показано ниже, он ориентируется на примеры иных правителей, чем Беда. Как кажется,

фландрский агиограф описывает такие деяния короля, которые важны для всего народа в мирное время. Для Дрогона гораздо более важно не воздвижение креста на поле боя, а строительство храма, причастность правителя к служению Богу в алтаре. Обращение Освальда к воинам перед битвой воспроизводится дословно по “Церковной истории”: “Преклоним все колени, и вместе помолимся Господу Всемогущему, Живому и Истинному, чтобы Он Своим милосердием защитил нас от гордого и свирепого врага; ибо Он знает, что мы начали справедливую войну ради спасения нашего народа”<sup>77</sup>, но читатель помнит о первом деянии короля, т.е. о возведенном и украшенном соборе, и в своем восприятии сам смещает акцент со слов короля о справедливой войне на призыв к общей молитве.

II глава Дрогонова жития практически полностью заимствована из III главы “Церковной истории англов”, где рассказывается о призвании Айдана. Самостоятельным отрывком в этой главе является комментарий Дрогона к эпизоду, когда Освальд переводит проповедь Айдана, обращенную к его “полководцам и служителям”<sup>78</sup>. Беда кратко характеризует происходящее как “прекраснейшее зрелище”<sup>79</sup>. Дрогог же подробно раскрывает его смысл, используя сравнение с библейским царем Давидом: “О славнейший король, которого во всех его деяниях должно хвалить, славить, [которому должно] подражать! Пусть сюда, сюда придет Давид, небесный игрок на кифаре, пусть сюда поспешит славный король! Ибо тот перед Ковчегом Господним ударяет [по струнам] кифары, танцует, не одетый балагурит, в обратном направлении [вокруг алтаря] прохаживается; а другой, из уст епископа слово Господне принимая, народу служит. Их обоих должно сравнить друг с другом, хотя они имеют различные заслуги”<sup>80</sup>. Как видим, весь эпизод перевода Освальдом проповеди христианского учения, обращенной к его придворным, осмысливается Дрогоном в библейских координатах. Благочестивый христианский король уподобляется здесь библейскому царю, поучавшему свой народ чтить и сохранять “законы Божии”. Именно такое восприятие образа Давида характерно для раннесредневековых авторов. Так, и Фрекульф из Лизьё в своей “Хронике” пишет, что “Давид ... обратился ко всей Церкви, которую собрал в Иерусалиме, с тем, чтобы [люди] сохраняли законы Божии совершенным умом и держались учения [Господня]. (...) царь Давид перед всем множеством [людей] удивительно и духовно благословил Господа”<sup>81</sup>. Общий смысл речи Давида к собравшимся, ко “всей Церкви”, аналогичен смыслу пасхальной проповеди Айдана, переведенной Освальдом.

У Дрогона Давид, как представляется, даже несколько проигрывает рядом с Освальдом. Сравнивая двух правителей, Дрогоном пересказывает цитату из II Книги Царств (II Цар. 6:16): *Когда входил ковчег Господень в город Давидов*, жена Давида, Мелхола, увидела своего мужа *subsilentem atque saltantem coram Domino*, т.е. *подпрыгивающего и танцующего перед Господом*. Ковчег несли по улице, об алтаре речи не было, хотя Давид надел *льняной эфод* (II Цар. 6:14), знак священства. Фландрский агиограф несколько меняет поведение Давида, вводя детали, отсутствующие в библейской цитате: тот “балагурит, в обратном направлении [вокруг алтаря] прохаживается”, т.е. нарушает приличия, в исступлении обращаясь к Богу, поскольку балагурство<sup>82</sup> воспринимается как грех, пусть и не самый тяжелый; упоминающиеся же в речи Мелхолы нагота или обнажение (II Цар. 6:20) в таком контексте воспринимаются как “бесстыдные”<sup>83</sup>, а рядом с алтарем и вовсе невозможные. Освальд же, “принимая слово Господне из уст епископа, служил народу”, и его действия гораздо более соответствуют представлениям о благочестивом правителе.

Кроме “Жития св. Освальда” Дрогоном составлено еще две проповеди на праздник этого святого. Во второй Проповеди о св. Освальде фландрский агиограф пошел еще дальше, сравнив Освальда с ветхозаветным царем Мелхиседеком: “он еще подражал течением нравственной жизни тому Мелхиседеку, который внешне управлял страной как могущественный царь и приносил жертву Вышнему Царю за победу Авраама”<sup>84</sup>. Таким образом, привычные библейские метафоры в истории св. Освальда позволяли поместить варварского короля с окраин Европы, с одной стороны, в европейский исторический и политический контекст, а с другой – в христианскую, церковную систему координат и придавали характер высшей законности его власти. Образец, на который ориентируются авторы, как видим, сменялся: если у Беды это, возможно, император Константин, правитель-воин, то у Дрогона это правители-священники – Мелхиседек и Давид. Давид, как и Освальд, был полководцем, объединителем страны, защитником веры, и потому сравнение Освальда с ним позже оказалось важным, в частности, для средневековых гимнографов и нашло отражение в литургических песнопениях.

II глава жития, написанного Дрогоном, заканчивается предложением, которое он дословно переписывает из “Церковной истории англов”. У Беды это предложение (“поднятый на вершину этого царства, тем не менее (что удивительно сказать) по отношению к беднякам и странникам он был всегда смиренен,

ласков и щедр”<sup>85</sup>) предваряет рассказ о милосердии Освальда по отношению к беднякам и о пророчестве Айдана касательно десницы Освальда. И утверждение Беды, и последующий рассказ тесно связаны между собой в “Церковной истории”. В своем тексте Дрогон их разделяет. Утверждение Беды становится у Дрогона просто обобщением характера короля, а история о деснице и соответственно о щедрости и христианском милосердии Освальда вынесена в начало III главы и, таким образом, помещается в композиционный центр всего повествования. Это неудивительно, если вспомнить, что Дрогону нужно было написать житие англосаксонского короля для праздника переноса части его мощей (той самой нетленной десницы) в монастырь св. Виннока<sup>86</sup>.

У Дрогона милосердие Освальда проявляется в том, что он заботится не только о физическом благополучии своих подданных, но и о духовном просвещении других народов Англии. Дрогон добавляет к тексту Беды свой комментарий: “Но Освальд, славнейший король, беспокоился не только о своем народе, желая, чтобы еще и все другие народы, которые находились под управлением других королей, привести к почитанию Одного Истинного Бога и к тесному пути истинной веры, для чего он посылал своих церковных вестников к наиболее дружественно расположенным к нему правителям, побуждая их к свету своей веры”<sup>87</sup>. Беда вовсе не пишет о роли Освальда в просвещении сопредельных народов, он подчеркивает, что миссия епископа Биринга к западным саксам получила благословение папы Гонория: западные саксы “приняли веру Христову, так как им проповедовал слово [Божие] епископ Биринг, прибывший в Британию по совету папы Гонория (...) по велению этого понтифика он был возведен в сан епископа Астерием, епископом Генуэзским”<sup>88</sup>. Однако Дрогон делает вывод, что западные саксы крестились по инициативе Освальда, поскольку он стал крестным отцом своего будущего тестя.

Дрогон включает большую характеристику Освальда как правителя непосредственно перед рассказом о его гибели, и эта характеристика подводит итоги его земной жизни: “Этот же король, замечательный добродетелями и преславный боец Христов, ибо Святой Дух направлял все его деяния, всегда возрастал к лучшему, шел от добродетели к добродетели, чтобы удостоиться подняться к Тому, за кем он следовал: он стремился к Богу богов в Сионе (Пс. 83:8). Затем как делом, так и духом четыре добродетели: рассудительность, справедливость, мужество, воздержность – он высоко ставил и словно бы нечто святое и справедливое, чрез что достигается небо, [чрез что] приходят к Богу, перед собой носил;

затем же держал в памяти, словно дражайшие залогов, пристально их созерцая. Наконец, он был всегда добр, благочестив, кроток по отношению к хорошим людям; а по отношению к нечестивым суров, неприступен и казался словно бы надменным, чтобы, казалось, добрым [людям] была на пользу его доброта, и нечестивым суровость. Справедливость для него была правилом: он ласково говорил и увещал праведных примером, кротких словом, добрых делом; неправедных же устрашал суровым порицанием. Он устроил в особенности свои деяния и свою жизнь так, чтобы и себе, и всем [окружающим] стремиться принести пользу”<sup>89</sup>.

Дрогон вслед за Бедой упоминает о десяти годах правления Освальда, поскольку время правления его брата-вероотступника Эанфрида прибавлялось к правлению благочестивого короля<sup>90</sup>. Поскольку Дрогон ничего не мог найти о жизни Освальда во время его правления, кроме того, что он мог прочесть у Беды, то он переходит к последней битве короля. Сам момент гибели не описывается, как и у Беды, но фландрский агиограф посчитал необходимым объяснить, почему столь праведный и во всех отношениях угодный Богу человек погиб, пробыв у власти столь короткое время: “Яснее ясного понятно, и очевидно известно о нем то, что мы читаем в [книге] Соломона: *Он восхищен, чтобы злора не изменила разума его, или коварство не прельстило души его* (Прем 4:11). Ибо был восхищен юноша, чтобы таковой, [который не достиг] еще и середины жизни, увенчался Богом, который постоянно и отроком, и юношей выказывал Ему служение”<sup>91</sup>. Во Второй Проповеди Дрогон сосредоточивается на внутреннем смысле мученической гибели Освальда, то есть на проповеди христианства в Нортумбрии: “Взрасти виноградник Христов, чтобы впоследствии ты соделался чистым вином Чаши, выжатый точилом в излинии крови”<sup>92</sup>, ибо, по выражению Тертуллиана, “кровь [мучеников] есть семя христиан”<sup>93</sup>.

В “Церковной истории англвов” само упоминание о кончине короля не является самостоятельным эпизодом, а иллюстрирует утверждение Беды о том, что его герой предавался непрестанной молитве, как если бы он был монахом, а не правителем: “Известно всякому и обращено в привычность пословицы, что он даже жизнь свою окончил среди слов молитвы, ибо когда, окруженный вражескими воинами, он уже видел, что ему должно погибнуть, он помолился о душах своего войска. Отсюда и говорят в пословице: *Боже, помилуй души, сказал Освальд, падая на землю*”<sup>94</sup>. О смерти Освальда лаконично говорится и в других местах III книги: “король Освальд был убит”<sup>95</sup>, “убит, когда соверши-

лась тяжелая битва”<sup>96</sup>, “был убит язычниками”<sup>97</sup>, “его тело упало на землю”<sup>98</sup>, “о том месте, где была пролита кровь короля Освальда”<sup>99</sup>. Важным оказывается и тот факт, что место, где погиб Освальд, “место его смерти”<sup>100</sup>, поросло особенной зеленой травой: “пространство одного места более зеленое и красивое, чем остальное [пространство] поля”<sup>101</sup>. Эти детали разбросаны по всему повествованию о святом. Тем не менее единого описания этого важнейшего элемента биографии короля Беда не создает.

Первым эту лакуну восполняет Дрогон, но не в житии, где такой эпизод был бы необходим и естественен в соответствии с требованиями жанра, а в уже упоминавшейся второй Проповеди, также посвященной св. Освальду. Фландрский агиограф настолько остро осознавал важность описания геройской гибели святого, что создал прозиметр, т.е. запечатлел это событие и в прозе, и в стихах. Четыре строки леонин облегчают запоминание значимого эпизода при помощи не только ритма, но и рифмы. Когда “тяжкая битва начинается”<sup>102</sup> и “христиане в жестокой сече на землю повергаются”<sup>103</sup>, “посреди разгрома своего войска славный король твердо пребывал в благочестии, глядел на падающих вокруг, молился, скорбел, однако надеялся”<sup>104</sup>. Основная изобразительная нагрузка в тексте ложится на стихотворное описание битвы:

Меч, как зарница, сверкает, Освальд Богу мольбы изливает,  
Воин, стремительный в битвах, К Небесам устремленный  
в молитвах,

Рубит врагов неустанно, Повторяя притом непрестанно:  
“Царь мой, Иисусе Преславный, Христианские души помилуй”<sup>105</sup>.

Согласно Дрогону, Освальд “пал среди своих [воинов], пронзенный копьями противников (<...> борясь за отечество, сражаясь за христианскую веру”<sup>106</sup>. Из текстов, созданных Дрогоном о короле Освальде, ясно, что фландрский агиограф, с одной стороны, подчинялся правилам составления житий, с другой – при создании образа святого правителя, как и Беда, руководствовался скорее политической идеей, чем религиозной, но эта идея выражается на уровне не композиции текста, а отбора лексических и риторических средств. Меняется и образ идеального правителя: если для Беды идеалом главы государства был король-воин, то Дрогон, обращаясь к библейской древности, видит Освальда королем и одновременно священником.

В Англии после завоевания ее норманнами великого англосаксонского короля не забыли. Первым, кто написал о нем, был Генри, архидиакон Хантингдонский (ок.1088–1156/64), составив-

ший “Историю англоv” (1123/30–1154). Труд Генри имеет во многом систематизаторский, обобщающий характер, поэтому автор стремится к краткости и останавливается на наиболее важных событиях из прошлого своей страны.

Историю короля Освальда Генри, как и Беда, начинает с его первой битвы и часто цитирует текст своего англосаксонского предшественника (“после убийства брата Энфрида, неожиданно перейдя в наступление с малым войском”<sup>107</sup>), но сцена воздвижения креста, как и у Дрогона, изменена: исчезло упоминание о воинах, которые у Беды засыпали яму землей (“пока он не был укреплен прахом земным, принесенным воинами”<sup>108</sup>), они, как некие абстрактные “все”<sup>109</sup>, появляются только в обращении Освальда к дружине, которое осталось почти без изменений<sup>110</sup>. Все внимание и историка, и читателя сосредоточено на фигуре короля: “он водрузил знак Святого Креста своими руками, поставив в яму, укрепил его землей”<sup>111</sup>. Король Освальд становится в центр повествования, подобно фигуре святого на иконе. Генри первым строит свое повествование по принципу свитка, что позже будет использовать и другой историк, обратившийся к образу святого короля, – Реджинальд Даремский. Дословно повторяя описание сцены, когда Освальд воздвигает крест перед битвой, в IX книге “Истории англоv”<sup>112</sup>, Генри вновь сообщает те сведения, которые нужно запомнить, чтобы выделить эту битву из ряда других сражений год (“в первый год своего правления”<sup>113</sup>) и имя противника (“против могущественнейшего короля Кедваллы”<sup>114</sup>).

Описывая первую битву Освальда, в которой он отомстил за гибель братьев, Генри составляет центон, извлекая из текста Беды цитаты, которые можно соединить в связное повествование. Однако акценты в полученном тексте естественным образом смещаются. Если заимствованные у Беды отрезки текста изначально указывали на то, что победа была столь же велика, сколь и вера короля и его воинов (“по заслугам его веры, одержали победу”<sup>115</sup>), то, по-новому соединенные у Генри, они подчеркивают величину войска Кедваллы (“[многочисленные] войска”<sup>116</sup>) и его репутацию (“которым, как хвастался Кедвалла, ничто не могло сопротивляться”<sup>117</sup>). Соответственно, уточняется и характеристика исхода сражения. Вслед за Бедой Генри сообщает, где именно была одержана победа (“у Денисесбурна, то есть ручей Дениса”<sup>118</sup>), но вместо глагольной формы “уничтожен”<sup>119</sup>, которое употребляет Беда, использует более красочное и описательное “изрубили”<sup>120</sup>. После Беды Генри оказывается единственным историком, который вводит в свой текст и свидетельства устной народной тра-

диции, связанной с почитанием Освальда. Описание его первой битвы завершается латинским переводом цитаты из англосаксонской песни, не дошедшей до нашего времени, которую по аналогии с историческими песнями “Битва при Мэлдоне” и “Битва при Брунанбурге” можно было бы назвать “Битва при Денисесбурне”: “Трупы [людей] Кеддваллы перекрыли течение [ручья] Дениса”<sup>121</sup>.

Как и Беда, Генри отмечает участие Освальда в проповеди христианства. Труды короля как переводчика при епископе Айда не упоминаются дважды, причем в первый раз (III книга “Истории англов” Генри) автор дословно цитирует англосаксонского историка<sup>122</sup>. Однако далее, в IX книге, состоящей из рассказов о святых англосаксонского времени, снова происходит смещение акцентов, подобное тому, что находим ранее у Дрогона: “святой предстоятель и святой король, оба превосходные проповедники”<sup>123</sup>, трудятся на равных, и таким образом хотя бы в мирное время король воспринимается как священник.

Описывая гибель Освальда, Генри вновь создает центон из текста Беды, причем сам факт смерти упоминается трижды – во II, III и IX книгах “Истории англов”. Новым здесь вновь оказывается обращение историка к народной поэтической традиции. Генри приводит цитату из утерянной песни, которую можно было бы назвать “Битва при Масефельде”: “Поле Масефельд белело костями святых”<sup>124</sup>. Как кажется, существовало несколько не дошедших до нас исторических песен, связанных с именем короля Освальда и с историей Нортумбрии, поскольку Генри цитирует еще одну историческую песню с возможным названием “Битва при Винвэде”: “У реки Винвед отомщено было убийство Анны, / Убийство королей Сигберта и Эгрика, / Убийство королей Освальда и Эдвина”<sup>125</sup>. У Беды мотив мести врагам – Освальда за братьев, Кенвалха за Освальда – снимается, естественным завершением истории Освальда становится его прославление в лике святых. Для Генри, напротив, с мезью врагу связано восстановление справедливости на земле и продолжение истории Нортумбрии. В отличие от своих предшественников Генри создает не церковную, а светскую историю, что отражено и в названии его труда – *Historia anglorum*, и его герой, хотя автор и называет его единственным святым в ряду англосаксонских королей, изображен в первую очередь как светский правитель. Чудеса, происходившие по молитвам к нему или у его мощей, отходят на задний план.

В конце XII в. Реджинальд Даремский (ум. 1190 г.) также хотел написать о своем знаменитом соотечественнике. Согласно

А. Томасу, издавшему текст жития<sup>126</sup> в 1857 г., Реджинальд дословно заимствовал у Беды все, что тот знал о прославленном нортумбрийском короле, и прибавил свои разыскания. Повествование Реджинальда получило свое название, вероятно, от издателя: “Житие/жизнеописание св.Освальда Короля и Мученика”<sup>127</sup>. Хотя слово *vita* можно перевести двояко, по характеру своему сочинение Реджинальда скорее историческое (“жизнеописание”), чем агиографическое (“житие”). Оно состоит из трех книг, из которых только первая повествует о жизни и гибели святого короля. Вторая книга посвящена мощам, их описанию, богословскому объяснению их существования и чудотворности. Третья книга по решению издателя не опубликована, поскольку она вся (или практически вся) заимствована из “Церковной истории” Беды.

Первая книга, в которой собственно и рассказывается об Освальде, имеет такое же сложное строение, как и упоминавшаяся выше “История англов” Генри Хантингдонского: повествование в ней идет кругами, как бы в свитке, причем информация повторяется через какое-то время, несколько видоизменяясь. Каждый раз, когда вновь вводится какой-то факт, читатель смотрит на него с иной стороны. Начало I книги (I–VIII главы) посвящено роду, семье, близким Освальда; в V главе первый раз упоминается звание Айдана. В IX–XI главах изложение жизни Освальда идет последовательно, далее упоминания о нем разрозненны, речь идет о его родственниках, правивших Нортумбрией и своими королевствами, и снова к его правлению автор возвращается в XXXV–XL и XLII главах. Последние главы I книги рассказывают об обретенной мощей Освальда его братом Освиу.

Книга первая включает в себя как текст Беды, так и самостоятельный текст Реджинальда. Самостоятельный авторский текст добавляет важные черты к образу Освальда, показывающие, как к концу XII в. изменилось представление о короле, жившем почти за пять столетий до написания новой *vita*.

Во II главе так говорится о переходе власти к Освальду: “Когда каковой [Эанфрид] был через год убит, святой Освальд, среди сыновей рожденный вторым, наследовал ему, но подчинил себе государственной властью не только жителей Берниции или Деиры, но еще и пиктов и скоттов, и Деиру и Берницию скрепил в единый союз [в качестве] государства”<sup>128</sup>. Описывая деятельность Освальда как переводчика проповеди Айдана, Реджинальд следует, вероятно, уже сложившейся традиции, начало которой на английской почве положил Генри Хантингдонский; получается, что и Освальд знал несколько языков, на которые переводил пропо-

ведь, и делал он это не “часто”, а много дней подряд, т.е. фактически трудился наравне с епископом: “Каковыми государствами он правил во все дни своей [жизни], и когда невежественные народы повсюду были подчинены [его власти], а Айдан проповедовал слово Божие, он много дней был переводчиком на языки, которые прежде выучил”<sup>129</sup>.

Также изменяется и эпизод с крещением Кюнегисла (*Cynigislo*)<sup>130</sup>: “У какого Кинегульса (*Kinegulsus*) было три брата, которые были королями западных саксов; и дочь брата своего, а именно, короля Кюнегульса (*Kynegulsi*)<sup>131</sup>, отдали [в жены] королю Освальду по причине знатности его рода. Но славный король Освальд не желал принять [в жены] дочь неверующего богача, хотя бы и знатного короля, если прежде он не сможет по Божию устройению и собственному усердному увещанию исторгнуть с Божией поддержкой из-под власти дьявола отца той, которую он возьмет [в жены]. Посему отец девушки, уступив увещаниям блаженного Освальда и слову проповедания святого Бириня, этим же Биринем был крещен в присутствии короля Освальда, и, выходя из воды Крещения, был принят [от купели] самим Освальдом”<sup>132</sup>. У Беда описание этого события имеет характер счастливой случайности: “⟨...⟩ случилось так, что в то время святейший и победоноснейший король нортумбров находился [в области западных саксов]”<sup>133</sup>, а вовсе не последовательного поведения короля христианина.

Мирную жизнь во времена правления Освальда Беда описал не слишком подробно, хотя и отметил, что король был чрезвычайно милостив к беднякам. Единственным эпизодом, подтверждающим мысли Беда о милосердии короля, является сцена на пасхальном пиру, когда Освальд подает милостыню, а Айдан благословляет его щедрую десницу. Реджинальд разворачивает фразу Беда в картину: “по причине заслуг его [Освальда] преславной святости Божие милосердие более изобильно расширило пределы самого государства... Бедность в его дни в пределах англов была почти неизвестна, потому что земля его была весьма богата, бесчисленно изобиловала многими тысячами плодов, [выращенных] земледельцами. Он еще сам явно не переносил, чтобы какой-либо из верующих был беден, ибо весьма обильно заботился утолить голод бедняков, которых знал, или богатейшими поместьями, или изобильнейшими дарами”<sup>134</sup>.

Реджинальд все время ищет сверхъестественные мотивации для мученичества Освальда. В главу о его правлении в мирное время (гл. X) он вставляет эпизод, который отсутствовал у Беда,

конструируя его при помощи набора распространенных в агиографии топосов. Он ссылается на некое неизвестное сообщение: “Это мы перенесли сюда из старейшего англского [источника] так, как изложил переводчик, и сделали так, чтобы латинским слушателям впредь оно было более известно и ясно”<sup>135</sup>. Согласно этому безымянному повествователю, во времена Освальда в Нортумбрии распространилась чума, и народ очень страдал от нее. Тогда Освальд в молитве обратился к Господу с тем, чтобы его народ не был в ответе за его, короля, грехи, а чтобы он сам искупил их в страдании. При этом обращение Освальда к Богу практически дословно взято из Ветхого Завета, побуждая читателя, знавшего текст Библии наизусть, увидеть скрытое сравнение Освальда с библейским Царем Давидом: “Это я согрешил, я нечестиво поступил, а эти вот, которые овцы, чего заслужили? Пусть на меня, Господи, и на дом мой обратится меч Твоего наказания, если же мной или моими [близкими] это нечестие совершается”<sup>136</sup>. Когда короля уже напутствовали на смерть и причастили, ему явились ангелы, и трое ангелов сошло к нему, утешая его. Они сказали: “Освальд ... король Божий весьма избранный, больше уже не страшись ужаса смерти; ибо будешь причислен [к нам] на Небе [как] наш товарищ и брат, и, достигнув предела жизни, должен будешь быть приписан к нашему сообществу <...> И хотя Господь назначил тебе кончить жизнь мученически, с этого времени Он послал нас оберегать тебя, как живущего, так и умирающего”<sup>137</sup>. Ангелы объявили Освальду день и час его гибели и сказали, что они будут с ним рядом в этот час. Это видение имело огромное значение в жизни Освальда, ибо с тех пор он “сделался еще более безукоризненным по отношению к Богу и людям, и с радостью ожидал исхода своей жизни”<sup>138</sup>. Реджинальд отмечает и другое изменение в поведении Освальда: “И все пустые дела прежней жизни он превзошел благочестием духа, позаботился постоянно и ежедневно искупать и милостыней и слезами прежде сделанные небрежения”<sup>139</sup>. Таким образом, согласно Реджинальду, гибель в бою с королем-язычником относится не к области политики или военного дела, это не несчастный случай на войне, не осознанный выбор смерти за веру, к которому король готовился всю жизнь и который он принял с радостью, а поступок, предрешенный свыше. Элемент предопределенности, предрешенности подвига Освальда, появляющийся в повествовании Реджинальда, исключает возможность личного выбора между добром и злом, между возможностью отступить и выжить или решимостью идти

на смерть по собственной воле, и это изменение акцентов делает образ короля безжизненным и плоским.

Реджинальд описывает местоположение Масерфельда, где король погиб. О самом месте гибели он пишет: “Поле ⟨...⟩, на котором погиб славный мученик. ⟨...⟩”<sup>140</sup>, “Само ⟨...⟩ поле, которое святого короля святейшей кровью удостоилось освятиться.. ⟨...⟩”<sup>141</sup>. Историк упоминает о божественной причине бесстрашия св.Освальда, при этом личное отношение Освальда к происходящему, которое прочитывается в тексте Беды, исчезает, героизм выбора обесценивается: “он знал, что за страдание его смерти ему будет дано блаженство вечной жизни, насколько ему обещал в видении ангел, и что за временную муку ему будет подарен венец непреходящей славы на Небесах. Потому он более отважно вышел на боевое ристалище, ибо он постиг, что по Господню милосердию он будет удостоен венца мученичества”<sup>142</sup>. В Третьей книге, в основу которой положен текст “Церковной истории”, есть глава, которая называется: “Как среди слов молитвы он окончил свою жизнь и помолился о душах своих воинов”<sup>143</sup>. У Беды гибель Освальда описывается в двух предложениях в качестве объяснения пословицы, в которую превратились предсмертные слова Освальда. Можно только предполагать, как Реджинальд представил себе гибель Освальда и насколько он был самостоятелен в своем повествовании, поскольку III книга не была опубликована.

Реджинальд еще раз возвращается к рассказу о правлении Освальда в XXXV главе, но на этот раз показывает его как правителя и военачальника: “[В каком году], когда брат был убит Кеадваллой, избранием и суждением как знати, так и епископов, святой Освальд избирается королем и вместо умершего брата назначается на правление”<sup>144</sup>.

В этой части повествования также есть чудо, связанное с битвой, а именно: с первой битвой Освальда по восшествии на престол. Как и в рассказе о явлении ангелов, Реджинальд ссылается на некоего безымянного свидетеля, одного из тех, при ком король рассказал о своем видении: “Это повествование, без сомнения, изложил тот, кто утверждал, что слышал об этом видении из уст самого короля Освальда”<sup>145</sup>. Святой Колумба, основатель и покровитель монастыря Йона, где Освальд жил в изгнании и принял христианство<sup>146</sup>, явился молодому королю, обещал ему победу над Кеадваллой и указал время, когда тот должен идти на войну, чтобы одержать победу<sup>147</sup>. Таким образом, согласно Реджинальду, любое действие Освальда предопределено свыше. Из чтения “Церковной истории англов” можно предположить, что Освальд

мстил за братьев, убитых “нечестивой рукой”<sup>148</sup> Кeadваллы. Беда подробно рассказывает о коварстве короля бриттов, особенно по отношению к Эанфриду, который был убит во время заключения договора о мире. Реджинальд переводит решение Освальда выступить против Кeadваллы из плана политики, возможно, продиктованной языческим обычаем мести за кровных родственников, в план духовный: это противостояние язычника и христианина, заканчивающееся естественной победой христианского короля.

Создавая образ святого короля, Реджинальд, как и Дрогог, на первый план выводит мудрость и благочестие Освальда и только потом говорит о его воинских дарованиях. Однако Реджинальд идет дальше Дрогога, постоянно вводя в повествование план сверхъестественного и убирая все, что может напомнить об Освальде как о земном человеке. Тем самым он низводит то немногое, что оставалось от незаурядной, яркой личности в тексте “Церковной истории англос”, до уровня упрощенной схемы.

Кроме агиографических и исторических произведений, описывающих жизнь и подвиг Освальда, существует еще одна группа текстов, посвященная прославленному королю. На праздничных службах в честь Освальда необходимо было исполнять песнопения, восхваляющие святого. Самое раннее из дошедших песнопений *Sollemni carmine...* (“Торжественной песнью...”)<sup>149</sup> впервые встречается в манускрипте XI в. из монастыря Санкт-Галлен, причем оно не теряло своей популярности на протяжении всего Средневековья. Самая поздняя его запись датируется 1507 г. Многие песнопения происходят из Германии, например, секвенция *Rex Oswaldus ab Anglorum Regno...* (“Король Освальд из королевства Англос...”)<sup>150</sup> было написано в XII в. в Пассау (Бавария), но в XIII–XIV вв. встречается в английских манускриптах, в частности, в созданном в Оксфорде. Гимн *Festum sacrati martyris...* (“Праздник священного мученика...”)<sup>151</sup> был написан в XIII в. в монастыре Вайнгартен (Баден-Вюртемберг), а пели его и в Фульде, и в Констанце на Боденском озере, и в других местах Германии вплоть до 1553 г. Как кажется, единственным текстом, созданным в Англии, в монастыре Витби, является гимн *Regis Oswaldi inclita...* (“Короля Освальда славные [деяния]...”), датирующийся XIV в. В отличие от прозаических произведений, которые, вероятно, читали немногие, литургическая поэзия писалась более простым языком и была доступна большему количеству людей. Тексты должны были отличаться, с одной стороны, лаконичностью и яркостью, с другой – сохранять все самое важное из истории святого. Запоминанию помогали ритм и позже рифма.

Пример, приведенный выше, а именно, стихотворное описание последней битвы Освальда, вставленное Дрогоном в прозаическую проповедь, наглядно демонстрирует пользу поэзии в изложении значимой информации. Факты для сочинения песнопений в честь святого короля можно было почерпнуть и в “Церковной истории” Беда, и в других прозаических текстах. Практически все ключевые эпизоды, прямо связанные с именем Освальда, более или менее подробно пересказываются в произведениях литургической поэзии.

Одним из эпизодов жития, к которому наиболее часто обращались гимнографы, было чудо о нетленной деснице Освальда. Известно, что правая рука Освальда сохранялась в особом реликварии. По молитвам у этой святыни происходили чудеса. Объяснение этому находим в прозаических произведениях, посвященных Освальду. Беда рассказывает, что однажды на пасхальном пиру, где присутствовал епископ Айдан, королю сказали, что на улице сидит множество нищих, ожидающих милостыни от короля. Освальд немедленно приказал взять серебряное блюдо с едой, само блюдо разбить на кусочки и раздать беднякам и еду, и кусочки блюда. Епископ взял короля за руку и сказал: “Пусть никогда не будет забыта эта десница”<sup>152</sup>. Беда употребляет многозначный глагол *inveteresco* (“стариться”, но и “приходить в забвение”). Гимнографы заменяют этот глагол глаголом *marcesco* (“увядать”) или словосочетанием *laedo carie* (“портить гниением”), которые являются уточнением к глаголу *inveteresco*: (“Никогда не истлевающая десница”<sup>153</sup>, “рука {...} не истлеет в вечности”<sup>154</sup>, “рука ... / Никогда не истлела”<sup>155</sup>; “рука... / Никогда не подвержена тлению”<sup>156</sup>). Говоря о выборе глаголов, нужно отметить, что оба они очень близки по значению, но, возможно, разница в том, что *inveteresco* может подразумевать не только забвение, но и, наоборот, ситуацию, когда нечто становится привычным, входит в традицию и тем самым сохраняется. Глагол *marcesco* такой положительной коннотации не имеет и более подходит для выражения идеи тления или уничтожения. Так, в секвенции XII в. из Санкт-Галлена *Potens virtutum...* (“Могучий добродетелями...”) говорится: “Бедняков нужду / облегчая щедро, / Никогда не истлевающая (*nunquam marcens*) десница / свидетельствует, ибо живет вечно”<sup>157</sup>. Тот же глагол *marcesco* употреблен гимнографом из Пассау: “По этой причине рука столь щедрая / Никогда не истлела (*marcuit*), эти достойные / Столь великой щедрости знаки / Остаются в вечности” (*Rex Oswaldus ab Anglorum / Regno...* – “Король Освальд из королевства / Англоv...”<sup>158</sup>, XII в.).

В литургических песнопениях сохранены и другие детали изложенного Бедой эпизода: упоминание о щедрости короля, о его деснице, о бедняках, которым была подана милостыня (“рука полноводная / Для бедняков и щедрая”<sup>159</sup>; “Щедрая и благосклонная рука / Щедрости сохраняет знаки”<sup>160</sup>; “Бедняков десница”<sup>161</sup>).

Еще одним эпизодом, оформившимся в песнопениях, является момент гибели Освальда. Как уже говорилось выше, в тексте Беды нет описания кончины короля, которое могло бы стать образцом для гимнографов. Дрогоном первым создан рассказ о последней битве Освальда. Тем не менее в отличие от произведений Дрогона “Церковная история” была известна повсеместно в Европе, и именно в ней можно было найти необходимый материал. Безымянный гимнограф описывает смерть святого короля следующим образом: “Пал на землю, / Алой кровью / Нива обогрывается”<sup>162</sup>. Здесь нашли свое место и факт смерти в бою, и падение погибшего на землю, и упоминание пролитой крови, и даже главная отличительная черта места, где погиб Освальд: “места, поросшие травой”<sup>163</sup> (у Беды: “пространство одного места более зеленое и красивое, чем прочее [пространство] поля”<sup>164</sup>). В упоминавшейся выше Второй Проповеди Дрогона место гибели Освальда не описывается, поэтому можно предположить, что источником этого поэтического описания была “Церковная история англов”.

Столь же важным эпизодом, который был отражен в “Церковной истории” в виде связного повествования, является воздвижение креста на поле боя: «большим почитанием пользуется то место, где, собираясь идти в этот бой, Освальд воздвиг знак Святого Креста, и, преклонив колени, молил Бога, чтобы в столь тяжелом положении дел своим почитателям способствовал небесной помощью. Наконец, рассказывают, что, когда упомянутый труд [воздвижения] Креста был совершен, и была приготовлена яма, в которой его должно было установить, он, горя верой, схватил его и поставил в яму и, воздвигнув Крест, держал его двумя руками, пока он не был укреплен прахом земным, принесенным воинами; и, сделав это, возвысив к небу голос, громко объявил всему войску: “Преклоним все колени и Богу Всемогущему, Живому и Истинному сообща помолимся, чтобы нас от гордого и жестокого врага Своим милосердием Он защитил; ибо Он знает, ибо мы предприняли справедливую войну ради блага нашего народа”. Все сделали, как он приказал, и так, когда начало рассветать, пошли на врага и по заслугам их веры им была дарована победа»<sup>165</sup>.

Гимнографы сохранили наиболее важное в своих текстах. В одном из песнопений – *Regis Oswaldi inclita* (“Короля Освальда славные [деяния]...”) (Витби, XIV в.) – излагаются все основные вехи сюжета: нападение врагов (“Устремилось на него войско несчастное, / потрясая враждебными дротиками”<sup>166</sup>), воздвижение креста и победа (“Освальд хоругвь Креста / поднимает / И этим знаменем побеждает”<sup>167</sup>). Эти строки являются развернутым доказательством положения: “Духом пылал / Правитель-христианин, / Крестом побеждая воинственное”<sup>168</sup>. В другом песнопении внимание гимнографа сосредоточено на обращении короля к своим воинам, и это единственное упоминание о начале последней битвы Освальда: “Под хоругвью Святого Креста / Преклонив колени, Ты, своих увещая, / Врагов Христа побеждаешь”<sup>169</sup> (*De s. Oswaldo*, Германия, монастырь *s. Oswaldi Zwölfmargreitensis*, 1430 г.).

В тексте “Церковной истории” рассказ о воздвижении креста на поле боя сопровождается сообщением о чудесах, происходящих от его кусочков: “Ибо и до сего дня многие имеют обыкновение отрезать щепки от этого самого Древа Святого Креста; когда клали их в воду, и этой водой поили или обрызгивали больных людей или скот, им тотчас же возвращалось здоровье”<sup>170</sup>. Эти чудеса многочисленны и хорошо известны, так что следующий отрывок в песнопении может обобщать их все: “Крест, освященный верой Короля, / многих от гибели различной исцеляет”<sup>171</sup>, а иногда оказывается, что Освальдов крест достаточно просто упомянуть: “Чудесная сила....Креста”<sup>172</sup>.

В литургических песнопениях отмечается, что Освальд всеми силами поддерживал и помогал распространению христианства в своей стране. Беда записал предание о том, что король иногда выступал в качестве переводчика во время проповеди Айдана: “Ибо часто случалось прекраснейшее зрелище, что, когда предстоятель, который не знал в совершенстве языка Англов, проповедовал Евангелие, сам король своим вождям и служителям бывал переводчиком Небесного Слова”<sup>173</sup>. Так, в одном песнопении внимание слушателя обращается на причину такого необыкновенного поведения короля: “Переводчик воинам / И военачальникам, / Чтобы языка учения / Никто не был незнающим”<sup>174</sup>. В другом подчеркивается качество перевода и понимание догматов самим Освальдом: “Проповедует святой наставник, / Король-переводчик / Сообщал ясно догматы”<sup>175</sup>.

Происхождение и ученость Освальда, рассказ о которых обычно помещается в начало агиографических произведений, также отмечаются и в литургической поэзии. В отличие от текста

Беды и в соответствии с агиографической традицией эти сведения располагаются в первых строфах песнопений. Так, например, в одной из секвенций после традиционного зачина идут строфы, посвященные родине Освальда: “Знатного потомка, / тебя, от королевского произошедшего рода, / Блаженная Британия произвела на свет. / Счастливая, ясно, столь благородным потомком / столь великого короля и мученика, / столь великого залога хранительница, питательница, родительница”<sup>176</sup>. У Беды образование Освальда упоминается мельком, поскольку оно не важно для той цели, которую преследует историк. Однако в литургической поэзии цель иная – рассказать о святом, а не просто о правителе, поэтому пребывание Освальда “у скоттов или пиктов”<sup>177</sup> упоминается сразу после строк о его благородном происхождении: “Ликуй, восхваляй, / Рукоплещи, Скотия, воспитательница королевская. / Верой напитывается / Священной этот отрок; / дает подняться наставник / По пути Неба блистающему, / Который показывает собой [своим примером] / Освальду, борцу Божию”<sup>178</sup>. В другой секвенции происхождение и образование Освальда также стоят рядом: “Благородная кровь англов / Произвела на свет того, кого скоттов / Просветили научные занятия”<sup>179</sup>.

Отражена в песнопениях и посмертная слава Освальда, то есть чудеса, происходившие от его мощей и от связанных с ним святынь. Так, Беда отмечает, что сама земля, которая впитала в себя кровь мученика, стала чудотворной. В одной из секвенций говорится, что “прах и святые места, причастные к битве”<sup>180</sup> подают исцеления. Более определенно говорится в другой секвенции, где перечисляются чудеса, изложенные в IX–XI главах “Церковной истории”: “Земля, на которой он умер, исцеляет людей, вместе и скот, и прогоняет пожары. Земля также, окропленная водой от омовения святого, изгоняет нечистых духов и дает здоровье”<sup>181</sup>.

Интересно, что в литургической поэзии судьба останков Освальда после его последней битвы изложена подробно с упоминанием тех, кто отбил их у врага и предал достойному погребению, хотя ни о каких чудесах от них не говорится. Беда пишет: “Далее, отрубив от тела голову и руки вместе с кистями рук, король, который убил [Освальда], приказал, чтобы они были повешены на шестах. Где спустя год, придя с войском, наследник его королевства Освиу унес их, и голову на кладбище Линдисфарнской церкви, а руки вместе с кистями рук похоронил в королевском городе”<sup>182</sup>. В секвенции, датирующейся 1430 г. и происходящей из немецкого монастыря *s. Oswaldi Zwölfmargreitensis*, упоминаются все этапы этой истории: ритуальное расчленение тела святого и принесение

его язычником Пендой в жертву Водену / Одиуну<sup>183</sup> (“Глава с руками, с обеими кистями рук делается зрелищем, подвешенная на шестах”<sup>184</sup>), чудо их нетления (“Но происходит чудо От этих нетленных [мощей]”<sup>185</sup>) и, наконец, их погребение (“Освине уносит, Острида хоронит; так глава там, рука в ином месте, в королевском граде”<sup>186</sup>).

При том, что детали, связанные с личностью Освальда и взятые либо из “Церковной истории” Беды либо из житий, придают литургической поэзии, посвященной этому святому, оттенок достоверности и биографичности, секвенции и гимны упоминают и о качествах, свойственных всем христианским правителям, заставляя слушателя вспомнить общую идею, которой подчинено изложение фактов у Беды. Освальда как правителя отличают “сила и благочестие, и справедливость”<sup>187</sup>, он “могущественный добродетелями”<sup>188</sup>, “благочестивейший из королей”<sup>189</sup>, “славное украшение-самоцвет королей”<sup>190</sup>, “Властитель и отец отечества, / Любовь, краса и венец”<sup>191</sup>. О его правлении говорится: “Надлежащим образом / Он управлял отечеством / посредством венца добродетелей”<sup>192</sup>. Успехи Освальда в управлении государством объясняются его благочестием и верой: “Он управляет вершиной государства, / Когда повинуется увещаниям / доброй веры предостоятеля, / Удивительного Айдана”<sup>193</sup>. Как уже говорилось выше, Освальд уподобляется царю Давиду, и его образ выстраивается с учетом того, что известно о знаменитом ветхозаветном правителе: и тем, что он младший из братьев (“меньший”<sup>194</sup>), и тем, что он подобен древнему царю силами, добродетелями и деяниями (“Вот, второй Давид силами / И совершенно равен добродетелями, / Врагов Церкви поражая, / Держит пальму победы”<sup>195</sup>, “За слугами / Давиду равен ты, / Красному и отважному”<sup>196</sup>).

Итак, на протяжении долгого периода после смерти Освальда интерес к нему как к правителю и святому не ослабевал. Латинская проза, как более элитарная часть литературы, рассчитанная на людей с высоким уровнем образования и привычкой к чтению, сохранила обусловленные мировоззренческими переменами и разнообразием литературных жанров изменения точек зрения на личность этого незаурядного человека – от восприятия, настолько приближенного к реальности, насколько об этом можно говорить в случае раннесредневековой “исторической” литературы, до возможно максимальной схематизации образа, свойственной агиографии. Для литургической поэзии, как кажется, эти сдвиги в мировоззрении были маловажны. Ее цель состояла в том, чтобы средний христианин, монах или мирянин, знал и помнил главные

факты из жизни Освальда, чтобы у верующих сформировалось определенное представление о своем святом защитнике, к которому они могли обращаться в трудные минуты своей жизни. Иначе изменение трактовки образа святого могло привести к разладу в умах, к ненужным сомнениям. Святому королю Освальду повезло: как бы ни рассматривали ученые богословы его личность и деяния в своих сочинениях, для рядовых христиан XI–XVI вв. – как в Англии, так и в континентальной Европе – он остался таким, каким его запечатлел Беда в “Церковной Истории Англов”: щедрым, милостивым, благочестивым, мудрым, бесстрашным, иными словами, идеальным королем.

### СОКРАЩЕНИЯ

- АН – *Analecta hymnica Medii Aevi*. Frankfurt a.M.: Minerva. – repr. 1961.  
 AA SS – *Acta Sanctorum Augusti*. Antwerpiae, 1733–43. Antwerpiae, 1735. Bd. II.  
 PL – Migne, J.-P. *Patrologiae Latinae Cursus Completus (PL)*. – On CD-Rom. – Chadwick-Healy, 1993–1995.

<sup>1</sup> “Церковная История англов” была одной из пяти книг, переведенных по приказу короля Альфреда Великого на англосаксонский язык (последнее изд.: *The Old English Version of Bede’s Historia Ecclesiastica* / Ed. Sh.M. Rowley. Cambridge, 2011). Повествование Беды стало источником для “Жития св. Освальда”, составленного на англосаксонском языке Эльфриком (ок. 955–1020/1025), известным богословом и церковным писателем, оставившим после себя сочинения как на латыни, так и на англосаксонском языке. Изд. англосаксонских текстов см.: *Lives of Three English saints* / Ed. G.I. Needham. Exeter, 1979. Эти же тексты были изданы с параллельным рус. пер.: *Омельницкий М. Жития трех английских святых*. М., 1997.

<sup>2</sup> *Bede’s Ecclesiastical History of the English People* / Ed. B. Colgrave, R.A.B. Mynors. Oxford, 1969. P. 254: *Translato ... ad caelestia regna Osualdo, suscepit regni terrestri sedem pro eo frater eius Osuii*.

<sup>3</sup> *Progymnasmata: Greek Textbooks of Prose Composition and Rhetoric* / Transl., introd., notes G.A. Kennedy. Atlanta, 2003. P. 75.

<sup>4</sup> *Ad Herennium: M. Tullii Ciceronis opera*. N.Y., 1831. Vol. 1. L. I, III, 5. P. 2.

<sup>5</sup> *Автоний*. Предуготовление к красноречию. М., 1805. С. 274.

<sup>6</sup> *Progymnasmata*. P. 75.

<sup>7</sup> *Ibid.* P. 28.

<sup>8</sup> *Ibid.* P. 28.

<sup>9</sup> *Ibid.* P. 28.

<sup>10</sup> *Ibid.* P. 79.

<sup>11</sup> *Ibid.* P. 50.

<sup>12</sup> *Curtius E.R. European Literature and the Latin Middle Ages* / Transl. W.R. Trask. Princeton, 1973. P. 156.

<sup>13</sup> *Ibid.* P. 156.

- <sup>14</sup> Bede's Ecclesiastical History ... P. 214: *cunctis placuit regum tempora computantibus.*
- <sup>15</sup> Ibid. P. 214: *Osualdi viri Deo dilecti.*
- <sup>16</sup> Ibid. P. 214: *cum parvo exercitu, sed fide Christi munito.*
- <sup>17</sup> Ibid. P. 218: *Osuald, mox ubi regnum suscepit, desiderans totam cui praeesse coepit gentem fidei Christianae gratia imbui.*
- <sup>18</sup> Ibid. P. 228: *austerioris animi vir.*
- <sup>19</sup> Ibid. P. 228: *nec libenter a populo audiretur.*
- <sup>20</sup> Ibid. P. 228: *homines indomabiles et durae ac barbarae mentis.*
- <sup>21</sup> Ibid. P. 218: *summae mansuetudinis, et pietatis ac moderaminis vir.*
- <sup>22</sup> Ibid. P. 228: *gratia discretionis, quae virtutum mater est, ante omnia ... inbutus.*
- <sup>23</sup> Ibid. P. 228: *incredulus et indoctos.*
- <sup>24</sup> Ibid. P. 226: *cuius doctrinam id maxime commendabat omnibus, quod non aliter quam vivebat cum suis ipse docebat.*
- <sup>25</sup> Ibid. P. 220: *eius admonitionibus humiliter ac libenter in omnibus auscultans.*
- <sup>26</sup> Ibid. P. 226: *inter alia vivendi documenta, saluberrimum abstinentiae vel continentiae ... exemplum.*
- <sup>27</sup> PL 82 141C: *Isidorus Hispalensis Etymologiae. libido, concupiscentiaque rerum frenatur.*
- <sup>28</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 226: *Cuncta quae sibi a regibus vel divitibus saeculi donabantur, mox pauperibus qui occurrerent erogare gaudebat.*
- <sup>29</sup> Ibid. P. 226: *ad elimosynas operumque bonorum exsecutionem et verbis excitaret et factis.*
- <sup>30</sup> Ibid. P. 230: *Quo regni culmine sublimatus, nihilominus (quod mirum dictu est) pauperibus et peregrinis semper humilis, benignus et largus fuit.*
- <sup>31</sup> Ibid. P. 230.
- <sup>32</sup> PL 82 141C: *concupiscentia... rerum.*
- <sup>33</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 230: *quod mirum dictu est.*
- <sup>34</sup> Ibid. P. 212: *apud Scottos sive Pictos.*
- <sup>35</sup> Ibid, P. 212: *ad doctrinam Scottorum catechizati et baptismatis sunt gratia recreati.*
- <sup>36</sup> Ibid, P. 220.
- <sup>37</sup> Ibid, P. 226, n 3.
- <sup>38</sup> Ibid. P. 250: *pro eterno regno semper laborare ac deprecari solebat.*
- <sup>39</sup> Ibid. P. 250: *a tempore matutinae laudis saepius ad diem usque in orationibus persteterit.*
- <sup>40</sup> Ibid. P. 226: *ad legendum ... sive ad orandum.*
- <sup>41</sup> Ibid. P. 226: *cuius exemplis informati.*
- <sup>42</sup> Ibid. P. 226: *omnes qui cum eo incidebant, sive adtonsi seu laici, meditari deberent, id est aut legendis scripturis aut psalmis discendis operam dare. Hoc erat cotidianum opus illius et omnium qui cum eo erant.*
- <sup>43</sup> Ibid. P. 230: *in unam sunt pacem et velut unum conpaginatae in populum.*
- <sup>44</sup> Ibid. P. 230: *omnes nationes et provincias Britanniae, quae in quattuor linguas, id est Brettonum, Pictorum, Scottorum et Anglorum, divisae sunt in dictione accepit.*
- <sup>45</sup> Ibid. P. 230: *Erat autem nepos Eduini regis..., dignumque fuit ut tantus praecessor talem haberet de sua consanguinitate et religioni heredem et regni.*
- <sup>46</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 252: *qui occiderat.*
- <sup>47</sup> Ibid. P. 242: *pagano rege Merciorum.*
- <sup>48</sup> Ibid. P. 252: *Quo post annum deveniens cum exercitu successor regni ejus Oswiu abstulit ea.*
- <sup>49</sup> Ibid. P. 252: *Germaniae simul et Hiberniae partes attigit.*

<sup>50</sup> Ibid. P. 252.

<sup>51</sup> Farmer D.H. The Oxford Dictionary of Saints. Oxford, 1992. P. 370.

<sup>52</sup> Ibid. P. 370.

<sup>53</sup> PL 124 289A.

<sup>54</sup> Farmer D.H. Op. cit. P.370.

<sup>55</sup> О причинах переноса столь великой святыни из Англии во Фландрию во вступительной статье к житию Дрогона, напечатанной в *Acta Sanctorum*, не упоминается.

<sup>56</sup> Дрогон родился во Фландрии, ребенком поступил в монастырь св. Виннока, автор трех произведений о св.Освальде (житие, две проповеди: *Sermo Primus*, *Sermo Secundus* – 50-е годы XI в.), умер после 1084 г. См.: *Defries D. St. Oswald's Martyrdom: Drogo of Saint-Winnoc's Sermo secundus de s. Oswaldo // A Journal of Early Medieval Northwestern Europe. 2006. № 9. URL: http://www.heroicage.org/issues/9/defries.html* (дата обращения 1.06.2013).

<sup>57</sup> AA SS Augusti II. P. 94: *totius bonae vitae exemplar*.

<sup>58</sup> AA SS Augusti II. P. 94: *interior[is] hom[inis]*.

<sup>59</sup> AA SS Augusti II. P. 94: *dilucidata stylo*.

<sup>60</sup> AA SS Augusti II. P. 94: *At nos ejus ipsius [i.e.Bedae] ordinata scripta, versa serie, in ordinem taxavimus; modo praeposita postponentes, modo postposita praeponentes; quippe qui historiam sequens, ubi digna oratio exigebat, praeposita sequentibus postposuit, quique, uti eadem coegit, sequentia praecedentibus orditum iri voluit. Tum autem ubi tanta historia adegit virum abbreviare orationem, nos paululum dilucidavimus, addentes de nostro, quae idem fortassis diceret, si brevitatis sententiarum vel materiei sineret.*

<sup>61</sup> AA SS Augusti II. P. 94: *...cum multis nobilibus Northanimbrorum exilavit [in Scotia].*

<sup>62</sup> AA SS Augusti II. P. 95: *Omnia quoque, quae virtutis habentur, agere[t]... Cum ergo esset hujusmodi puer, evasit in adolescentiam: praeterea autem in robur etatis, eadem quin etiam majora agere haud omittens.*

<sup>63</sup> AA SS Augusti II. P. 95: *templum honorabile beati Petri Apostoli, quod mirifice decoravit.*

<sup>64</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 186: *sed priusquam altitudo parietis esset consummata, rex ipse impia nece occisus opus idem successori suo Osualdo perficiendum reliquit.*

<sup>65</sup> AA SS Augusti II. P. 95: *...est solius Dei superare quamplures paucis, et de fortitudine gloriantes atterere. Nam collecto parvo exercitu, rex Oswald contra eum venit, et antequam committeretur praelium, verbis et fide suos armavit. Dein, auxiliante illi divina potentia, contriti sunt inimici, jam dictus dux occisus est, et pene omnes una disperiere[nt].*

<sup>66</sup> AA SS Augusti II. P. 95: *hostis, qui invadebat tantis virtutum muniis.*

<sup>67</sup> AA SS Augusti II. P. 95: *ducem Brittonum in eum movit.*

<sup>68</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 214. Перед тем как описать битву при Хэвенфильде, Беда особо отмечает, что она произошла *post occisionem fratris Eanfridi* ("после убийства брата [Освальда] Эанфрида").

<sup>69</sup> Ibid. P. 212: *rex Brettonum.*

<sup>70</sup> Ibid. P. 212: *rex victor.*

<sup>71</sup> Ibid. P. 212: *tyrannus.*

<sup>72</sup> Ibid. P. 214: *dux*. Кеадвалла был убит в этом сражении. Беда пишет: *dux... interemptus est...* ("вождь... был уничтожен"). Ср.: Bede's Ecclesiastical History... P.2 14.

<sup>73</sup> AA SS Augusti II. P. 95. *dux*.

<sup>74</sup> The Blackwell Encyclopaedia of Anglo-Saxon England / ed. M. Lapidge etc. Oxford, 2001. P. 403.

<sup>75</sup> Ibid. P. 129.

<sup>76</sup> Farmer D.H. The Oxford Dictionary of Saints. Oxford, 1992. P. 225.

<sup>77</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 214; AA SS Augusti II. P. 95: *Flectamus omnes genua, et Dominum omnipotentem vivum ac verum in commune [Al., communi] deprececur, ut nos ab hoste superbo ac feroce sua miseratione defendat: scit enim ipse quia juxta pro salute gentis nostrae bella suscepimus.*

<sup>78</sup> Ibid. P. 220: *suis ducibus ac ministris.*

<sup>79</sup> Ibid. P. 220: *pulcherrimo spectaculo.*

<sup>80</sup> AA SS Augusti II. P. 96: *O celebrem regem, in omnibus suis actis laudandum, praedicandum, imitandum! Huc, huc David caelestis cytharista veniat, huc Rex egregius properet. Hic namque ante arcam Domini cytharam percutit, saltat, nudus jocatur, inversum obambulat; alter vero ab ore episcopi verbum Domini suscipiens, plebi ministrat. Uterque vero in utroque comparandus est, quamquam quidem diversi meriti habeantur.*

<sup>81</sup> PL 106 973A-973B: *Locutusque est ... David ad Ecclesiam universam, quam congregaverat in Hierusalem, ut leges Domini mente perfecta custodirent, et in praecepto permanerent. {...} David rex coram universa multitudine mirabiliter ac spiritaliter Domino benedixit.*

<sup>82</sup> Глагол *jocor*, означающий “шутить, насмехаться, подтрунивать, балагурить”, а также “говорить в шутку”, происходит от существительного *jocus* – не только “шутка, острога”, но и “предмет осмеяния, посмешище”. Это существительное часто употребляется с прилагательным *turpis* (“безобразный, отвратительный”), “непристойный, недостойный, бесчестный”, или *improbus* – “негодный, дурной”, “непристойный, бесстыдный”, что указывает на наличие совершенно определенных оттенков значения и у существительного, и у глагола. Употребление и глагола *jocor*, и существительного *jocus* в средневековых текстах неизменно подчеркивает негативную составляющую их значения. Так, Петр Хрисолог, епископ Равенны (ок. 380–451), осуждая в одной из своих проповедей пережитки языческих обычаев, сохранившиеся в новогодних увеселениях, возражает воображаемому собеседнику: “Ошибаешься, человек, это не забавы, это прегрешения. Кто относительно нечестия шутит, кто относительно святотатства балагурит (*jocatur*), кто насмехается над Искуплением? {...} кто пожелал бы балагурить (*jocari*) с дьяволом, тот не сможет радоваться со Христом. Никто не забавляется со змеем, [находясь] в безопасности; никто не балагурит (*jocatur*) с дьяволом без ущерба [для себя]” (*Erras, homo, non sunt haec ludicia, sunt crimina. Quis de impietate ludit, de sacrelegio quis jocatur, piaculum quis dicit risum? (...) qui jocari voluerit cum diabolo, non poterit gaudere cum Christo. Nemo cum serpente securus ludit, nemo cum diabolo jocatur impune* – PL 52 611A-611B). В трактате Юлиана Померия “О созерцательной жизни” балагурство относится к области плотской жизни человека, противопоставляющейся жизни духовной, созерцательной: человек, живущий “по [плотскому] человеку”, “по себе самому [по своей воле]”, “идет, куда хочет, спит, когда и сколько хочет, говорит, что хочет и где хочет, ест и пьет, когда и что хочет, и сколько хочет; смеется и балагурит (*jocatur*) с теми, с кем хочет; {...} исполняет [все] и следует [всему], как хочет”, то есть живет бездумно, уподобляясь животным (*secundum hominem, secundum seipsum, pergit quo vult, dormit quando et quandiu vult, loquitur quae vult et ubi vult, manducat [0475B] et bibit quando, et quod vult, et quantum vult; ridet ac jocatur inter quos vult; ... exercet ac sequitur qualiter vult* – PL 59 475A-475B). Эта цитата из Померия включалась в

трактаты Каролингского времени, но если Рабан Мавр (ок. 780–856) цитирует этот отрывок без изменений (PL 112 1287D), то Павлин Аквилейский усиливал негативную коннотацию глагола *jocor*: “смеется и балагурит бесстыдно (*jocatur turpiter*) среди тех, среди кого хочет, и когда хочет” (*ridet et jocatur turpiter inter quos vult et quando vult* – PL 99 210B). Балагурство часто упоминается как один из грехов средней тяжести, который, тем не менее, приводит к более тяжелым нарушениям и, в конце концов, к духовной гибели. Так, в послании к братии Веармута и Ярроу Алкуин (ок. 735–804) просит монахов не подражать “людям века сего в тщеславии одежд, в разнузданности пьянства, в распушенности шуток (*joci*), в своеволии праздности” (*Nolite conformare vos saeculi hominibus in vestimentorum vanitate, in ebrietatis luxuria, in joci lascivia, in otiositatis petulantia* – PL 100 163B). В его же “Исповеданиях грехов” балагурство идет вслед за чревоугодием и излишней смешливостью: “все я по плоти делал, преданный насыщению чрева, расхлябанности смеха, и разговору с пустыми шутками (*joci*)” (*totum carnaliter egi, intentus ad saturitatem ventris, et ad dissolutionem risus, et joci vani discursus* – PL 101 499B). В молитве св. Ансельма Кентерберийского (1033–1109), современника Дрогона, к св. первоуч. Стефану балагурство как грех идет за смехом, но непосредственно перед гордыней, в святоотеческой традиции матерью всех грехов: “... всегда видит Бог меня и грехи мои; всегда грозит Его суровое правосудие грешной душе моей. Всегда преисподняя открыта, и муки ее готовы, всегда незримые враги в засаде готовы увлечь туда несчастную душу. В таком положении я нахожусь, когда бодрствую; в таком, когда сплю; в таком, когда смеюсь; в таком, когда балагурю (*jocor*); в таком, когда горжусь, когда клеветую; в таком, когда гневаюсь, когда мщу за себя; в таком, в таком положении нахожусь, когда жалким образом предаюсь наслаждениям плоти (*Semper ... videt me Deus, et peccata mea; semper minatur districta justitia ejus peccatrici animae meae. Semper infernus apertus, et tormenta ejus parata, semper invisibiles insidiatores parati, ut illuc rapiant miseram animam. Sic sum positus, cum vigilo; sic sum cum dormio, sic sum cum rideo; sic sum cum jocor; sic sum cum superbio, cum detraho; sic cum irascor, cum me vindico; sic sic sum cum delicias corporis miserabiliter amplector* – PL 158 993D-994A). Согласно св. Ансельму, балагурство присуще диаволу. Биограф св. Ансельма, Эадмер (с. 1060–с. 1126), записал историю о мальчике, привязавшем за ножку птичку и то ослаблявшем, то натягивавшем веревочку, так что птичка, хотя и могла летать, но не могла освободиться. Святой, понаблюдав за игрой ребенка, разорвал веревочку и сказал ученикам: “Сходным образом диавол балагурит (*jocatur*) со многими людьми, которых, запутав в свои сети, завлекает сообразно со своей волей в различные ловушки пороков” (*Simili consideratione jocatur diabolus cum hominibus multis, quos irretitos suis laqueis pro sua voluntate in diversa vitiorum impedimenta pertrahit* – PL 159 701B). Таким образом, глагол *jocor/jocatur*, отсутствующий в библейском тексте, употреблен Дрогоном для некоторого снижения образа ветхозаветного правителя, не знавшего Христа и, следовательно, истинной веры, по сравнению с правителем-христианином.

<sup>83</sup> Св. Амвросий Медиоланский. О должностях. М.; Рига, 1995. С. 87: “нагота почитается за бесстыдство”.

<sup>84</sup> Цит. по: *Defries D. Illum etiam Melchisedech actu moralis vitae imitabatur, qui exterius sedem rex praepotens amministrabat, et excelso regi oblationem pro Abrahae victoria libabat.*

- <sup>85</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 230; AA SS Augusti II. P. 97: *Quo regni culmine sublimatus, nihilominus (quod mirum dictu est) pauperibus et peregrinis semper humilis, benignus et largus fuit.*
- <sup>86</sup> В современной науке поднимается вопрос о том, какие именно святые были перенесены в монастырь св. Виннока (*Defries D. St. Oswald's Martyrdom: Drogo of Saint-Winnoc's Sermo secundus de s. Oswaldo // A Journal of Early Medieval Northwestern Europe. 2006, № 9. URL: http://www.heroicage.org/issues/9/defries.html* (дата обращения 2.06.2013) и какие из них сохранились в Англии или в континентальной Европе (*Farmer D.H. Op. cit. P. 369–370*). Однако для данной статьи актуально мнение автора жития.
- <sup>87</sup> AA SS Augusti II. P.102: *Non solum autem Oswaldus rex gloriosissimus suae gentis sollicitus fuit; verum etiam aliarum gentium, qui sub extero jure regum erant constitutae, volens omnes ad cultum unius veri Dei, veraeque religionis tramitem adducere, quapropter suos ecclesiasticos nuntios ad amicissimos sibi reges mittebat, ad fidei suae lumen provocans.*
- <sup>88</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 232: *fidem Christi suscepit, praedicante illis verbum Birino episcopo, qui cum consilio papae Honorii venerat Britanniam... iussu eiusdem pontificis per Asterium Genuensem episcopum in episcopatus consecratus est gradum.*
- <sup>89</sup> AA SS Augusti II. P. 99: *...idem Rex insignis virtutibus, Christique praeclarus athleta, Spiritu sancto regente omnes actus ipsius, semper in melius proficiebat, de virtute in virtutem ibat, ut mereretur assequi quod sequitur; Videbitur Deus deorum in Sion. Dein usque actu suo, tum autem mente quatuor virtutes, prudentiam, iustitiam, fortitudinem, temperantiam amplexabatur et quasi quoddam sanctum iustumque, per quas acquiritur caelum, aditur Deus, prae se ferebat: tum autem memoriae quasi charissima pignora fixas tenebat. Semper denique bonus, pius, mansuetus bonis habebatur; ferus vero, asper, et velut arrogans impiis videbatur; ut bonitas illius bonis, et asperitas, uti videbatur; impiis prodesset. Verum id norma iustitiae tenet, ut blandiantur et hortentur justis exemplo, miti verbo, bono opere; iniusti quoque deterreantur aspera invectione. Sic utique actus suos, sic vitam instituit, ut sibi et omnibus prodesse optaret. Haud possunt omnia scripto prosequi, quibus vigeat, quibusque Rex juvenis versans in hoc corpore, nunc opere, nunc animo exercendo studebat.*
- <sup>90</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 214.
- <sup>91</sup> AA SS Augusti II. P. 99: *Verumenimvero claret, manifestumque habetur de illo, quod in Salomone legitur: Raptum esse hunc, ne malitia mutaret intellectum ejus, aut ne ficto deciperet animam ejus. Raptus enim juvenis est, ut talis necdumque vix etiam mediae aetatis, a Deo coronaretur, qui continuum et puer et juvenis famulatum ipsi exhibuit.* Приведенная Дрогоном цитата из Книги Премудрости Соломоновой обычно относится к кончине праведников (Одон Ключинский: *de rectis* – “о праведниках” (PL 133 149D)). Рабан Мавр объясняет их раннюю смерть таким образом: “Не потому забирает Бог человека, которого любит, из этого мира, что не может сохранить его, живущего среди грешников, незапятнанным от греха, [Бог], Который Своих учеников, словно посылая агнцев среди волков, вверил Отцу со словами: *He молю, чтобы Ты взял их из мира, но чтобы сохранил их от зла* (Ин 17:15); но, чтобы соблюсти определение Своего суда, Бог призовет, оправдает, возвеличит и прославит тех, о ком предугадал и заранее наметил, чтобы они сделались подобны Образу Его Сына; прочих же из-за их нечестия Он осудит справедливым судом” (*Non ideo tollit Deus hominem quem diligit de hoc mundo, quod non possit eum inter peccatores viventem immunem servare a peccato, qui discipulos suos quasi agnos inter lupos mittens patri commendavit*

*dicens: Non rogo ut tollas eos de mundo, sed ut serves a malo (Joan. 17:15); sed ut rationem iudicii sui observet, ut quos praescivit et praedestinavit conformes fieri imaginis filii sui, hos convocet, justificet, magnificet, ac glorificet; caeteros autem pro iniquitate sua justo iudicio damnet – PL 109 686C–686D).*

<sup>92</sup> Цит. по: *Defries D. Vineam Christi excole, ut postea fias uinum merum calicis, pressus prelo in effusione cruoris.*

<sup>93</sup> PL 1 535A: *semen est sanguis Christianorum.*

<sup>94</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 250: *Vulgatum est autem, et in consuetudinem proverbii versum, quod etiam inter verba orationis vitam finierit; namque cum armis et hostibus circumseptus iamiamque videret se esse perimendum, oravit pro animabus exercitus sui. Unde dicunt in proverbio: "Deus Miserere animabus, dixit Oswald cadens in terram".*

<sup>95</sup> Ibid. P. 216: *rex Osuald occisus est.*

<sup>96</sup> Ibid. P. 240: *occisus est, commisso gravi proelio.*

<sup>97</sup> Ibid. P. 242: *a paganis interfectus est.*

<sup>98</sup> Ibid. P. 242: *corpus eius in terram conruit.*

<sup>99</sup> Ibid. P. 244: *de illo loco..., ubi regis Osualdi sanguis fuerat effuses.*

<sup>100</sup> Ibid. P. 244: *loc[us] mortis illius.*

<sup>101</sup> Ibid. P. 242: *unius loci spatium cetero campo viridius et venustius.*

<sup>102</sup> Цит. по: *Defries D. grave praelium committitur.*

<sup>103</sup> Ibid.: *christiani gravi caede sternuntur.*

<sup>104</sup> Ibid.: *in media strage suorum rex praeclus pietate perstat, aspicit in circuitu cadentes, precatur, tristatur, tamen sperat.*

<sup>105</sup> Ibid.: *Fulminat ense suo, funditque precamina caelo, / Intentus bellis, arrectus lumina cordis; / Proxima quaeque metit, tunc verba precantia dicit: / Ihesu Christe regum gloriosissime, animabus defunctorum Miserere.*

<sup>106</sup> Ibid.: *Defries D. in medio suorum confossus telis adversariorum cecidit. ... decertans pro patria, pugnansque pro religione Christiana.*

<sup>107</sup> HEGA. P. 214; *Henry, Archdeacon of Huntingdon. Historia Anglorum. The History of the English People / ed., tr. Diana Greenway. Oxford, 1996 (Далее: Henry). P. 186: post occisionem fratris Enfridi superueniens cum paruo exercitu.*

<sup>108</sup> HEGA. P. 214: *donec adgesto a militibus pulvere, terrae figeretur.*

<sup>109</sup> Henry. P.186: *omnes.*

<sup>110</sup> HEGA. P. 214: *Henry. P. 188.*

<sup>111</sup> Henry. P. 186: *signum sancte crucis manibus suis erexit hac fouee impositam cespitibus firmauit.*

<sup>112</sup> Ibid. P. 628.

<sup>113</sup> Ibid. P. 628: *primo anno regni sui.*

<sup>114</sup> Ibid. P. 628: *contra Cedwallam regem fortissimum.*

<sup>115</sup> HEGA. P. 214: *meritum suae fidei, victoria potiti sunt.*

<sup>116</sup> Henry. P. 188: *copias.*

<sup>117</sup> Ibid. P. 188: *quibus nichil resistere posse iactabat.*

<sup>118</sup> Ibid. P. 188: *apud Denisesburne, id est riuus Denisi.*

<sup>119</sup> HEGA. P. 214: *interemptus est.*

<sup>120</sup> Henry. P. 188: *ceciderunt.*

<sup>121</sup> Ibid. P. 188: *Cedes Cedpallensium Denisi cursus cohercuit.*

<sup>122</sup> HEGA. P. 220; Henry.... P. 188.

<sup>123</sup> Henry. P. 628: *presul sanctus et rex sanctus, uterque predicator eximius.*

<sup>124</sup> Henry. P. 192–194: *Campus Masefeld sanctorum canduit ossibus.*

<sup>125</sup> Ibid. P. 120: *In Winwed amne uindicata est cedes Anne, / Cedes regum Sigbert et Egnice, / Cedes regum Oswald et Edwine.*

- <sup>126</sup> [Reginaldus Dunelmensis. Vita Oswaldi Regi et Martyris] // *Rerum Britannicarum mediæ aevi scriptores: Symeon Monachi Opera omnia, Appendix III.* / ed. A. Thomas. L., 1857 (Repr. Nendeln, Kraus Reprint, 1965). P. 326–385.
- <sup>127</sup> *Vita S. Oswaldi Regis et Martyris.*
- <sup>128</sup> Reginaldus... P. 341–342: *Quo [Eanfrido] post annum occiso, Sanctus Oswaldus, in filiis natus secundus, ei successit, sed non tantum Berniciorum vel Deiriorum, sed etiam Pictorum et Scottorum sibi regni imperia subjugavit, et Deiram et Berniciam in unius regni unionem compaginavit.*
- <sup>129</sup> Ibid. P. 342: *Quae regna omnibus diebus suis tenuit, et rudibus populis circumquaque subditis, praedicante verbum Dei Aidano, interpretes in linguis quas ante didicerat multis diebus extitit.*
- <sup>130</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 232: *Cynigislo.*
- <sup>131</sup> Реджинальд искажает имя англосаксонского короля, давая два варианта написания: *Kinegulus* и *Kynegulsi* (Reginaldus... P. 342).
- <sup>132</sup> Reginaldus... P. 342: *Qui Kinegulus tres fratres habuit, qui reges Westsaxoniae fuerunt; filiamque fratris sui, videlicet regis Kynegulsi, Oswaldo regi ob sui generis nobilitatem dederunt. Non enim volebat gloriosus rex Oswaldus infidelis divitis, licet et regis nobilis, filiam accipere, nisi prius Dei dispositione et ipsius sedula admonitione patrem illius, quam ducturus erat, posset Domino acquirendo de diaboli jugo eripere. Unde pater puellae, cedens beati Oswaldi monitis et sancti Birini verbo praedicationis, ab eodem Birino est in praesentia regis Oswaldi baptizatus, et ab ipso Oswaldo, exiens de baptismatis unda, susceptus.*
- <sup>133</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 232: *...contigit tunc temporis sanctissimum ac victoriosissimum regem Nordanhumbrorum adfuisse...*
- <sup>134</sup> Reginaldus... P. 346–347: *ob ipsius praeclarae sanctitatis merita Dei misericordia ipsius regni terminos profusius dilatavit ... Paupertas his diebus in Anglorum finibus paene ignota erat, eo quod terra ejus esset nimis opulenta, agricolantium multis millenis fructibus innumerosa redundat. Ipse etiam neminem fidelem esse pauperem publice pertulit, quia pauperum quos noverat in ediam, vel praediis ditissimis vel donis uberrimis copiosissime sustentare curavit.*
- <sup>135</sup> Reginaldus... P. 349: *Haec de vetustissimo hoc Anglico interprete exponente transtulimus, et Latinis auribus amodo notius clarere delegimus.*
- <sup>136</sup> Ibid. P. 347: *Ego sum, qui peccavi, ego inique egi, isti qui oves sunt, quid meruerunt? In me, Domine, et in domo mea gladius tuae ultionis convertatur, si tum mea vel teorum hoc iniquitas commeteretur.* Ср. слова Царя Давида: *вот, я согрешил, я поступил незаконно; а эти овцы, что сделали они? пусть же рука Твоя обратится на меня и на дом отца моего* (II Царств 24:17).
- <sup>137</sup> Ibid. P. 348: *Oswalde, ... rex Dei electissime, noli ulterius jam mortis horrorem pertimescere; noster enim collega consors in caelo reputaris, et peracto vite termino nostro collegio adjicendus eris. ... Et quidem te martyrio finiendum instituit, nobisque amodo tam viventis quam morientis tui custodiam delegavit.*
- <sup>138</sup> Reginaldus... P. 349: *se in omnibus Deo et hominibus emendatiorem praebuit, et vitae suae exitum cum gaudio expectavit.*
- <sup>139</sup> Ibid. P. 349: *Omnesque vitae praeteritae vanitates mentis devotione transcendit, et elemosinis et lacrimis antea tactas negligentias continue et quotidie redimere procuravit.*
- <sup>140</sup> Ibid. P. 352: *Campus ... in quo gloriosus martyr occubuit....*
- <sup>141</sup> Ibid. P. 353: *Campus...ipse, qui sancti regis sacrosancto sanguine dedicari promeruit....*
- <sup>142</sup> Ibid. P. 353: *Novit enim quia pro mortis suae passione aeternae vitae beatitudo sibi donaretur, prout sibi promissit in visione angelus, et quod pro poena temporali*

*aeternae corona gloriae in coelestibus ditaretur. Unde confidentius ad praelii certamina processit, quia Domini clementia se ad coronam martyrii accersiri perspexit.*

- <sup>143</sup> Reginaldus... P. 336: *Quam inter verba orationis vitam finierit et oraverit pro animabus exercitus sui.*
- <sup>144</sup> Reginaldus... P. 365–366: *Quo fratre a Cedwalla occiso, tam procerum quam episcoporum electione et auctoritate sanctus Oswaldus in regem eligitur, et pro fratre defuncto in regnum substituitur.*
- <sup>145</sup> Ibid. P. 367: *Hanc narrationem indubitanter enarravit, qui se ab ore ipsius Oswaldi regis eandem visionem audisse protestatus est.*
- <sup>146</sup> Farmer D.H. Op. cit. P. 369.
- <sup>147</sup> Reginaldus... P. 367.
- <sup>148</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 212: *impia manu.*
- <sup>149</sup> *Analecta hymnica Medii Aevi.* V. 53. Frankfurt aM. (Minerva. – repr. 1961. Далее: AH). P. 323.
- <sup>150</sup> AH V. 55. P. 304.
- <sup>151</sup> AH V. 52. P. 278.
- <sup>152</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 230.
- <sup>153</sup> AH V. 53. P. 326: *nunquam marcens dextra.*
- <sup>154</sup> AH V. 52. P. 278: *manus...Non marcet in perpetuo.*
- <sup>155</sup> AH V. 55. P. 304: *manus...Nunquam marcuit.*
- <sup>156</sup> AH V. 55. P. 305: *manus ...Nunquam laesa carie.*
- <sup>157</sup> AH V. 53. P. 325: *Pauperum inopiam/ sublevans largiter/ nunquam marcens dextra/ testatur, quod vivit perenniter.*
- <sup>158</sup> AH V. 55. P. 304: *Ob hoc manus tam benigna/ Nunquam marcuit, haec digna/ Tanta largitatis signa/ Permanent in saeculum.*
- <sup>159</sup> AH V. 55. P. 278: *manus largiflua Pauperibus ac prodiga.*
- <sup>160</sup> AH V. 55. P. 305: *Larga manus et benigna Largitatis servat signa.*
- <sup>161</sup> AH V. 10. P. 280: *Pauperum dextra.*
- <sup>162</sup> AH V. 55. P. 305: *Cum pro Christo militatur, Christi martyr declaratur Stratus a barbarie. Humi ruit, Cruor fluit Loca per graminea.*
- <sup>163</sup> AH V. 55. P. 305: *loca...graminea.*
- <sup>164</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 244: *unius loci spatium cetero campo viridius ac venustius.*
- <sup>165</sup> AH V. 55. P. 214: *...in magna veneratione habetur locus ille, ubi venturus ad hanc pugnam Osuald signum sanctae crucis erexit, ac flexis genibus Deum deprecatus est, ut in tanta rerum necessitate suis cultoribus caelsti succurreret auxilio. Denique fertur quia facta citato opere cruce, ac fouea praeparata in qua statui deberet, ipse fide feruens hanc arripuerit ac foueae imposuerit atque utraque manu erectam tenuerit, donec adgesto a militibus pulvere terrae figeretur; et hoc facto, elata in altum voce cuncto exercitui proclamaverit: "Flectamus omnes genua, et Deum omnipotentem vivum ac verum in commune deprecemur, ut nos ab hoste superbo ac feroce sua miseratione defendat; scit enim ipse quia justa pro salute gentis nostrae bella suscepimus". Fecerunt omnes, ut jusserat, et sic incipiente diluculo in hostem progressi, iuxta meritum suae fidei victoria potiti sunt.*
- <sup>166</sup> AH V. 10. P. 280: *Tendebat in hunc acies / impia / vibrans hostia spicula.*
- <sup>167</sup> AH V. 10. P. 280: *Oswaldus crucis vexillum / elevat / et in hoc signo superat.*
- <sup>168</sup> AH V. 10. P. 280: *Mente fervebat / rector Christicola / cruce vincens belligera.*
- <sup>169</sup> AH V. 55. P. 306: *Sub vexillo sanctae crucis / Genu flexo tuos hortans / Hostes Christi vincis.*

- <sup>170</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 214–216: *Nam et usque hodie multi de ipso ligno sacrosanctae crucis astulas excidere solent, quas cum in aquas miserint, eisque languentes homines aut pecudes potaverint sive asperserint, mox sanitati restituntur.*
- <sup>171</sup> AH V. 10. P. 280: *Crux, Regis fide sacrata, / multos a clade sanat varia.*
- <sup>172</sup> AH V. 55. P. 306: *Mira vis ...crucis.*
- <sup>173</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 220: *Ubi pulcherrimo saepe spectaculo contigit, ut euangelizante antistite, qui Anglorum linguam perfecte non noverat, ipse rex suis ducibus ac ministris interpretis verbi existeret caelestis.*
- <sup>174</sup> AH V. 55. P. 306: *Interpres militibus / Atque comitibus, / Linguae dogmatibus / Ne quis sit nescius.*
- <sup>175</sup> AH V. 10. P. 280: *Praedicat sacer doctor, / rex interpretis / edebat clare dogmata.*
- <sup>176</sup> AH V. 53. P. 323: (2) *Generosam subolem / te regio / oriundum stemmate / Britannia felix edidit, (3) Felix plane tam nobili / germine / tanti Regis atque martyris, / tanti denique / pignoris / conservatrix, alitrix, genetrix.*
- <sup>177</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 212: *apud Scottos sive Pictos.*
- <sup>178</sup> AH V. 53. P. 325: *Exsulta, collauda, / plaude, Scotia, / alitrix regia. / Fide imbuitur / puer hic sacra; / dat scandere paedagogus / Viam caelis nixam, / quam praefert in se / Oswaldo, athletae Dei.*
- <sup>179</sup> AH V. 55. P. 305: *Sanguis altus hunc Anglorum / Procreavit, quem Scottorum / Educarunt studia.*
- <sup>180</sup> AH V. 53. P. 324: *cineres / et loca sacri / conscia certaminis.*
- <sup>181</sup> AH V. 10. P. 281: *Terra, qua occubuit, / salvat homines / simul et jumenta / et fugat incendia. / Terra quoque lavacro / sancti respersa / pellit daemonia / et est salutifera.*
- <sup>182</sup> Bede's Ecclesiastical History... P. 251–253: *Porro caput et manus cum brachiis a corpore praecisas iussit rex, qui occiderat, in stipitibus suspendi. Quo post annum deveniens cum exercitu successor regni eius Osuii abstulit ea, et caput quidem in cymiterio Lindisfarnensis ecclesiae, in regia vero civitate manus cum brachiis condidit.*
- <sup>183</sup> Farmer D.H. Op. cit. P. 369.
- <sup>184</sup> AH V. 55. P. 306: *Caput cum / brachiis, manu / simul utraque / Factus est spectaculum / Suspensus in stipitibus.*
- <sup>185</sup> AH V. 55. P. 306: *Sed redit miraculum / His incorruptilibus.*
- <sup>186</sup> AH V. 55. P. 306: *Oswini rapit, / Ostrida sepelit; / Sic caput ibi, / Manus alibi / Urbe regia.*
- <sup>187</sup> AH V. 53. P. 324: *virtus et pietas / et justitia.*
- <sup>188</sup> AH V. 53. P. 325: *potens virtutum.*
- <sup>189</sup> AH V. 53. P. 324: *regum piissime.*
- <sup>190</sup> AH V. 52. P. 278: *regum gemma nobilis.*
- <sup>191</sup> AH V. 11. P. 210: *Princeps paterque patriae, / Amor, decus coronaque.*
- <sup>192</sup> AH V. 53. P. 325: *Idonee/ gubernavit patriam / virtutum stemmate.*
- <sup>193</sup> AH V. 52. P. 278: *Regni qui culmen temperat, / Dum monitis obtemperat / Benefidi pontificis / Aydani mirificis.*
- <sup>194</sup> AH V. 53. P. 325: *parvul[us].*
- <sup>195</sup> AH V. 52. P. 278: *David, en, alter viribus, / Ac aequipar virtutibus, / Hostes sternens ecclesiae / Palmam tenet victoriae.*
- <sup>196</sup> AH V. 55. P. 306: *Meritis / David haud impar es / Rubeo et forti.*

*Н.А. Ганина*

## ПРОСТРАНСТВО И ВРЕМЯ У МЕХТИЛЬДЫ МАГДЕБУРГСКОЙ

**УДК: 811.112.2, 830(091)**

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

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

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

### ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Труд Мехтильды Магдебургской (ок. 1208–1210 – 1280–1290-е годы) “Струющийся свет Божества” является одним из главных произведений средневековой немецкой мистики и поэзии. Книга Мехтильды, бегинки, в конце жизни поступившей в монастырь, написанная на “народном” (среднемецком) языке, считалась в средневековой Германии пророческой и пользовалась особым почитанием, в том числе благодаря красоте стиля, отмеченной уже читателями XIV в. Разрыв культурной традиции в эпоху Реформации стал причиной, по которой “Струющийся свет Божества” долгое время находился в забвении и был опубликован только в 1869 г. Столь позднее по сравнению со всеми средневековыми немецкими памятниками введение текста в научный оборот сказалось на восприятии “Струящегося света Божества” как в Германии, так и во всем мире. Поэтому имя Мехтильды до сих пор малоизвестно в России, хотя речь идет о средневековом авторе, равном Вольфраму фон Эшенбаху или Данте Алигьери. Особый стимул исследованиям сообщает и то, что в 2008 г. в Москве была обнаружена древнейшая на настоящее время рукопись “Струящегося света Божества”, созданная в соседнем с Магдебургом городе Гальберштадте скорее всего, еще при жизни Мехтильды<sup>1</sup>.

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

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

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

бездны пространства и времени ни открывались Мехтильде (и любой провидице), она обязана была дать о них корректный, хорошо структурированный, догматически верный для данной традиции и тем самым душеполезный отчет. Идея обязанности основана прежде всего на осознании пророческого призвания – возвещения тайны Божией рабом Его, пророком<sup>3</sup>. Однако это призвание требует подтверждения со стороны Церкви, и здесь необходимо разумное, максимально внятное изложение откровения. Условие естественное, но парадоксальное, потому что речь идет о восхищении в рай и “неизреченных словах, которых человеку нельзя пересказать”<sup>4</sup>. И за логическими формулировками (а зачастую и “за бортом” их) разворачивается огромная сфера неведомого, не укладываемого ни в определения, ни даже в слова.

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

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

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

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

Таинственные трансформации претерпевает у Мехтильды и восприятие времени, точнее – само время. Обратимся к сообщению о посмертной судьбе брата Генриха из ордена проповедников (духовника Мехтильды Генриха Галленского): *Do er was begraben, do gieng ein mensche zû sinem lichamen unde grüssete beide sel unde lip; des pflag si alle zit nach geistlicher lûte ende; und do machte got in ir sele eine götliche hochgezit, und also wart ir sin sele in gottes umbehalsunge in grosser ere bewiset. Do sach si wol, das sin ere noch nit was vollekommen, und vragete úsnern herren, wie lange er also sölte wesen und eb er dehein vegefür hette gelitten. Do sprach úsner herre: “Er sol alsus sin vierzehen stunde“. Das waren siben tag und siben naht (IV. 22)* («Когда его похоронили, пришел один человек к его могиле и приветствовал и душу, и тело; так она<sup>8</sup> обычно делала по кончине духовных людей; тогда сотворил Бог в душе ее божественный праздник, и так была ей душа его в объятиях Божиих в великой славе показана. Тогда ясно увидела она, что слава его еще не совершенна, и спросила Господа нашего, сколько еще ему так пребывать и не довелось ли ему огонь чистилищный претерпевать. Тогда сказал Господь наш: “Быть ему так четырнадцать часов”. То были семь дней и семь ночей»).

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

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

Такое понимание времени имеет надежную опору и в Ветхом, и в Новом Заветах. Ср.: “Ибо пред очами Твоими тысяча лет, как день вчерашний, когда он прошел, и [как] стража в ночи<sup>12</sup>”; “Одно то не должно быть сокрыто от вас, возлюбленные, что у Господа один день, как тысяча лет, и тысяча лет, как один день<sup>13</sup>”. Наиболее близкой понятию Мехтильды о мистическом времени (“время”? “час”? “миг”?) оказывается эсхатологическая топика Ветхого и Нового Завета: “И слышал я, как муж в льняной одежде, находившийся над водами реки, подняв правую и левую руку к небу, клялся Живущим вовеки, что к концу времени и времен и полувремени, и по совершенном низложении силы народа святого, все это совершится<sup>14</sup>”, “И когда Он снял седьмую печать, сделалось безмолвие на небе, как бы на полчаса<sup>15</sup>”. При этом тайна “иного времени” открывается Мехтильде не сама по себе, а в Богосозерцании как итоге усиленной молитвы за душу усопшего.

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

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

цания”. Теория относительности ввела понятие “пространство-время” как единую форму координации явлений. Представляется, что интерес отечественных медиевистов к проблеме пространства и времени в средневековой картине мира в 60–70-е годы (работы А.Я. Гуревича и М.И. Стеблин-Каменского<sup>16</sup>) в немалой степени был обусловлен общим вниманием к теории относительности, соревнованием “физиков” и “лириков”. Но, как известно, сейчас и эта теория подвергается критике, особенно с точки зрения квантовой физики. Поэтому предлагаемые здесь наблюдения над интерпретацией пространства и времени у Мехтильды Магдебургской имеют своей целью выявить константы и специфику ее понимания этих феноменов вне сопоставления с теми или иными теориями.

### ПРОСТРАНСТВО. ОБЩИЕ ПОНЯТИЯ

Первое упоминание пространственных ориентиров в “Струющемся свете Божества” связано с восхищением души в горня (мистическим экстазом) и обусловлено необходимостью описать путь души<sup>17</sup>: *So scheidet dú sele von dem lichamen mit aller ir maht, wisheite, lieben und gerunge, sunder das minste teil irs lebendes belibet mit dem lichamen als in eime süssen schlaffe. So sihet sú einen ganzen got in drin personen und bekennet die drie personen in einem gotte ungeteilet... So zúhet er sie fúrbas in ein heimliche stat. Da mü si fúr nieman bitten und fragen, wan er wil alleine mit ir spielen... So swebent si fúrbas an ein wunnenriche stat, da ich nüt von sprechen wil noch mag<sup>18</sup>. Es ist ze notlich, ich engetar, wan ich bin vil súndig mōnsche. Mer: wenne der endelose got die grundelose sele bringet in die hōhin, so verlúret sú das ertrich von dem wunder und bevidet nüt, das si in ertrich kam (I. 2)* (“Так душа разлучается от тела со всей своей мощью, премудростью, приязнью и желанием, и лишь малейшая часть ее жизни остается с телом, как в сладком сне. Так видит она Всего Бога в Трех Лицах и познает Три Лица в Едином Боге нераздельно... Так влечет Он ее далее в потаенное место. Там не должно ей ни о ком просить и вопрошать, ибо Он желает лишь с нею играть... Так воспаряют они далее в место, полное блаженства, о котором я говорить не хочу и не могу. Это слишком дивно, не смею, ибо я весьма грешный человек. Более: когда Бесконечный Бог бездонную душу приводит ввысь, то теряет она земное царство от удивления и не ощущает, что она когда-либо в земное царство приходила”).

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

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

Весьма важно, что у Мехтильды представлена и со всей четкостью выражена мысль о различении мистического пространства (“различения духов”, по апостольской<sup>19</sup> и святоотеческой тради-

ции). Ср.: *Vröwe bekanntnisse, man vindet also geschriben, das Sant Paulus wart gefüret in den dritten himmel; es were im nie beschehen, were er Saulus beliben. Hette er die warheit funden in dem ersten und in dem andren himele, er were nie in den dritten gestigen. Vrö sele, ein himmel ist, den het der tüfel gemacht mit sinen schönen valschen list<sup>20</sup>. Da wandelnt die gedenke inne mit trurigen sinnen und dú sele lit alstille, wan si bevindet nit ir nature minne. Da blibet dú sele ungetroest und der tüfel betrüget die einvaltigen sinne. In disem himele wiset sich der tüfel einem lühtenden engel gelich, ja öch an sinen fünf wunden gotte glich, einvaltigú sele, hûte dich! Der ander himmel ist gemacht von heliger gerunge der sinne und von dem ersten teile der minne. In disem himmel ist enkein licht, dú sele siht da gottes nit; mere si smekket ein unbegrifliche sússekeit, die ir alle irú lider durgat. Si hört öch eine stimme von etlichen dingen, die si doch gerne wil, wan si ist noch gemenget mit irdenschen sinnen. Ist denne die tieffi aller diemútekeit da nit, so bringet der tüfel dar sin licht; das denne da geschihet, das ist von gotte nit. Ist aber die volle diemútekeit da, so mûs dú sele vúrbas varn in den dritten himmel, da wirt ir das ware licht gegeben<sup>21</sup>. So sprechent denne die sinne: “Unser vröwe, dú sele, hat gesclaffen von kinde; nu ist si erwachet in dem liechte der offener minne”. In disem liechte sihet si sich al umbe, wie der si, der sich iro wiset, und was das si, das man ir zû sprichet. So siht si werlich und bekennet, wie got ist allú ding in allen dingen. Nu leg ich allen kumber nider und var mit Sant Paulo in den dritten himmel, wenne got minen súndigen lichamen minnenklich sclat da nider. Dirre dritte himmel ist gewelbet und geordent und verlúchtet schone mit den drin personen (II. 19) (“Госпожа познание, написано, что святой Павел<sup>22</sup> возведен был на третье небо; того бы с ним не случилось, если бы он Савлом пребыл. Если бы он истину на первом и втором небе нашел, никогда бы на третье не взошел”. – «Госпожа душа, одно небо – то, что диавол изготовил своей лукавой прелестью. Там мысли блуждают внутри грустнехонько, душа лежит тихохонько, ибо не находит она любви естества своего. Там пребывает душа неутешенной и обманывает простые чувства. На этом небе диавол является в виде ангела светла, и даже в пяти своих ранах Богу подобясь, простая душа, берегись! Второе небо сделано из святого желания чувств и из первой части любви. В этом небе нет света, душа не видит Бога; более, вкушает она непостижимую сладость, что все ее члены пронизает. Слышит она голос о неких вещах, каких она сама охотно желает, ибо она еще смешана с земными чувствами бывает. Коль глубины всего смиренья там нет, туда диавол вносит свой свет; и что там тогда*

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

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

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

сохраняет православное воззрение<sup>23</sup>, причем рассмотренные контексты Мехтильды являются важным тому свидетельством. Соппадают и представления о пространстве. Так, у Мехтильды (= доминиканцев XIII в.) лукавый является в месте “ниже воздуха”, тогда как у св. ап. Павла сказано: “по обычаю мира сего, по [воле] князя, господствующего в воздухе, духа, действующего ныне в сынах противления”<sup>24</sup>, а в православном “Каноне при разлучении души от тела” находим упоминание “воздушного князя, насильника, мучителя, страшных путей стоятеля и напрасного сих словоиспытателя...”<sup>25</sup>

Идея “различения духов” оказывается определяющей для интерпретации “места” (stat), локуса как такового и самого устройства пространства: *In der ersten stat spricht der túfel der sele dike zû. In den andern zwein stetten mag er es nit tûn. Die erste stat sint des menschen sinne. Disû stat ist gemeine gotte, dem túfel<sup>26</sup> und allen creaturen in ze varende, ze sprechende nach der selben willekor. Die ander stat, da got mit der sele redet, das ist in der sele. In die stat mag nieman komen denne got alleine... Die dritte stat, da got mit der sele spricht, das ist in dem himmelriche, swenne got die sele ufrukket mit sines willen wollust und henget si da zû, da ir sines wunders gelusten mûs* (VI. 23) (“В первом месте диавол с душой часто заговаривает. В двух других местах он этого не может. Первое место – чувства человека. Это место, общее для Бога, диавола и всей твари, чтобы его достигать, говоря по их собственному произволению. Второе место, где Бог с душой беседует, это в душе. В то место никто не может прийти, кроме Единого Бога... Третье место, где Бог с душой говорит, это в Царстве Небесном, когда Бог душу восхищает желанием воли Своя и туда ее отпускает<sup>26</sup>, где ей чуда Его вдоволь бывает”).

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

## РАЙ (ЦАРСТВО НЕБЕСНОЕ)

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

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

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

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

Именно в описании рая встречается указание на “левое” и “правое”: *Do wart gesehen, wie schöne únsere fröwe stúnt in dem throne zer linggen hant<sup>29</sup> des himmelschen vatters unverborgten an aller megdlicher schöpfnisse... Zú der vordern hant únsers herren stat Jhesus, únsere löser, mit offenen wunden, blütig, unverbunden, ze úberwindende des vatters gerehtekeit* (II. 3) (“Тогда стало видимо, сколь прекрасно стоит Владычица наша на Престоле ошуюю Отца Небесного несокрыто во всем девическом творении... Одесную Господа нашего стоит Иисус, Спаситель наш, с открытыми ранами, кровавыми, неперевязанными, во превосхождение справедливости Отца...”) Упоминание “левого” и “правого” встречается в “Струющемся свете Божества” только здесь и в описании аллегорической картины шествия человека по жизненному пути в сопровождении справедливости (слева) и милосердия (справа) (VII. 62). Можно заключить, что самые элементарные и важные в быту пространственные ориентиры не являются для Мехтильды первостепенными и отражают традиционные интерпретации. Смысловые соотношения здесь зависят от конкретных обстоятельств. В ‘FL’ II. 3 Пресв. Богородица (обычно воплощение милосердия) стоит слева от престола Божия, ибо справа стоит Иисус Христос как высшее милосердие (“во превосхождение справедливости Отца”). В контексте ‘FL’ VII. 62 слева от человека помещается справедливость, а справа – милосердие, в соответствии с понятием о законе и благодати. Примечательно, однако, что такое перечисление и в описании рая, и в аллегорической картине начинается у Мехтильды с компонента “левый”: движение идет “слева направо”, и “правое” традиционно оказывается более славным.

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

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

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

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

Иерархичность в организации пространства будет соблюдаться и при обретении райского блаженства. Для дев уготована неизреченная награда – “наидивнейшее место” (ср. *ein heimliche/wunnenriche stat* – “потаенное/богатое блаженством место” в ‘FL’ I. 2): *O du lustliches lamp und wunnenklicher jungeling Jhesu... als du dich denne ufhebest und alle köre durchverst und winkest den megden minnenklichen, so volgent si dir lobeliche in die allernotlichsten stat, der ich nieman me sagen mag... Die witwen söllent öch volgen in herlicher lust, und in süsser anschowunge lassen si sich begnügen uf das höhste, so si das müssent ansehen, wie sich das lamp zû den megden füget. Die ehte söllent das öch minnenklich ansehen also verre, als es in nach ir edelkeit mag geschehen; wan ie me man sich hie sattet mit irdenschen dingen, ie min úns da der himmelschen wunne müß über bliben* (III. 1) (“О Любезный Агнче и Отрадный Юноше Иисусе... как Ты тогда воздымешься, и все чины пройдеши, и девам любовно кивнешь, так последуют они за Тобою достохвально в наидивнейшее место, о коем я более сказать не могу... Вдовы также последуют в сердечной отраде, и в сладостном созерцании удовольствуются тем, что дано будет видеть им, как Агнец с девами сочетается. Супруги это также любовно увидят из такого отдаления, как позволит им их чиноположение; ибо чем больше здесь земным насыщаются, тем меньше нам там небесного блаженства останется”). Это описание указывает, что опыт Мехтильды не является перенесением физического эротизма в духовные сферы<sup>30</sup>. Сочетание Агнца с девами – истинный мистический брак, но такой, на который и дозволено, и отрадно взирать другим, в том числе предстоящим в отдалении супругам. Образец такой картины видится в придворной церемонии награждения, когда одни получают награду, а другие лишь смотрят издали. Еще полнее аналогия с принятием Святых Таин, когда причастники присту-

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

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

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

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

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

Описание “снизу вверх” построено здесь по принципу прямой перспективы: взгляд (душа) поднимается от земли, движется все выше. Это обусловлено тем, что данное видение рая построено как отчет о пути души в рай (от земли к Небеси). Однако сразу по окончании этого большого пассажа говорится об общем чиновоположении в раю, и перспектива меняется: движение идет сверху вниз, возникает обратная перспектива: *An dem throne ist únser vrowe Sante Marie, die sol enhein bruch erfüllen, wan si hat mit irem kinde geheilet aller menschen wunden, die in selber der gnaden gonden, das si es behalten wolten und konden... Die apostelen wonent allernaheste got in dem throne und hant das ellende von<sup>31</sup> Seraphin ze lone, nach deme das si reine sint. Johannes Baptista ist ðch in dem throne ein fürste. Die engele wonent nit hoher denne in Seraphin, da obe mússent si alle menschen sin. Die heligen martirere und gottes brediere und geistliche minnere koment in die kóre, alleine si nit megde sin. Ja, si koment erlich in Kerubin!* (III. 1) (“На Престоле Владычица наша [Пре]святая Мария, Коей отпадения восполнять не должно, ибо Она Чадом Своим раны всех тех людей исцелила, которые сами о благодати молили... Апостолы обитают ближе всего к Богу на Престоле, и зияние в чине Серафимов – награда им, затем что они чисты. Иоанн Креститель также на престоле князь. Ангелы обитают не выше Серафимов, сверх того всё должны быть люди. Святые мученики и Божии проповедники и духовные любящие войдут в чины, хоть и не девы они. Да, а войдут славно в Херувимский чин!”)

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

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

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

## ЗЕМНОЙ РАЙ

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

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

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

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

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

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

*öppfelen und trinken ein wenig des wasserer, das der lichame sine leblichkeit behalte, und das grösseste ist dú gotz kraft.*” Ich vragete in: “Wie keme du har?” “Ich kam har, das ich nit wiste, wie ich har kam und wie mir was, e ich har sas.” Ich vragete umbe sin gebette. “Gelöben und hoffunge, dar us betten wir”. Ich vragete, wie ime were, eb in it verdrusse da ze sinde. Do sprach er: “Mir ist alles wol und niergen we.” “Vörhstestu iht vor dem strite, der da in der welte noch sol geschehen?” “Got sol mich waffenen mit siner kraft, das ich den strit wol vermag”. “Bittestu iht vür die cristanheit?” “Ich bitte, das si got von sünden löse und bringe in sin riche.” Elyas rihte sich uf, do was sin antliz schöne, vürig, himmelvar, als wissú wolle was sin har. Si waren gekleidet als arme manne, die mit dem stabe umb ir brot gant. Do vragete ich Helyam, wie er bettete vür die cristanheit. “Ich bitte barmherzig, diemütig und getrüwe unde gehorsam”. “Bittestu út vür die selen?” “Ja, als ich gere, so wirt ir pine geminrot; als ich bitte, so gat öch dú pine abe”. “Werdent si it gelöset?” “Ja vile”. “Warumbe hat úch got har bracht?” “Das wir helfer sin der cristanheit und gotz vor dem jungesten tage” (VII. 57) («Тогда заговорила я с Енохом. Я спросила его, чем они живут по человеческому естеству. Тогда сказал он: “Мы едим немного яблук и пьем немного воды, чтобы тело свою жизненность<sup>38</sup> сохраняло, а наибольшее – сила Божия”. Я спросила его: “Как ты сюда попал?” – “Я пришел сюда так, что не знал, как я сюда попал и как было мне досель, прежде чем здесь я воссел”. Я спросила о его молитве. – “Вера и надежда, из этого мы молимся”. Я спросила, каково бы ему было, если бы его какая досада постигла. Тогда сказал он: “Мне всё благо, и ничто не беда”. – “А ты страшишься брани, какая в мире еще совершится?” – “Бог вооружит меня силою Своею, так что я эту брань вполне одолею”. – “А ты молишься за Церковь?” – “Я молюсь, чтобы Бог ее избавил от грехов и привел в Царствие Свое”. Илия поднялся, тогда был лик его полон красы, огнен, облакитен<sup>39</sup>, как белая волна были его власы. Оба они были одеты как бедняки, которые с клюкой на хлеб себе собирают. Тогда спросила я Илию, как он молится за Церковь. – “Я молюсь милосердно, смиренно и покорно”. – “Ты молишься и за души?” – “Да, когда я желаю, то мука их уменьшается; когда я молюсь, то и мука кончается”. – “Они освобождаются?” – “Да, много”. – “Почему вас Бог привел сюда?” – “Чтобы мы были помощниками Церкви и Бога до Страшного Суда”»).

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

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

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

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

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

По св. Ефрему Сирину, рай находится за океаном, а из рая исходят реки, которые “вблизи рая... поглощаются и нисходят в море, как из высокого какого-либо водоема и, проходя в земле под морем, изливаются...”<sup>40</sup> То же у Лактанция и св. Иоанна Златоуста. Обобщая это представление, прот. А. Салтыков констатирует «умозрительную “связку” двух реальностей»<sup>41</sup>. По Козьме Индикоплову, земля окружена океаном, за которым также находится некая земля. Эта заокеанская земля недоступна, так как океан невозможно переплыть. Именно в этой недоступной части земного мира и находится рай. Исходящие из него реки протекают под океаном и появляются на обитаемой земле<sup>42</sup>.

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

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

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

Весьма интересно представление о земном рае в “Послании о Рае” св. Василия Калики, архиепископа новгородского, тверскому епископу Феодору Доброму (1347 г.) в связи со спором о существовании земного рая, в котором Феодор сомневался. В послании повествуется, как новгородские мореходы открыли земной рай в виде горы: “И увидели на горе той изображение Деисуса, написанное лазорем чудесным и сверх меры украшенное, как будто не человеческими руками созданное, но Божией благодатью”. Сиял дивный свет без солнца, доносилось дивное пение. Корабельщики послали туда одного за другим двух человек, но они не вернулись. Тогда послали третьего, привязав его веревкой за ногу, и когда он долго не возвращался, сдернули его с горы за эту веревку. Посланный был мертв, и это дает понять, что падший человек не может посетить земной рай<sup>45</sup>. Однако важно понимать и другой аспект этой истории: первые два посланца остались в земном раю душой и телом, а третий, насильно возвращенный “по плоти”, разумеется, остался там душой. Идея о болезненности, а для обычного человека и невозможности возвращения из земного рая представлена здесь вполне отчетливо.

Св. Василий Калика различает земной рай и духовный рай. Того же воззрения придерживаются и некоторые более древние св. Отцы – например, св. Иоанн Дамаскин и св. Никита Стифат, причем различение земного и духовного рая не означает их противопоставления: их единство можно уподобить единству тела и души в первозданном человеке<sup>46</sup>.

Прот. А. Салтыков особо указывает, что вопрос о соотношении первозданного рая и Царства Небесного и к раю обетованному неоднократно поднимался в святоотеческой письменности. Однозначного мнения об их соотношении не сформулировано, хотя в общем святоотеческое учение едино в том, что первозданный рай есть образ более высокого мира – Царства Небесного<sup>47</sup>. Как отмечает иеромонах Дионисий (Шленов) в отношении св. Никиты Стифата: «Описание и понимание Царства Небесного оказывается теснейшим образом связано с описанием первозданного рая, хотя, конечно, эта “описуемость” Царства Небесного совсем не отменяет его особой таинственности и неотмирности...»<sup>48</sup> У Мехтильды же описание первозданного рая связано с земным раем, а не с Царством Небесным.

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

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

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

## АД

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

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

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

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

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

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

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

Другие подробности адского устройства также излагаются вполне четко: *Die helle hat ein hobet oben, das ist also ungefúge und hat an im vil manig óge grúwelich, da die flammen us schlahent und die armen selen alumbe vahent, die do in der vorburg wonent, do got Adam und ander únser vetter us hat genomen. Das ist nu das gróssost vegfúr, dar ein súnder mag komen. Da han ich gesehen bischove, vógte und grosse herren in langer not mit unzellicher sere. Alle, die dar koment – kume hat in got die ewige helle benomen, wan ich han nieman da funden, der an sinem ende ie luter bihte gesprach mit sinem fleischlichen munde* (III. 21) (“У ада наверху есть голова, которая тоже страшна, и много в ней ужасных очей, откуда пламя вылетает и бедные души окружает, что там в предместьи обитают, откуда Бог Адама и других наших праотцев изъял. Теперь это величайший чистилищный огонь<sup>53</sup>, в какой только грешник попадал. Там видела я епископов, наместников и великих господ в нужде долгой с несметной болью. Всех, кто туда приходит, вряд ли Бог вечного ада лишил, ибо не нашла я там никого, кто бы при конце своем чистую исповедь плотскими своими устами произносил”); *dú helle hat óch oben uf irem hóbet einen munt, der stat offen ze aller stunt. Alle die in den munt koment, den wirt der ewig tot niemer me benomen* (III. 21) (“есть у ада наверху на голове и пасть, что стоит отверста на всяк час. Все, кто в пасть попадают, тех вечной смерти вовеки уже не лишают”).

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

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

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

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

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

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

Описание ада у Мехтильды весьма ярко (не случайно ее образы ада и чистилища вплоть до деталей совпадают с картинами Иеронима Босха<sup>54</sup>), но лишено всякой “несказанности”. Невозможно выразить лишь безобразие ада, но удивительным образом всё, чего “не выразить ни им самим, ни всей твари”, еще до этого заключения облечено в слова и представлено со всей полнотой, конкретностью и наглядностью. Да и глагол *vollesprechen* буквально означает “высказать вполне”, т.е. имеется в виду невозможность в полной мере и до конца изложить всё, что происходит в аду, поскольку об этом можно сказать очень много. О “несказанности” как таковой речи не идет. Это закономерно, ибо “неизреченность” связана у Мехтильды с идеей небесного блаженства во время восхищения души в Богосозерцании и при описании Царствия Небесного, причем провидица соучаствует в этом блаженстве и именно поэтому не может выразить всего последовательно и логически. Однако по отношению к аду Мехтильда не участник, а только свидетель. Поэтому ад описан исключительно логично и даже педагогично, с особым вниманием к конкретным пространственным ориентирам и деталям. В плане рефлексии

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

## ЧИСТИЛИЩЕ

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

Так, свт. Григорий Двоеслов (ок. 540–604) говорит: “Должно, однако ж, верить, что существует очистительный огонь до времени Суда для некоторых легких прегрешений, потому что Истина говорит, что если кто изречет хулу на Святого Духа, не отпустится тому ни в сей век, ни в будущий<sup>57</sup>. Эти слова дают понять, что некоторые вины могут быть прощены в сем веке, а некоторые в будущем, ибо если не все отрицается, то по умозаключению следует, что нечто утверждается. Однако ж, как я выше сказал, должно разуметь это о малых и незначительных грехах, каковы, например, непрестанное празднословие, неумеренный смех, излишнее попечение о домашних, которое бывает невинно у знающих, как избегать вины в этом случае; также грех неведения о маловажных предметах, что все увеличивает виновность по смерти, если не было очищено еще в сей жизни. Апостол Павел, говоря, что Христос есть основание, присовокупляет: “Аще ли кто назидает на основании сем, злато, серебро, камень честное, дрова, сено, тростие: и коегождо дело, якоже есть, огонь искусит. И егоже аще дело пребудет, еже назда, мзду пришет: а егоже дело сгорит, отщетится: сам же спасется, такожде якоже огнем”<sup>58</sup>. Хотя эти слова можно понимать об огне мучений, употребляемом для нас еще в сей жизни, однако ж если кто будет понимать их и о будущем очистительном огне, должен только непременно иметь в виду то, что чрез огонь может спастись не тот, кто назидает на сем основании железо, медь или свинец, то есть грехи важные,

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

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

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

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

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

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

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

*senere? Der wirde ich hie keiner gewar!" Do antwürte únsere herre: "Ire sünden waren heimlich, nu sint si in disem grunde alleine mit den túvelen gebunden". Do betrübete sich des menschen sele vil sere und leite sich uf die fússe únsers vil lieben herren und gerte krefteklich arbeiten minnenklich und sprach: "Vil lieber, du weist wol, was ich gere". Do sprach únsere herre: "Du hast mich mit rehte har braht, ich lasse si niht unbedacht". Do stúnt umbe si ein vil grossú schar der túfeln, die ir pflegen in dem ungesegenten bade, die waren öch úber min zal, die si riben, twúgen und vrassen und gnúgen und si mit fúrinen geiselen schlúgen. Do sprach inen des menschen geist also zú: "Hörent, ir sündenfresse, sehent an dis lösepfant! Ist es ihr türe, das úch daran begnúge?" Do erschranken si albibende in grúwelicher schemmede und sprachen: "Ja, nu vörent si von hinnan. Wie unselig wir sin, wir müssen úch der warheit jehen". Do gap únsere herre einen süssen wunsch den armen selen us sinem götlichen herzen. Do húbent si sich us mit grossen fróiden und liebe. Do sprach die frómde sele: "Eya vil lieber herre, wa sont si nu hin keren?" Do sprach er: "Ich wil si bringen uf einen blúmenberg". Da vindent si me wunne denne ich gesprechen kúnne (III. 15) («тогда она [душа] столь великую мощь обрела, что Его силою своей повела, и пришли в такое ужасное место, какое только оку человеческому зрелось, таково страшно созданную баню, смешанную из огня и смолы, болота, дыма и смрада. Весьма темный туман восходил там, простертый, как черный покров. Там внутри лежали души, как жабы в тине. Их образ был подобен человеку, и всё же они были духи и имели подобие диавола на себе. Они кипели и жарились вместе. Они вопияли и терпели несметные муки ради плоти своея, что их так глубоко низвергла. Плоть ослепила их дух, потому кипели они более всего. Тогда сказал дух человека того: "О Господи, сколько несчастных сих? Ты мой истинный Выкуп, теперь помилуй же их". Тогда сказал Господь наш: "Тех людей без числа, и тебе не должно их числа постигать, покуда плоть твоя с тобою земную часть имеет. Они все были сосуды разбитые<sup>63</sup>, и ими в царстве земном духовная жизнь была позабыта. Они из всех сословий и из всех стран". Тогда спросил дух человеческий: "О Владыко, где же затворники, из коих я здесь не замечаю ни единого?" Тогда отвечал Господь наш: "Их грехи были тайными, ныне они в этой глубине одни бесами связаны на дне". Тогда весьма огорчилась душа того человека и поверглась под ноги Владыки нашего, и желала сильно, и страдала любвеобильно, и сказала: "Возлюбленный, Ты прекрасно знаешь, чего я желаю". Тогда сказал Господь наш: "Ты Меня верно сюда привела, Я не оставлю их в небре-*

женин”. Тогда обступал их весьма великий сонм бесов, что содержал их в той неблагословенной бане, а было тех бесов тоже сверх моего счета, что их терли, стирали, пожирали и потребляли и огненными бичами их побивали. Тогда сказал им дух того человека так: “Слушайте, пожиратели грехов, смотрите на этот Выкуп! Разве не ценен Он настолько, чтобы вас удовлетворить?” Тогда утрашились они, трепеща, в ужасном стыде, и сказали: “Да, теперь веди их отсюда. Сколь мы ни нечестивы, а приходится вашу правду признать”. Тогда подал Господь наш тем бедным душам сладостную отраду из Своего Божественного сердца. Тогда поднялись они с великой радостью и любовью. Тогда сказала другая душа: “О Владыко, куда им теперь обратиться?” Тогда сказал Он: “Я приведу их на гору цветов, там они более блаженства обретут, чем ныне уста Мои изрекут”»; *Des ist lang, das ich ein vegfür sach, das was gelich eim fürigen wasser und es sot als ein fürig gloggespise und es was oben mit einem vinstern nebel bezogen. In dem wasser swebten geistliche vische, die waren glich menschlichen bilden. Dis waren der armen pfaffen selen, die in diser welt hatten geswebet in der girekeit aller wollust und hatten hie gebrant in der verwassenen unküschekeit, die si also sere verblendet, das si niht gütes mögent geminnen. Uf dem wasser fürent vischere, die hatten weder schif noch netze, mere si vischeten mit iren fürigen klawen, wan si öch geiste und tûfel waren. Als si si brahten uf das lant, so zugen si inen geistlich bitterliche die hut abe und wurfent si in einen siedenden kessel alzehant; darin stiessen si si mit fürigen gablen. Als si denne nach irem willen volgare warent, so vrassen si si in iren sneblen. So hüben sich die tûfele uf das wasser aber und taten si dur ire zegel und vischeten si und sutten si und dōweten si aber* (VI. 14) (“Тому уж давно, как видела я чистилище, что было подобно огненной воде и кипело, как огненный колокольный сплав, и было сверху затянуто темным туманом. В воде витали рыбы духовные<sup>64</sup>, человеческим образам подобные. То были души бедных священников, которые на этом свете витали в алчности всякой похоти и здесь сожжены были в закоренелой нечистоте, коя их столь ослепляет, что они ничего доброго с любовью не встречают. По воде двигались рыбаки, у которых не было ни ладьи, ни невода, но они огненными своими когтями удили, ибо духи и бесы были. Когда они тех на сушу извлекали, то им духовно жестоко кожу сдирали и тотчас в кипящий котел бросали; а потом их огненными вилками протыкали. Когда же те по желанию их готовы бывали, то они тех своими клювами пожирали. А потом бесы вновь на воду сходили и тех под хвост пускали, и вновь их удили, и пожирали, и потребляли”).

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

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

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

Двойкому (двосоставному) земному раю в картине мира Мехтильды соответствует двойкое чистилище: *Zwúschent gottes ho<sup>e</sup>hi und des tífels abgrúnde ist noch zweiger hande vegefúr; in den zwein vegefúren ist manigerleie pine und not. Das erste vegefúr das ist der*

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

По описанию “двух чистилищ” здесь, как и в других контекстах Мехтильды, можно видеть, что чистилище, согласно ее видениям, было не столько пространственным локусом с определенным духовно-моральным назначением, сколько духовно-моральным локусом с определенной пространственной локализацией – в аду и даже на земле. Тем самым и здесь реализуется одна из основных идей Мехтильды – духовное действие как пространствообразование: *Aber die tûfel mögent die selen nüt fürbas pinigen denne uf ertriche, in dem luft und an allen den stetten, da der mensche gesündet hat, und in aller der hõhin, da er den luft entrichtet hat mit sinen sünden. Da mitte erzúget si der tûfel, das ir schamme und ir pine deste grösser si von allen den sünden, die hie ungewandelt blibent. Mer swenne si also selig werdent, das si ie von des tûfels handen werdent gelbset, so brinnet si in in selben pinliche dur cleine not. Dar nach koment si mit helfe und lidunge úber alle not, das ist dem himelriche also nahe, das si alle vrõde habent ane drierleie vroede hant si noch nit: das si got nit sehent, das si ir ere nit enpfangen hant, das si nit gekrõnet sint. Alsus ist das vegefür uf ertrich und in dem lufte zwüschent der helle und dem himelriche. Es ist aber in geistlicher wise also, das die sele von irdenischen dingen kein pine mag geliden, swenne si kumt von disem libe (VI. 8)* (“Но бесы не могут души нигде более мучить, кроме как в царстве земном, в воздухе и во всех тех местах, где человек грешил, и во всех горних, где он воздух своими грехами осквернил. Тем самым уличает их диавол, чтобы стыд их и вина тем больше были от всех тех грехов, какие здесь без пременения остаются. Однако: если они столь блаженными становятся, что из рук диавола освобождаются, то горят они в себе самих мучительно из-за малой беды<sup>65</sup>. Затем подымаются они помощью и страданием над всей бедой, и это к Царству Небесному так близко, что они всякую радость имеют, и только тройкой радости у них нет: что они Бога не видят, что они славу свою не прияли, что они не увенчаны. Таково чистилище в царстве земном и в воздухе между адом и Царством Небесным. Но духовным образом это так, что душа от земного муки потерпеть не может, если она из

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

Широкое понимание чистилища у Мехтильды подтверждается тем, что в рассказе о посмертной судьбе доброго священника чистилище вообще не связано с адским огнем: *Ein reine priester starp in siner eigner rehter pfarre. Do bat ich für in als für einen andern menschen in cristanlicher gewonheit. Do such min sele die sinen in loblicher wirdekeit also das er noch in beitunge was der himelschen ere. Vier engel, die fürten in über alles unwittere in dem ersten himele und si lireten ime mit den himelschen seiten. Das was sin vegefür, da mitte si in zû der himelschen wunne bereiten. Ich vragete in, wa mitte er die sunderliche wirdekeit hette empfangen. Do sprach er: “Ich minnete in ertriche das einote und ich vorhte mich alleine in minem gebette”. Do sprach ich: “Eya du vil seliger, warumbe vîre du nit zehant mit disen wunneklichen engelen ze himmele?” Do sprach er aber alsus: “Die ere ist also gros, die ich enpfan sol von miner reinen pfafheit, das ich dar noch nit komen mag” (V. 15) (“Один чистый священник умер в своем собственном истинном приходе<sup>66</sup>. Тогда молилась я за него, как за любого другого человека, христианским обычаем. Тогда узрела моя душа его душу в достохвальном достоинстве, так что он еще был в ожидании небесной славы. Четыре ангела<sup>67</sup>, сии его над всякой непогодой на первое небо провождали и ему на небесных струнах бряцали<sup>68</sup>. То было его чистилище, чтобы им его к небесному блаженству приготовить. Я спросила его, чем он то особое достоинство стяжал. Тогда сказал он: “Любил уединение я на земле и ведал страх лишь в молитве своей”).*

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

## LOCUS MYSTICUS

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

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

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

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

явно и открыто... заключено без замков и без дверей”, “отверзся, но цел”. И конечно же, внешнее сходство с идеей монады Лейбница отсылает здесь к истокам соответствующей философской традиции, а именно, к термину “монада” и пониманию Бога как “Монады Монад” у Джордано Бруно (1548 – 1600), а через вставшего в пантеизм доминиканца Бруно – к кардиналу Николаю Кузанскому (1401–1464), у которого Бруно и заимствовал этот термин. На Николая Кузанского оказали определенное влияние “Ареопагитики”, Альберт Великий и Мейстер Экхарт. “Ареопагитики” – одна из основ богословия Бернарда Клервоского (1091–1153) и его друга Вильгельма Сент-Тьеррийского (ок. 1085–1148), великих учителей западной мистики, Альберт Великий (1200–1280) – практически ровесник Мехтильды, и наконец, связь традиции доминиканца Мейстера Экхарта (1260 – ок. 1328) и Мехтильды неоспорима<sup>69</sup>. Казалось бы, круг замкнулся, но каким образом? Мехтильда была старшей современницей Экхарта и не училась у него (напротив, это он испытывал влияние текстов, которые принято определять как “женская мистика”). Не была она и ученицей Альберта Великого. Но, как можно видеть по контексту ‘FL’ VI. 31, она умела ставить сложнейшие богословские вопросы и отвечать на них на языке богословия и философии своей эпохи, без сомнения, усвоенном от своих наставников. Печать этого философского языка столь очевидна, что формулировки XIII века позже распознаются, пусть и в трансформированном виде, в философии Нового времени (Лейбниц). Возвращаясь к самому контексту, отметим, что образ шара обычно считают аристотелианским (по Аристотелю, сфера – наиболее совершенная геометрическая фигура), но об идеальном духовном шаре говорил и Платон. Соответственно, образ шара у Мехтильды не отсылает нас только к аристотелианцам (Альберту Великому и Фоме Аквинскому) или только платоникам (Бернард Клервоский, Вильгельм Сент-Тьеррийский), но является указанием на христианскую рецепцию античной философии.

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

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

Св. Иоанн Богослов, любимый ученик Христов и тайновидец последних времен (“Откровение”) – один из любимых святых Мехтильды. Она говорит: *Sant Johans ewangelisten lichamen han ich gesehen werlich mit den ögen miner unwirdigen sele. Er lit in grosser wunne unbegraben ob allen zergenglichen dingen under der schöpfnisse des ewigen riches. Sin licham hat nu der götlichen ewekeit also vil empfangen, das er lühtet als ein fürig kristalle. Er lit reht also minneklich menschlich geschaffen, als er were in eim himmelschen jubilo geistlich entsclaffen. Sin ögbrawen sint im alleine brun und hat sin ögen zû getan und lit uf sinem ruggen. Under im, ob im und alumbe ime ist es alles klar, und ie ze sibem stunden koment die heligen engel zû dem lichamen mit lobelichem sange, der lutet alsus: “Helig, luter, einvaltig, wise, gotte von herzen lieb”. Süsser wise hat der sang denne tusent seiten oder harpfen klang. Zwüschent sinem lichamen und der schöpfnisse des himelriches ist nit me denne ein dünnú want als eines eies hut und ist doch als ewig veste, das dar kein lichame me dur mag untz an den jungosten tag (VI. 23)* («Святого Иоанна Евангелиста тело я поистине очами недостойной души моей зрела. Он лежит в великом блаженстве непогребенный сверх всего брэнного под сотворением Царства вечного. Тело его от божественной вечности столь много прияло, что сияет оно, подобно огненному кристаллу. Он лежит прямо, в столь приятном человеческом сотворении, будто он в небесном ликовании<sup>72</sup> упокоился в духовном успении. Брови у него темны одне, а очи он смежил и лежит на спине. Под ним, над ним и вокруг него всё светло, и каждые семь часов приходят святые ангелы к телу с хвалебной песнью, что звучит так: “Святой, чистый, простой, премудрый, Богу от сердца любезный”. И слаще той песни напев сотворен, чем тысячи струн и арф перезвон. Между его телом и сотворением Царства Небесного не более чем тонкая стенка, как пленка яйца, и всё же столь

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

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

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

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

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

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

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

Равным образом, венец, уготованный Богом Отцом Богу Сыну, *wart bekant ir geschöpfnisse* (“был познан в своем сотворении”, имеет три обода – патриархи, пророки, Святая Церковь), *wirt gebildet und geblümet mit der gegenwertikeit aller seligen* (“образуется и процветет присутствием всех блаженных”), *sol... gezinnet werden bi Endecristes zite* (“украдется зубцами в антихристово время”). Святые, составляющие этот венец, будут хвалить Бога согласно чину (с соответствующим перечислением). И наконец, *oben uffen der crone swebet das allerschönste baner, das ie in disem keyserriche wart gesehen. Das sol das helige crúze wesen, da Christus sinen tot het an gelitten* (“наверху над тем венцом парит прекраснейшее знамя<sup>77</sup>, что в царстве сем видано бывало; это будет Святой Крест, где Христос смерть Свою претерпел”). Это последовательно-логическое изложение по своим принципам ориентировано на картину Царства Небесного. Рассказ о венце

завершается описанием Св. Креста снизу вверх: нижний и правый концы (при отсутствии упоминания “левого”), наверху – процветший терновый венец Христа. Но заключительным аккордом у Мехтильды всё же становится образно-эмоциональное восприятие нового благоустроенного пространства и идея полного владения им в движении со скоростью мысли (ср. ‘FL’ II. 3 в видении пая): *So werdent si also vro und also vri, snelle, gewaltig und minnenrich, clar und gotte gelich als das mag mûglich sin. So varent si, war si wellent, also geswinde úber tusent mile als man nu einen gedank gedenken mag; prúvent, was das varendes sie! Dennoch mēgent si das ende des riches niemer begriffen noch bertren. Das wite rum und die guldine strassen die sint úbergros und sint doch wol ze masse und doch nit guldin, wand si eweklich* (VII. 1) (“Так становятся они столь радостными и свободными, быстрыми, мощными и любвеобильными, светлыми и Богу подобными, сколь только возможно. Тут движутся они, куда хотят, так быстро за тысячу миль, как только одну мысль помыслить; судите, что за движение то! И всё же не могут они конца Царствия веки ни постигнуть, ни коснуться<sup>78</sup>. Широкое пространство и пути золотые – те огромны и всё же вполне соразмерны и всё же не золотые, ибо они присно лучше золота и самоцветов; земля всё то и обратится в ничто”).

### ВНУТРЕННЕЕ И ВНЕШНЕЕ

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

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

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

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

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

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

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

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

#### ПРИСУТСТВИЕ В ПРОСТРАНСТВЕ “ЗДЕСЬ” И “ТАМ”

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

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

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

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

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

#### ЗЕМНОЕ ПРОСТРАНСТВО И ЗЕМНЫЕ РЕАЛИИ В ЖИЗНИ МЕХТИЛЬДЫ

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

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

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

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

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

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

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

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

Море (*das mer*) упоминается всего несколько раз и без каких-либо конкретных деталей. Помимо приведенного выше контекста, упоминания моря встречаются в следующих пассажах: *Do sach ich, wie das tier wart gezelet an einem eilande in dem mere von dem schlime, der sich süveret us dem mere zwüschent der heissen sunnen und dem mere, also das die sunne was des tieres vatter und das mer sin müter und der schlim sin materie* (IV. 18, о символическом звере) (“Тогда увидела я, как зверь тот был зачат на острове в море из слизи, что огустевает из моря между жарким солнцем и морем, так что солнце было отцом зверя того, а море – матерью его, а слизь – веществом<sup>81</sup> его”); *Als si dis ertrich angesehent, so erschrekent si, als die man tûnt, die das mer ansehent und sich vörhtent, wie si úber komen söllent* (IV. 27) (“Когда они [Илия и Енох] царство земное увидят, испугаются они, как мужи, что видят море на пути, и устроятся: как им его перейти”); *Helyas und Enoch die wandelent von India untz an das mer* (VI. 15) (“Илия и Енох пройдут от Индии до моря”).

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

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

Из конкретных городов и стран у Мехтильды упоминается Рим, Иерусалим и Индия, все – в эсхатологическом контексте. Ср.: *In ieglichem bistüme soent ir siben wesen nach den siben gaben des heligen geistes, in eim ertz bistüme drizehen nach dem heligen convent únsers herren. Ze Rome sont ir drisig wesen na dem seligen kovffe, der an Christo wart gegeben. Ze Jerusalem sol ir wesen allermeist, da Jhesus dur úns den tot leit* (IV. 27) (“В каждой епархии будет их семеро, по семи дарам Духа Святаго; в каждой архиепархии тринадцать, по святому собору<sup>85</sup> Господа нашего. В Риме будет их тридцать, то блаженная цена, что за Христа была дана. В Иерусалиме их будет больше всего, где Иисус за нас смерть потерпел”). Об Индии в пророчестве о последних временах см. выше. Иерусалим, кроме того, выступает как символическое обозначение местопребывания Иисуса Христа, где Его не принимают и гонят: *Do viel ich uf sine füsse und sprach: “Min lieber pilgerin, wannan kumestu?” Do sprach er: “Ich kum von Jerusalem” – do meinte er die cristanheit – “und ich bin vertriben von der herberge min”* (VII. 13; ср. тж. VI. 33) «Тогда пала я к ногам Его и сказала: “Любезный мой Паломник, откуда Ты идешь?” Тогда сказал Он: “Я иду из Иерусалима”, – это Он имел в виду Церковь, – “и изгнан Я из-под крова Моего”».

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

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

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

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

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

*mir was ein also creftig lieht, das da inmitten schein, das mich des duhte, das ich mit in were ein. Dis was hohe in dem westen, da die sunne undergat; von norden waren komen úbele geiste, die hielten da bi. Die müsten min gerichte besehen. Si hatten sich zesamen gewunden und waren getwungen als die besclagenen hunde; si wurgetent mit irme halse ze mir. Ich vorhte iro nit, ich vrówete mich! Do bekante ich, das si got ze eren dar müssent komen, da got sinen vrúnden alle ir not hat benomen und si denne mit irme lastere wider zú der helle kommen (VII. 63)* (“Тогда увидела я вдали высоко приготовление святых, как если бы они хотели придти к моей кончине. Личностей их<sup>86</sup>, кем они были, тех я не видела среди них, ибо мне был такой сильный свет, который там сиял посредине, что казалось мне, что я с ними едино. Это было высоко на западе, где солнце заходит; с севера пришли злые духи, которые там держались. Они должны были смотреть на мой суд. Они вместе были свиты и угнетены, как псы побитые; они хрипели горлом своим ко мне. Я их не страшилась, я радовалась. Тогда узнала я, что им во славу Божию туда приходиться должно, где Бог у друзей Своих все их беды изволил отъять, а этим со срамом вновь идти во ад”).

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

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

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

## ВРЕМЯ ВРЕМЯ КАК РАСПОРЯДОК

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

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

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

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

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

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

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

Распространение этого мистического опыта на осмысление церковных праздников годового круга и дней Страстной Седмицы приводит к уникальному сочетанию глубоко личных интерпретаций (по определению Найджела Палмера, “блистательной субъективности Мехтильды”<sup>90</sup>) и общецерковного мышления: *Dis ist ein tag der gerunge und der seligen fröden in der kündunge Christi. Dis ist ein tag der rüwe und der lieplichen zartekeit in der gebürte Christi. Dis ist ein tag der trüwe und der seligen einunge, der hohe donerstag. Dis ist ein tag der miltekeit und herzeklicher liebün, der stille fritag. Dis ist ein tag der gewalt und vrölicher vröde, die urstandunge. Dis ist ein tag des gelöben und des ellenden jamers, der uffart tag. Dis ist ein tag der warheit und des brennenden trostes, der pfingestag. Dis ist ein tag der rehtekeit und der waren stunde, das jungest gerihte. Dis ist ein wuche, der sollen wir siben tag began mit stetegunge; den ahten wil únser herre began an dem jungsten tage mit úns allen (I. 45)* (“О восьми днях, в которые исполнилось пророческое упование. Это день упования и блаженной радости в Благовещении Христовом<sup>91</sup>. Это день покоя и любезной нежности в Рождестве Христовом. Это день верности и блаженного единения, Великий Четверг. Это день щедрости и сердечной любви, Страстная Пятница. Это день власти и радости радостей, Воскресение. Это день веры и горестной скорби, День Вознесения. Это день истины и горящего утешения, День Святой Троицы. Это день справедливости и истинного часа, Страшный суд. Это неделя, семь дней которой должно нам праздновать в утверждении. Восьмой же Господь наш праздновать желает в Судный день со всеми нами”). Удивительным, но по сути, вполне закономерным образом Страшный суд (*das jungest gerihte*) оказывается последним днем таинственной “пророческой недели”, причем “восьмой день” в соответствии с церковной традицией является символом вечности.

Итак, истинное, то есть положенное Богом благоустройство означает не только пространственный, но и временной порядок и чин – от богослужебного устава до вселенской “недели” с ее вечным “восьмым днем”. Такое осознание представлено и в развернутом пророчестве Мехтильды о братьях-проповедниках последних времен: *Ir gros kapittel ist zwürent im jare usgeleit dur nutz und notdurft der cristanheit, ze summer in dem walde, ze winter in der stat uf der burger rathus (IV. 27)* (“Их великий капитул<sup>82</sup> будет соби-

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

В итоге это тщательное соблюдение сроков в идеальном монашеском ордене представляет собой всё тот же церковный распорядок: *Swer in disen orden wil varen, der sol selber zweierleie bûch haben. Us dem grososten bûche sol er predien. Das erste, das an dem bûche ist geschriben, das sprichet “Credo in Deum”, und dar nach sint es alles meisterliche sermone, alles geordent mit dem cristan gelôben. Usser dem minsten bûche sol er sine gezit vom jare leisten únsERM herren* (IV. 27) («Кто в этот орден захочет вступить, тот должен будет сам две книги иметь: из большей книги должен он проповедовать. Первое, что в той книге написано, гласит: “Credo in Deum”, а затем всё учительные проповеди, все в согласии с христианской верой<sup>93</sup>. Из меньшей книги должен он свои годовые часы совершать Господу нашему»). Важно, что это соблюдение церковного распорядка, совокупности служб церковного года (свн. *gezit* собир. от *zit* – (“время”) означает исполнение своего долга не за страх, а за совесть. Весь монашеский устав последних времен, согласно Мехтильде – особое средство памятования

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

#### ВИДЕНИЯ В ДНИ ЦЕРКОВНЫХ ПРАЗДНИКОВ

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

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

Но в целом конкретная датировка видений каким-либо днем церковного календаря встречается у Мехтильды редко, в отличие от ее старшей современницы Хадевих и последовательницы Маргариты Эбнер, у которых такая датировка представляет собой стандартную вводную формулу видения<sup>94</sup>. Зато у Мехтильды имеется поучение о мистических основаниях празднования памяти святых, чего мы не встретим у перечисленных авторов: *Das man die heligen eret mit schöner gehügenisse und mit aller der meine, so man haben mag in dem tage, als si got geeret hat mit einem heligen ende, das ist in also wol ze danke, das si da gegenwürtig kommt mit aller der herschaft, die si von vromekeit enpfangen habent. Das sach ich werlich an Sante Maria Magdalenen tag, do man got erte mit lobelichem sange umb die grosse ere, die si ze lone hat enpfangen. Si schrikete in dem kore nach dem heligen sange und si sach einem ieglichen senger in sine ögen, und si trat und sprach: “Alle die jene, die min ende eren, zû der ende wil ich kommen, und ich wil si wider eren; alles nach dem als si mögen enpfan, so wil ich in ze staten stan“* (VI. 9) («То, что святых славят прекрасной памятью и со всем вниманием, какое можно иметь в тот день, когда Бог прославил их святой кончиной, то им столь угодно, что они тогда являются, приходя со всем великолепием, какое они стяжали благочестием. Это я поистине видела в день святой Марии Магдалины, когда Бога славил хвалебным пением о великой славе, что она в награду стяжала. Она всплясывала<sup>95</sup> в хоре за святым пением, и смотрела каждому певцу в глаза, и выступила она, и сказала: “Ко всем тем, кто мою кончину славит, при конце я приду, и их ответно прославолю: всё по тому, как они могут приять, а я буду при них заступницей стоять”»).

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

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

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

## ЗЕМНОЕ ВРЕМЯ

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

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

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

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

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

Рождества и жизни Пресвятой Богородицы (VI. 35). Последний пример, безусловно, ориентируется на церковную традицию, в которой Матерь Божия уподобляется звезде, являющей Солнце – Христа, а также на контексты посланий апостольских и Откровения св. Иоанна Богослова, где “звезда утренняя”, “денница” употребляется в положительном смысле<sup>100</sup>. Однако, в отличие от “утренней звезды”, упоминание утренней зари у Мехтильды при глубоких символических коннотациях (значения цветов) представляет собой лирическое описание, выполненное рукой художника: *Ir ögen spilent alles von wunnen, als das wisse grüne morgenrot vür sich tribet die spilenden sunnen* (IV. 3) (“Очи ее сплошь блаженством играют, как бело-зеленая краснозорька за собою играющее солнце провождает”).

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

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

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

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

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

### ВРЕМЯ В ЖИЗНИ МЕХТИЛЬДЫ

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

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

*se schirmeschlege uf minen lichamen schlan, das was: súfzen, weinen, bihten, vasten, wachen, besemenschlege und betten steteklichen an. Dis waren dú waffen miner sele, da ich den lip mit úberwant also sere, das bi zwenzig jaren nie die zit wart, ich were mûde, siech und krank allererst von rúwen und von leide, da nach von gúter gerunge und von geistlicher arbeit und dar zú manig swere siechtag von nature (IV. 2)* (“тогда приходилось мне постоянно в великом страхе быть и всю мою юность великие бранные удары<sup>103</sup> своему телу наносить: то было постоянное воздыхание, плач, исповедь, пост, бдение, бичевание<sup>104</sup> и молитва. То было оружие души моей, которым я тело столь сильно одолела, что за двадцать лет не было времени, чтоб я не была усталой, больной и немощной прежде всего от раскаяния и скорби, затем от доброго усердия и духовного труда, а к тому много тяжких дней болезни от естества<sup>105</sup>”); *do dis wunder und dirre trost hette gewert aht jar, do wolte mich got alze sere trósten úber miner sele edelkeit (IV. 12)* (“когда это чудо и утешение длились восемь лет, тогда изволил меня Бог слишком утешить сверх достоинства души моей”); *owe ich vil arme, ich klagen gotte von himmelriche, das ich nu arger bin denne ich was vor drissig jaren, wan die creatures, die mir da hulfen tragen min ellende, die dórften nit also edel sin, also die nu mússent sin, sol der arme lip genesen (VI. 4)* (“увы я несчастная, сетую я Богу Царства Небесного, что я теперь хуже, чем была тридцать лет назад, ибо творения, кои мне тогда помогали нести скорбь мою, могли быть не столь благородными, чтобы бедное тело исцелело”); *do sprach únser herre: “Du maht ir nit gezellen, und es sint die, vúr die du hast gebetten, do si uf ertrich waren”. Do vant ich den, umbe den ich vor drissig jaren pflag ze bitten (VII. 2)* («тогда сказал Господь наш: “Тебе их не счесть, и это те, за кого ты молилась, когда они на земле были”. Тогда нашла я того, за кого я тридцать лет назад обычно молилась»); *mir wart bevolhen mit eime heligen ernste, das ich bete vúr die not, die nu ist in Sahsen landen und in Dúringen landen. Da ich mich zú bot mit lobe und mit gerunge, do wolte mich únser lieber herre hit enpfan und sweig mit ernste stille. Das múste ich vertragen sibenzehen tage mit minnenclicher gedult (VII. 28)* (“мне было поручено со святой строгостью, чтобы я молилась о беде, которая ныне в саксонских землях и тюрингенских землях. Когда я в том подвизалась с хвалой и желанием, тогда не захотел меня Владыка наш принять и строго безмолвствовал. Это пришлось мне сносить семнадцать дней с любезным терпением”).

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

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

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

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

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

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

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

### СКОРОСТЬ ПРОТЕКАНИЯ И ПРОТЯЖЕННОСТЬ ВРЕМЕНИ

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

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

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

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

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

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

#### ВРЕМЯ В МИРЕ ИНОМ

Поскольку видения иного мира у Мехтильды происходят до Страшного Суда, понятие о временах и сроках актуально и для этой сферы. В первую очередь это касается чистилища как переходного и преходящего локуса, пребывание в котором определяется именно сроками искупления греха: *Do vragete aber dú sele, wie lange ir pine weri. Do sprach únsere herre: “Ihren drissig jaren kamen si nie zú iren lichamen, und zehen jar solten si noch ze pine wesen, were ein so edel pfant für si nit gegeben”* (III. 15) («Но тогда спросила душа, сколь долгой их мука была. Тогда сказал Господь наш: “Тридцать лет не навещали они своих тел, и быть бы им в муках еще десять лет, если бы не был за них столь благородный Выкуп дан”»); *do vragete ich: “Eya, sag mir, wa mitte mag man dir helfen?” Do sprach er: “Der mir ein jar alle tage hundert venien und zwölf disciplinen und vil trehnen mit rúwigem herzen us reinen ógen gebe, das solte min bússe sin und wesen; messen sol man doch lesen... Das ende miner pine wil ich dir nút sagen, wan ich wil mine brúdere damit nút betrúben...”* (III. 17) («тогда спросила я: “О, скажи мне, чем тебе можно помочь?” Тогда сказал он: “Тот, кто мне один год во все дни сто коленопреклоненных молитв<sup>110</sup> и двенадцать бичеваний<sup>111</sup> и много слез с покаянным сердцем из чистых очей подаст, чрез то моему покаянию быть и пребыть; но и обедни нужно служить... Конца моих мук я тебе не скажу, ибо я тем моих братьев огорчать не

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

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

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

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

Что касается ада, то в нем уже нет сроков покаяния. Временной аспект в отношении ада (III. 21) передается понятиями о долгом (со времени падения Люцифера) существовании этого локуса: *dú stat ist gebuwet manig jar* (“город тот строился многие года”), а также словами *ane underlas* “непрестанно”), *iemer* (“всегда”), *ewig* (“вечно”) в описании адских мук. Ад упразднится после Страшного Суда<sup>112</sup> вместе с конечной погибелью диавола: *Na dem jungesten tage sol Lucifer ein núwe kleit anziehen, das ist gewachsen in sich selben usser dem miste aller unvletigen sünden, die er ie menschen oder engeln brahte in künde, wan er ist das erste vas aller sünden. So ist er denne enbunden* (“После Страшного Суда облачится Люцифер в новую ризу, что возросла в себе самой из мерзости всех гнусных грехов, в кои он людей или ангелов вовлек, ибо он первый сосуд всех грехов. Так он тогда разрешится...”)

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

## ПОСЛЕДОВАТЕЛЬНОСТЬ СОБЫТИЙ СВЯЩЕННОЙ ИСТОРИИ

Согласно Священному Писанию и “Символу веры”, земная история разворачивается от сотворения мира Богом до конца света – Второго Пришествия Христова и Страшного Суда. Разумеется, Мехтильда вполне разделяет эти представления. Однако ее как мистика XIII в. весьма привлекает идея о таинственном Предвечном Совете Святой Троицы, которую в XII в. развил Вильгельм Сен-Тьеррийский<sup>113</sup>. Свое видение Св. Троицы Мехтильда излагает именно в этом ключе: *Eya vatter aller gûte! Ich unwirdiger mensch danken dir aller trúwe, da du mich mitte hast gezogen usser mir selber in din wunder also, herre, das ich in diner ganzen drivaltekeit han gehôrt und gesehen den hohen rat, der vor unser zit ist geschehen, do du, herre, were beschlossen in dir selben alleine und din unzellichú wunne nieman was gemeine* (III. 9) (“О Отче всяческого блага! Я, недостойный человек, благодарю Тебя за всю верность, каковой Ты меня восхитил помимо меня самой в чудо Твое, так что, Господи, я Тебя в Нераздельной Троице Твоей слышала и видела Высокий Совет, бывший прежде наших лет, когда Ты, Господи, был заключен единственно в Себе Самом и несметного блаженства Твоего не причастился никто”). Идея Предвечного Совета привлекает Мехтильду тем, что Лица Святой Троицы решают судьбы мира в полной взаимной любви и великом смирении, причем в Их Совете для Мехтильды особенно дорога готовность Бога Сына на Крестную жертву ради спасения человечества (подробнее см. ‘FL’ III. 9).

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

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

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

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

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

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

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

## ВЕЧНОСТЬ

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

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

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

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

## ВЫВОДЫ

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

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

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

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

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

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

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

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

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

Второй компонент связки – время – при всей своей реальности, действенности и даже необходимости (сроки искупления душ) всегда рассматривается у Мехтильды как преходящий и подлежащий упразднению после Страшного суда. Но и до этого вечность в “Струящемся свете Божества” является не абстрактным понятием и не отрицательным определением типа “отсутствие времени”, но активной силой (“живая вечность”), чье действие определенным образом сказывается и на пространстве, и на людях. Тем самым вечность понимается у Мехтильды как энтелехия времени<sup>116</sup>. Таким образом, формула “пространство и время” для “Струящегося света Божества” не является абсолютной и имеет идеальную проекцию: “пространство и вечность”.

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

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

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

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

<sup>19</sup> 1 Ин. 4:1-3; 1 Кор. 12:10.

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

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

<sup>22</sup> 2 Кор. 12:2.

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

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

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

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

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

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

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

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

*О.Е. Кошелева*

## ИИСУС КАК УЧИТЕЛЬ В РУССКИХ УЧЕБНЫХ ТЕКСТАХ XVI–XVII ВЕКОВ\*

В статье рассматриваются средневековые представления о процессе обучения грамоте и чтению и раскрывается роль, которую играл в нем образ Иисуса Христа. К анализу привлечены русские тексты XVI–XVII вв., созданные в учебных целях.

*Ключевые слова:* Иисус Христос, грамота, учительство, учебная литература, азбуковники, азбуки, акростихидная азбука, Прохор Коломнятин

*Key words:* Jesus Christ, teachers, primers, educational texts, Russian mediaeval literature

Средневековые воззрения на суть процесса обучения столь далеки от сегодняшних, что оказываются за пределами современного внимания и понимания. А когда о них заходит речь, то они подменяются представлениями Нового времени, кажущимися нам вечными и неизблемыми. В данной статье я остановлюсь на особенностях представлений о передаче знаний в процессе постижения учениками письменной культуры в русской православной традиции.

Письменность воспринималась христианской культурой как сакральное явление, как средство познания божественной истины, ибо грамота “имеет в себе учения многа”<sup>1</sup>. Вопрос о создании разных алфавитов для разных языков в славянской культуре оказался очень острым, поскольку равенство славянской азбуки с другими письменами приходилось доказывать уже вскоре после ее создания солунскими братьями. Этой проблеме было посвящено сказание черноризца Храбра “О письменах”, написанное в Болгарии в конце IX в. «Зачем нужны славянские письмена? Ведь не создал их ни Бог, ни апостолы, и не существуют они искони, как еврейские и римские и греческие, что существуют изначально и угодны Богу. А другие судят, что письмена сотворил (сам) Бог. И сами не знают, что говорят, окаянные, будто бы Бог повелел, чтобы [книги] были лишь на трех языках, как написано в Евангелии: “и была написана надпись по-еврейски, по-римски и по-гречески”, а по-славянски там не было (написано), а потому и славянские письмена не от Бога»<sup>2</sup>. Сочинение Храбра оказалось чрезвычайно востребовано на Руси и много веков спустя, в XV–

---

\* Исследование поддержано грантами РГНФ 11-06-00277а и 13-06-00 149а.

XVII вв., поскольку такое же мнение о славянском языке высказывали ученые мужи в пограничных польско-литовских землях. Оно было помещено Иваном Федоровым в Острожскую Азбуку 1578 г., как полагают исследователи, в ответ на книгу иезуита Петра Скарги 1677 г. “О единстве церкви божией...”<sup>3</sup>, в котором автор утверждал: “Со славянского языка нигде и никто ученым быть не может”. Причем в Азбуке 1578 г. сделана вставка в текст Храбра, по-видимому, самим Федоровым, усиливающая его аргументы: в Псалтыри сказано: “Хвалите господа вси языцы и похвалите его вси людие”, а не единими тремя писмены и языки, яко же они баснословят”<sup>4</sup>.

Сочинение Храбра вошло и в Букварь 1634 г. Василия Бурцева, и в различные учебные сборники XVI–XVII вв. Русские книжники продолжали развивать идею Храбра о том, что алфавиты для разных языков изобретали конкретные люди, а не Бог, и акцентировать значимость, и даже превосходство, славянской азбуки над другими. В сборнике “Школьных азбуковников” к рассказу Храбра о создании греческого алфавита на полях писец подписал: “латынскую азбуку з греческой царица Калистрата сложила”<sup>5</sup>. Очевидно, что эта языческая персона женского пола не могла идти ни в какое сравнение с православным мудрецом Кириллом Философом – создателем славянского алфавита. Тексты, связанные с Кириллом и Мефодием<sup>6</sup>, переписывались в русские сборники в несчетном количестве, а созданный ими алфавит назывался лучшим из всех существующих. По молитве Кирилла Бог “открыл ему” славянские буквы, и тогда он “сложил писмена”<sup>7</sup>. У протопопа Аввакума понимание значения родного слова в обращении к царю Алексею Михайловичу звучит так: “Ты ведь, Михайлович, русак, а не грек. Говори своим природным языком (т.е. славянским. – *О.К.*); не унижай ево и в церкви, и в дому, и в пословицах. *Как нас Христос научил* (курсив мой. – *О.К.*), так и подобает говорить. Любит нас Бог не меньше греков; предал нам и грамоту нашим языком Кириллом святым и братом его. Чево же нам еще хочется лутче тово? Разве языка ангелска?”<sup>8</sup> “Первые учителя” славянского народа Кирилл и Мефодий, таким образом, являлись трансляторами знания, переданного им Богом по их действенной молитве, а Христос сам славянскому языку “нас научил”. Украинский проповедник Иван Вишенский (до 1550 – ок. 1621), большую часть жизни проведшей на Афоне, также прямо намекал на Христа, говоря о своем обучении: “Мой учитель – простак, но от всех мудрейший, который бескнижных людей уму напутствует...”<sup>9</sup>

Сочинение черноризца Храбра было не единственным, в котором затрагивалась проблема “тайнства” создания алфавита. В философском, а не в полемическом аспекте появление в людском мире письменности рассматривалось в анонимном сочинении “Написание о грамоте” (рубеж XV–XVI вв.)<sup>10</sup>. Оно исполнено в традиционной форме беседы учителя и ученика, обсуждавших вопрос о том, зачем вообще Богом создана грамота (письменная речь). Учитель давал на него ответ, обращаясь к историческому прошлому человечества. Бог, по его словам, при создании человека главным его качеством определил “самовластие ума”. В первые времена от сотворения мира человек был “праведен и безгрешен”, он пребывал в беседах с Богом “лицом к лицу”, и Дух святой говорил с человеком “усты ко устам” (т.е. беседы проходили непосредственно). Но когда людей стало много, в них начали множиться “злота и недостойнство”. Однако Бог и Дух Святой продолжали беседовать, “яве пребывая” (т.е. наяву) с теми, кто отличался праведностью: “Возвещал им Бог своя божественная хотения и судьбы како бысть преже, что подобает творить и како будет напоследок”. Но далее процесс развития человечества пошел в направлении все увеличивающейся злобы в людях и “изнемогша от нее человецы”. Они стали недостойны Бога видеть “явственно” и от Святого духа “просвещатись”. Но поскольку Бог милостив, он продолжал заботиться о спасении людей. О том, как он это сделал, Учитель рассказывает совсем не ту историю, которая общеизвестна из Священного Писания, а именно – о том, что Бог послал на землю своего сына Иисуса Христа, мученическая смерть которого искупила людские грехи. По словам Учителя, Бог человечеству, “на разум приводя и на спасение”, благоволил “состроить грамоту”. Через нее люди обучаются и вспоминают прежнее Божие к себе благоволение, постигают истину и не прельщаются “лжами и ересьми”, “и да незнающие Бога сим (Его. – *О.К.*) познают и вся предания Богом (т.е. все заветы Бога. – *О.К.*) в разуме стяжут”. Здесь, как видим, понятие “грамота” становится синонимичным Священному Писанию. Грамота также создана для людей в качестве хранилища памяти, ибо Бог наставляет людей “воспоминанием” об их к Нему бывшей близости и о его щедротах.

Далее Ученик спрашивает Учителя: “Что преже бысть? Грамота ли от ума состроена или ум – от грамоты?” Вопрос правомерный, поскольку из сказанного Учителем выше представляется, что грамота дана человеку Богом (“...вся на разум приводя и на спасение, яко Бог милостив, благоволил на се состроити грамо-

ту”). Учитель отвечает: “От ума грамота состроена, понеж(е) Бог создал человека по образу своему и подобию”. Он рассказывает о существовании у людей устной традиции и о причинах создания письменности. Бессмертная душа соединена с разумом: “да умом вся совершает”. И грамота также создана человеческим умом по Божьему промыслу через много лет после появления самого человека. Ум, подчеркивает автор, от Бога изначально дан человеку, и он “грамотою собирается, памяти ради”<sup>11</sup>. Иначе говоря, ум не может обходиться без памяти, а память – без грамоты (т.е. без письменности). Следовательно, умный человек, это – грамотный человек.

О спорах среди московских книжников по поводу происхождения грамоты, современных созданию “Написания о грамоте”, свидетельствует “Ответ к вопросившему, к кому, рече, прежде всех с небеси грамота сослана бысти?” Максима Грека, который отвечает: “А с небесе грамота несть сослана николиже никогдаже, той лжи не внимай Бога ради!”<sup>12</sup>. Если Ученик в “Написании о грамоте” задавался вопросом – кто создал грамоту – Бог или человек, то некто, вопрошавший Максима Грека, не сомневался в божественном происхождении грамоты, его интересовало лишь то, кому (из народов? из людей?) она была дарована первому. Но, как мы видели, Максим Грек резко его оборвал, назвав ложью мнение о божественном происхождении грамоты.

В “Написании о грамоте” вопросы о том, кто первый получил грамоту, какая именно от Бога, а какая нет, – вообще не поднимались. Ученик вопрошает об ином: “Какова есть грамота и коль угодна”? (т.е. что собой представляет грамота и к чему она пригодна?). В “грамоте” (здесь – в письменности) есть все, что есть и в человеческом разуме, кроме только того, о чем не позволено человеку говорить. Все, что человек говорит, все “грамотой известуется” (т.е. повествуется). Таким образом, Учитель под “грамотой” понимает не только Священное Писание, но и самые различные вещи, которые приходят на ум человеку, и, следовательно, тексты самого разного характера (кроме табуированных). Далее идет похвала грамоте, в которой прославляются все ее замечательные качества: в ней – мудрость, “изяществу навикновение”, “невежеству искоренение”, и, главное, с ее помощью люди приходят в Страх Божий и в “древнее достояние”, т.е. в состояние безгрешности первых людей. Грамота (а не Христос!) дает “первородия обновление, Божьего благословения и сотворения”. Грамота есть “прибыточное разумение”, т.е. некоторое прибав-

ление к естественному разуму. Этот панегирик грамоте весьма обширен. В нем снова и снова повторяется мысль о том, что “грамота” есть необходимый сосуд для памяти, а память увековечивает прошлое, она предлагает разуму взять из прошлого то, что его действия “исправляет” (т.е. опыт помогает разуму). Грамота дает “самовластному уму вольное разумение”, она помогает ему отличать “добродетель” от “злости”<sup>13</sup>. Далее Учитель с Учеником углубляются в конкретные темы, относящиеся к грамоте и языкознанию. Учитель отвечает на вопросы: Что есть первое учение грамоте? Что есть буква? Что есть письмена? Письмена к чему потребны суть? – и. т. д.

Имя сочинителя этого оригинального текста точно неизвестно, но есть серьезные основания видеть в нем думного посольского дьяка Федора Васильевича Курицина (ум. около 1504 г.), автора самого таинственного (с закодированным смыслом) произведения в древнерусской литературе – “Лаодикийского послания”, с которым “Написание о грамоте” имеет явные параллели<sup>14</sup>. В последнем действуют только Бог и Дух Святой и ни разу не упомянут Иисус Христос, что было замечено и исправлено другим анонимным автором, написавшим “Беседу о грамоте”. В ее основу положен тот же текст “Написания о грамоте”, однако радикально отредактированный с точки зрения внедрения в него идеи божественной троичности<sup>15</sup>, к которой еретики “жидовствующие” (и Федор Курицын в их числе) относились скептически. В “Написании ...” грамота (будучи прямо связанной со Словом Божьим, воплощенном в письменности) фактически взяла на себя ряд функций Христа – она есть связь человека с Богом, она ставит его на путь спасения, она является истинной Правдой. Видимо, Христос как Слово Божье – второе лицо Троицы, находился в сознании книжников XV–XVI вв. где-то в одной плоскости с грамотой, был с нею сопряжен. Христос и грамота оказались также соединены между собой, став особенно широко употребительным в XVII в. понятием “Мудрость”, или Премудрость Божия Слова (София), являвшаяся еще одной из эманаций Христа.

В силу представлений о сакральности грамоты соответственным образом решался и вопрос об ее обучении и чтении с ее помощью божественных текстов. Оно не могло быть таким же обыденным, как, например, обучение ремеслам. Представления о том, что знание грамоты есть дар Божий и оно снисходит к ученикам свыше, находим в Житиях святых. К истинному святому знанию

должно было приходиться свыше как знак святости, а не через постыдную ученическую зубрежку. Это побуждало монашество относиться к процессу обучения как к чему-то крайне интимному, скрывать его от посторонних глаз. Такие понятия не допускали открытого развития четких форм книжного ученичества, возможного для светских лиц.

У самых истоков древнерусского писательского мастерства стоит традиция уничтожения собственных книжных познаний (впрочем, свойственная и ригористическим тенденциям в корпусе агиографической литературы других средневековых христианских культур). Она присутствует в домонгольской литературе и у светского автора Даниила Заточника, и у монаха Нестора, автора Повести временных лет и Жития Феодосия Печерского. Нестор начинает Житие словами: “Побудил я себя взяться... за повествование, которое превыше сил моих, и не достоин я его, ибо невежда я и недалек умом, не обучен к тому же я никакому искусству”<sup>16</sup>. Феодосия Печерского Нестор противопоставляет “премудрым философам”: “неискушенный в премудрости оказался мудрее философов”<sup>17</sup>. При этом Нестор утверждал, что Феодосий еще в детстве проявил отменные способности в изучении грамоты и “поражались все уму его и способностям и тому, как быстро он всему научился”<sup>18</sup>.

Если Нестор все же признавал за отроком Феодосием способности к обучению, то другие агиографы отказывали в них своим героям – известнейшим русским святым. И хотя в детстве они были неспособными учениками, но овладели грамотой и познали мудрость. Для некоторых агиографов грамота оказывалась особо важным и особо трудным делом, хотя для других было важно то, что слово Божие могут нести и неграмотные. Смысл этого топоса в том, что знания пришли к будущим святым через чудо. Так, “учитель с большим старанием учил Варфоломея (будущего Сергия Радонежского. – *О.К.*), но отрок не слушал его и не мог научиться, не похож он был на товарищей, учащихся с ним. За это часто бранили его родители, а учитель же еще строже наказывал, а товарищи укоряли”. Но, отведав из рук святого старца кусочек просфоры (тела Христова), вместе с нею Сергий получил и знания: после ухода этого старца отрок “внезапно всю грамоту постиг, изменился странным образом: какую книгу ни раскроет, хорошо ее читает и понимает ее”<sup>19</sup>.

Св. Александр Свирский (ум.1533 г.) также учился “косно и нескоро”, так, по словам агиографа, Бог устроил специально для того, чтобы книжный разум был дан ему от Бога, а “не от

человек”<sup>20</sup>. Отрок молился у икон Спасителя и Божией Матери, которые оказали ему помощь в учении. Подобная же история рассказывалась и о московском митрополите Петре (ум. 1326 г.), который ребенком был также “косно учащийся”, но во сне ему явился “святитель” и коснулся его языка, “и с того часа, что бы ему учитель ни писал, отрок же вскоре изучал”<sup>21</sup>. Аналогии этому сюжету можно найти и в византийской агиографии. Его общий исток – ветхозаветные библейские тексты, в особенности Книга Премудрости Иисуса сына Сирахова. Из них следует, что истинной Премудростью, т.е. знанием глубинной сущности вещей, обладает только Бог. Поэтому ее невозможно получить путем обычного обучения, через которое достигается лишь “внешняя мудрость”. Она может быть только дарована свыше.

Однако в жизни трудно было ожидать повседневного чуда: не ко всем ученикам святые старцы являлись лично, как к отроку Варфоломею. Необходимой фигурой в процессе обучения оказывался и простой учитель. Но мог ли он, действительно, научить грамоте? Обычные учителя – “мастера грамоты”, занимавшиеся книжным обучением детей, так или иначе тоже обращались к Христу как к источнику божественных знаний. Не смея Ему подражать в учительстве (“Не называйтесь учителями, ибо один у Вас Учитель – Христос; вы же все – братья”, – говорит Иисус в Евангелии от Матфея (23: 8–10)), они ставили себя прислужниками Иисуса, чтобы на самом деле учительствовал Он. Образ Христа в учебных текстах возникает в самых неожиданных для нас поворотах.

Так, большой популярностью в древнерусской книжности пользовалась “акростихидная азбука” (или “азбука-граница”)<sup>22</sup>, вошедшая и в Азбуку Ивана Федорова в качестве первого упражнения в связном чтении, следующего сразу после упражнений на чтение слогов. Как отмечает Т.В. Ковалева, данный текст весьма необычен “новаторским для этого жанра (азбучных молитв. – О.К.) приемом использования в качестве лирического субъекта, от лица которого ведется речь, Иисуса Христа. Именно он повествует об основных этапах своей земной жизни, раскрывает основные принципы христианского вероучения”<sup>23</sup>. Действительно, в самой сжатой форме, следующей алфавитному принципу, Иисус, напрямую обращаясь к учащимся, рассказывает свою “автобиографию” в 27 строках (7 последних букв славянского алфавита не использовано):

- А. Аз есмь всему миру свет.  
 Б. Бог есмь прежде всех векъ.  
 В. вижу всю тайну человеческую  
 Г. глаголю же Вам, сыном человеческим,  
 Д. добро есть верующим в имя мое.  
 Е. есть гнев мой на грешники.  
 Ж. жизнь есть всему миру.  
 С. зло – законопреступникам.  
 З. земля – подножие ногам моим.  
 И. иже есть престол мой на небесех.  
 И. инаго несть Бога разве мене.  
 К. како совещаши на мя зол совет.  
 Л. людие мои законопреступнии.  
 М. мыслиши на мя злая за благая.  
 Н. на кресте пропяши мя.  
 О. оцта<sup>24</sup> и желчи напоиши мя  
 П. праведнаго Сына Божия  
 Р. поделиши ризы моя себе.  
 С. студно грех содевающе.  
 Т. тернов венец возложиши на мя.  
 ОУ. оумы Пилат рече, рече, “чист есмь от крове праведнаго сего”.  
 Ф. фарисеи ж возопиши “Возми, возми, распни его”.  
 Х. хотя же спасения вашего вся претерпех  
 Ю. от неправедных беззаконник  
 Ц. царски вам подписуя свобождение  
 Ч. чисты вас приводя своему отцу.  
 Ш. Шатания бесовскаго свобождая вас  
 Щ. щедротами своего человеколюбия<sup>25</sup>.

Вариантов акростихидных азбук в древнерусской книжности было несколько (азбука в виде молитвы, азбука об Адаме и др.), но именно эта азбука о Христе породила в дальнейшем множество подражательных стихотворных текстов, помещенных в учебную литературу. Т.В. Ковалева справедливо называет ее “первым камнем основания, на котором в дальнейшем было выстроено здание поэзии, предназначенной для детского (и не только детского) воспитания”<sup>26</sup>.

В рукописях второй половины XVII в., когда стали чрезвычайно распространены стихотворные азбуконники, многие из которых писались с учебными целями, в них также помещались похожие стихи, всегда вынесенные в самое начало. Например, сборник, составленный автором, назвавшим себя “дидакалом”, состоит в первой части из трех стихотворных “алфавитиц”, а во второй – из пяти стихотворных же “азбук”. Первая часть начинается таким введением:

“Аз есмь премудрость,  
Бог есмь прежде всех век,  
Господь гордым противится,  
Смиранным же дает благодать”<sup>27</sup>.

Вторая часть этой рукописи также имеет стихотворное введение, еще более четко указывающее, кто именно обращается к ученикам:

“От лица творца  
Азбуков до учеников  
Написася целая страница”<sup>28</sup>.

И далее в четвертой (так называемой “Толковой”) азбуке в тексте от первого лица снова глаголет Господь:

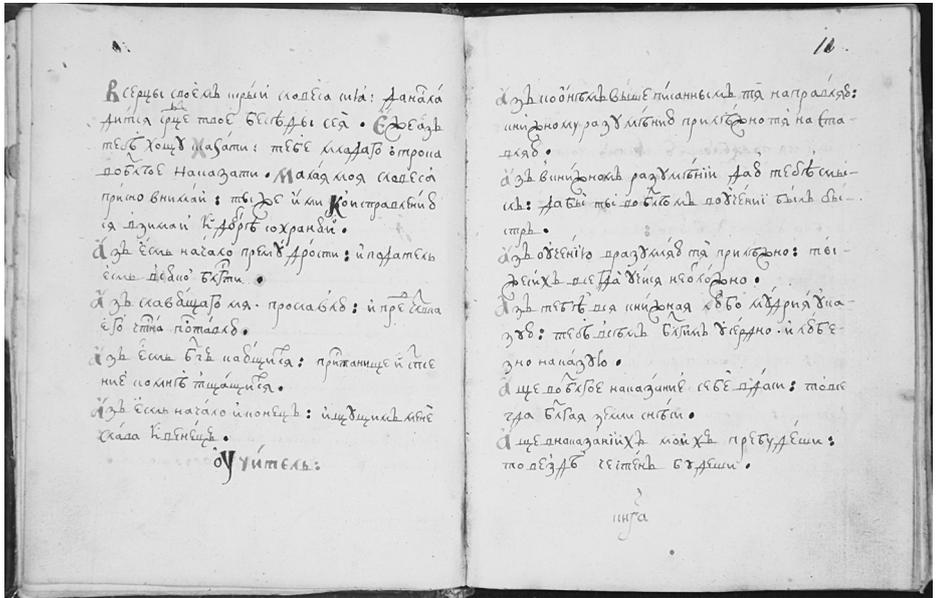
А Аз есмь Господь –  
Б Бог первый  
В веде истину  
Г глаголю правая  
Д добрым, достойным  
Е естество мое являю  
Ж живу во веки...<sup>29</sup>

Текст похожего типа содержится в другом сборнике для обучения детей, составленном в те же 80-е годы XVII в. монахом Прохором из г. Коломны. Он представлен в стихотворном диалоге “Школьное благочиние”, сочиненном самим Прохором<sup>30</sup>. В диалоге участвуют учитель, ученики и слагатель (т.е. автор). Но кроме них есть также еще одно никак не обозначенное в тексте действующее лицо, которое и начинает “Школьное благочиние” от своего имени:

“Младоумный и маловозрастный отроча,  
в детских глумлениях борзо скача,  
В сердце своем скрый словеса сия;  
да насладится сердце твое беседы сея...”

Во второй части этого восьмистишия “таинственный собеседник” характеризует себя, и уже не трудно догадаться – кто он:

“Аз есмь начало премудрости:  
и податель есмь всякой благодати.  
Аз славящего мя прославляю,  
и пред человека его честна поставляю,  
Аз есмь Бог кающихся,  
пристанище и спасение ко мне тщащихся,  
Аз есмь начало и конец,  
ищущим меня слава и венец”<sup>31</sup>.



“Школьное благочиние” Прохора Коломнятина (РГАДА. Ф. 357. Д. 60)

Очевидно, что к ученикам обращается и начинает сочинение сам Иисус Христос, ибо только к нему подходит вышеуказанное описание. Далее Он еще несколько раз вступает в диалог. Никто из исследователей “Благочиния” до сих пор не заметил участия в диалоге Иисуса. Дело в том, что речи от Его имени, в отличие от других участников диалога, никак автором не обозначены. Хотя, возможно, Прохор задумывался над тем, чтобы это сделать, дабы выдержать единообразный формат текста. Исследователь А. Петров, описавший утраченный к настоящему времени, самый ранний и, возможно, авторский список прохоровского сборника, замечал по поводу этих фрагментов с речами Иисуса: “Перед каждым (восьмистишием. – О.К.) оставлено в рукописи пустое место, в котором, быть может, предполагалось отметить киноварью, от имени кого эти вирши были составлены или кем они должны были произноситься”<sup>32</sup>. В дальнейшем переписчиками сборника этот пробел в тексте уже не воспроизводился, и речи Иисуса потерялись среди других виршей.

Еще один сборник с учебными текстами, принадлежавший думному дьяку А.А. Винуису (1641–1717) – сподвижнику Петра, учившему его в юности голландскому языку, содержит стихотвор-



“Букварь” Кариона Истомина (1694 г.)

ный азбуковник “Избрание разных стихов и складов по алфавиту, хотящим учиться и учить писати детей”. Он начинается со слов Иисуса, взятых из Иоанна Богослова (Откр.1:8): “А. Аз есмь алфа и омега. Начало и конец. Аз есмь дверь, мною аще кто внидет, спасется”<sup>33</sup>. Они как нельзя лучше подходят к традиции начинать азбучный учебный текст речью Христа.

Иисус появлялся в учебных текстах не только в стихах, но и в изображениях. В знаменитом гравированном “Букваре” Кариона Истомина (1694 г.) впервые буквы стали сопровождаться картинками, а заглавный лист украшен изображением Иисуса, сидящего на троне в окружении отроков. Он держит в руках раскрытую книгу, в которой написано “Аз Премудрость вселих во дети”. Отроки же похожи на учеников, однако свитки в их руках, на которых написано “астрономия”, “феология”, “риторика”, “философия”, “грамматика”, “геометрия”, позволяют предположить, что они также олицетворяют собой “свободные художества” или “мудрости”. Последние обычно изображались в виде женских фигур<sup>34</sup>. Вся композиция заставки “Букваря” в целом повторяет изображения Аполлона с музами, имеющиеся в лицевых рукописях этого же времени<sup>35</sup>, а они, в свою очередь, имеют сходство с иконными изображениями Спаса в силах.

Таким образом, авторы многих учебных текстов ввели в процесс начального обучения фигуру Иисуса Христа. Он под их пером занимал место главного учителя, Он вел учащихся к постижению Священного Писания, обучая их чтению и письму. Ощущаемое непосредственно при помощи текстов и миниатюр, участие Христа

в процессе познания грамоты повышало его значимость до сакрального уровня.

Сакральность процесса постижения грамоты побуждала к созданию молитв с просьбой даровать помощь в учении. В XVII в. сложился чин православного церковного богослужения, совершаемый над начинающими учениками, ибо они должны были получить поддержку вышних сил. Сначала он появился в Киеве, в Требнике Петра Могилы (1646 г.)<sup>36</sup>, а в Москве – в Требнике, изданном при патриархе Никоне (1658 г.). Однако московский вариант службы был намного проще и короче киевского. Развернутый текст богослужения на благословение учащихся отроков поместил в свой “Букварь” (1679 г.) Симеон Полоцкий. Особые молитвы возносились “над неудобобучающимся отроком”. Фактически, таким образом, учение оказалось приравнено к церковным таинствам. Совершалось ли богослужение в действительности по полному чину или в Москве оно осталось лишь на бумаге – неизвестно.

Но если познание грамоты, а через нее Священного Писания и разных “художеств”, ученики получали свыше, то какова же роль в процессе обучения простого учителя? Его идеальный образ и его работа с учениками, пожалуй, впервые в допетровской книжности оказались подробно прописаны в “Школьных азбуковниках” Прохора Коломнятина (собственно говоря, по просьбе практиковавшего учителя по имени Демид Серков Прохор и принял свой труд)<sup>37</sup>. Описание учителя, как и следует ожидать, ориентировано на пример Иисуса Христа.

Так называемый “Азбуковник полный” в сборнике Прохора состоит из наставительных речей Мудрости. Она произносит панегирик статусу простого учителя, начиная его с метафоры учителя-пастыря, или пастуха, стерегущего стадо: “*Пастыри бессловесных овец старательно к себе созывают, и словами их устрашают, и отвращают от путей, по которым им не следует ходить. Имеют же они и псов наилучших, облаивающих стадо, и голос их, если кто-то из зверей услышит, не войдет в стадо, чтобы кого-либо похитить и стадо распугать...*”<sup>38</sup>. Ученики должны быть днем и ночью под постоянным надзором пастыря, потому что дьявол любит “всякой скверной помрачить” молодые и некрепкие умы.

Учитель далее представлен как держатель “ключа разума”, который откроет ученикам царствие небесное: *«Ключ разума взял ты, учитель: что же творить им должен? Поведай мне, не людей ли грубых и нерадивых сердца и души отмыкать бо-*

жественным ключом, то есть словом его святым, и от тьмы неведения на свет истинного познания выводить? Вновь говорю тебе: “взял ключ царствия небесного, сам сего ради усердно входи и учащихся у тебя с собою вводи”»<sup>39</sup>. Метафора “двери”, которую следовало открыть, прилагалась также к Букварям и Азбукам (ср. высказывание М.В. Ломоносова о Грамматике Смотрицкого как о своих “вратах учености”). Например, в предисловии к одной из рукописей конца XVII в. говорилось: “...сочинися ныне сей Алфавитарий или Букварь ... аки дверь и введение к пожеланию Писания ведения...”<sup>40</sup>. Очевидно, что “ключ” от грамоты, который имел учитель, мог открыть и врата Царствия Небесного.

Учитель не должен делить учеников на плохих и хороших: “когда к тебе, учителю благому, отцом и матерью грубый и ленивый и совершенно во всем непотребный отрок приведен будет, ты его как благопотребного хорошо прими и, как искусный кузнец, перекуй его наново...”<sup>41</sup>. Эта тема продолжена и в другом месте сборника: “Не огорчайтесь, те, кто печалится о невежественных и низкорожденных отроках, но и их также отдавайте (в учение. – О.К.), поскольку знает их Отец ваш небесный и их требует, только веруйте... Дает Бог всякому, просящему у него, только с верою. Верующему ведь все возможно, даже если он и невежда, и грубый. Поскачет хромой, как олень, и ясна будет речь косноязычного...”<sup>42</sup>.

Все метафоры, прилагаемые к учителю, взяты из Евангелий и создают очевидные параллели с Христом, который назывался “пастырем добрым” (Иоанн. 10: 27); который “ключом разумения” открывал ученикам, в отличие от “законников”, Царство небесное; который был терпим к людям и принимал каждого, кто хотел стать его учеником, не считая кого-то плохим или хорошим.

Хотя воображаемый школьный учитель в данных текстах списан с образа Христа, не он, а Иисус и в них оказывается главным лицом в процессе обучения, учитель – лишь проводник “благодати знаний” или божественной мудрости, идущих от Христа. В “Школьных азбуковниках” Прохора Мудрость (как эманация Христа) сообщает ученикам, что она с учителем неразлучна: ученик “пораньше ко учителю приходит, ну а где учитель, тут и я! Без меня тот никогда не бывает, да и быть не может”<sup>43</sup>.

Рассмотренные тексты раскрывают понимание сути христианского обучения. Оно “...не только воспитание (обучение) у конкретного земного наставника. Для верующих это наставление (обучение, воспитание) с помощью этого человека, но воспитание у Бога, божественная педагогика”<sup>44</sup>, и, таким образом, Учи-

тель действительно только один – Иисус Христос. Об этом, как показывает В.Г. Безрогов, говорилось уже в раннехристианских источниках<sup>45</sup>. Такое же понимание процесса познания и обучения содержат и русские тексты XVI–XVII вв., а именно – этот процесс происходит не столько посредством собственного труда ученика (хотя и он нужен) или стараниями учителя, сколько с Божьей помощью<sup>46</sup>. Например, Прохор Коломнятин процесс обучения понимал так:

“Человек человеком учим бывает,  
разум же всем Бог дарует,  
того ради покоряться подобает”<sup>47</sup>.

Иначе говоря, один человек учит другого, но на самом деле не он, а Бог дает всем им разум, поэтому следует ученикам покоряться и Богу, и учителю. “Да разумеют вси, яко от Бога, а не от человек книжное разумение камуждо дается”, – писал, вновь повторяя эту прописную для его современников истину, книжник с Пинеги<sup>48</sup>. Роль учителя заключалась в том, чтобы наставлять учеников в добродетели, без которой дьявол, а не божественная мудрость, проникали в их душу. Поэтому главное свойство учителя – его благочестие, которое должно являться образцом для учеников. В виршах Прохор выразил это так:

“Многие и о бессловесных существах пекутся,  
Но важнее о людях показать заботу.  
О чистоте их душ, о, учитель, позаботься!  
И как наставник, от всех страстей отрекися,  
Погибшие души от руки твоей обнаружатся,  
Грех их на тебе окажется”<sup>49</sup>.

Грехи учеников ложатся на их учителя, именно он за них ответит на Страшном суде: “знай (учитель. – *О.К.*), что дважды и трижды ты за него (ученика. – *О.К.*) мучен будешь”<sup>50</sup>. Таким образом, учитель обнаруживает существенное сходство с православным духовным отцом, который отпускал грехи своим детям духовным (тоже своего рода ученикам), принимая их грех на себя.

В средневековых практиках обучения *всегда* наряду с учителем присутствовал Бог, чаще всего в воплощении Христа. Учитель, как и духовные лица, получавшие через рукоположение благодать, получал от Христа премудрость и транслировал ее учащимся. Как представлялся этот процесс, можно понять, глядя на миниатюру Федоровского Евангелия (1327 г.), изображающую Иоанна Богослова, который “возглашает” своему ученику Прохору



Миниатюра Федоровского Евангелия (1327 г).  
Евангелист Иоанн с учеником Прохором

“святое Евангелие писати”. Бог Отец посредством Духа Святого сообщает Иоанну начальные слова Евангелия “Искони бе Слово и Слово бе от Бога”, а тот передает их для записи ученику. Над Иоанном и Прохором изображен Бог Сын. Таким образом, как только православный учитель принимался за свое дело, Христос оказывался рядом с ним: вместе с ним Он обращался к учащимся, через него транслировал им Божье слово, знания и божественную премудрость.

- <sup>1</sup> Написание о грамоте и о ея строении, в нем ж о букве и ея писменех. Вопросания учительска и отвещания ученическа. Список XVII в. РГАДА. Ф. 181. № 509. Л. 238.
- <sup>2</sup> Сказания о начале славянской письменности. М., 1981. С. 103.
- <sup>3</sup> *Skarga P.* O jedności Kościoła Bozego pod jednym pasterzem I o greckiem od tej jedności odstąpieniu. Wilno, 1577.
- <sup>4</sup> Острожская Азбука Ивана Федорова. Т. 2 / подгот. факсимильн. изд. и исслед. памятника Е.Л. Немировского. М., 1983. С. 81, 83.
- <sup>5</sup> Сборник “Школьных азбуковников”. Список XVII в. РГАДА. Ф. 357. Д. 60. Л. 128.
- <sup>6</sup> О них см.: Сказания о начале славянской письменности.
- <sup>7</sup> Житие и жизнь и подвиги, иже во святых отца нашего Константина Философа, первого наставника и учителя славянского народа // Там же. С. 87.
- <sup>8</sup> Сочинения протопопа Аввакума // Памятники истории старообрядчества / под ред. Я.Л. Барскова и П.С. Смирнова. Л., 1927. Кн. 1, вып. 1 (РИБ. Т. 3). Стлб. 495.
- <sup>9</sup> Цит. по: Антология педагогической мысли Украинской ССР. М., 1988. С. 95.
- <sup>10</sup> Текст “Написания о грамоте” полностью не опубликован. См.: Клибанов А.И. “Написание о грамоте”. Опыт Исследования просветительско-реформационного памятника конца XV – первой половины XVI в. // Вопросы религии и атеизма. М., 1955. На сегодняшний день известно три рукописных списка “Написания о грамоте”: ОР РГБ, собр. МДА. № 103; БАН. 21. 2. 17; РГАДА. Ф. 181. № 509. Здесь текст цитируется по списку XVII в. РГАДА.
- <sup>11</sup> РГАДА. Ф.181. № 509. Л. 237 об. – 240.
- <sup>12</sup> РНБ. Ф. 905. Q 139. Л. 169 об.
- <sup>13</sup> РГАДА. Ф. 181. № 509. Л. 240–241 об.
- <sup>14</sup> См.: *Клибанов И.А.* Реформационные движения в России. XIV – начало XVI в. М., 1960. С. 82; Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вторая половина XIV–XVI в. Л., 1988. Ч. I. С. 507.
- <sup>15</sup> Подробнее см.: *Клибанов И.А.* Указ. соч. С. 70–77.
- <sup>16</sup> Житие Феодосия Печерского // Памятники литературы Древней Руси. XI–начала XII в. М., 1978. С. 304.
- <sup>17</sup> Там же. С. 307.
- <sup>18</sup> Там же. С. 308.
- <sup>19</sup> Житие Сергия Радонежского // Памятники литературы Древней Руси. Середина XIV–XV в. М., 1981. С. 279, 285.
- <sup>20</sup> РГБ. Троиц. № 629. Л. 297 об.
- <sup>21</sup> Житие митрополита Петра // Памятники древнерусской церковно-учительной литературы. СПб., 1896. Вып. 2, ч. 1. С. 69.

- <sup>22</sup> Такое название возникло потому, что алфавит, выстроенный по первым буквам строк, составлял “грань”, выносился за строку, как это будет показано ниже в Азбуке Ивана Федорова.
- <sup>23</sup> *Ковалева Т.В.* Русская акростихидная азбука и ее роль в развитии поэзии для детей // *Филологические науки.* 2004. № 2. С. 36.
- <sup>24</sup> Оцет – уксус (др.-рус.).
- <sup>25</sup> Азбука Ивана Федорова 1578. М., 1983 (факсимильное издание). Л. 31–32 об.
- <sup>26</sup> *Ковалева Т.В.* Русская акростихидная азбука и ее роль в развитии поэзии для детей. С. 38.
- <sup>27</sup> Сборник XVII в. РНБ. Q. I.347. Л. 1 об.
- <sup>28</sup> Там же. Л. 123.
- <sup>29</sup> Там же. Л. 156–161 об.
- <sup>30</sup> *Демин А.С.* Диалог “Школьное благочиние” Прохора Коломнятина // *Памятники культуры. Новые открытия. Письменность. Искусство. Археология:* 1975. М., 1976; *Кошелева О.Е.* Как сочинять послания в виршах? “Уроки” Прохора Коломнятина (1680-е гг.) // *Человек читающий: между реальностью и текстом источника: сб. ст. под ред. О.И. Тогоевой и И.Н. Данилевского.* М., 2011.
- <sup>31</sup> *Буш В.В.* Памятники старинного русского воспитания. К истории древнерусской письменности и культуры. Пг., 1918. С. 88–89.
- <sup>32</sup> *Петров А.Н.* Об Афанасьевском сборнике XVII в. и заключающихся в нем азбуковниках // *Памятники древней письменности.* СХХ. Прилож. 4. СПб., 1896. С. 88.
- <sup>33</sup> Сборник А.А. Виниуса. РНБ. Эрмитажное собр. № 22. Л. 113.
- <sup>34</sup> Ср. миниатюры и гравюры с изображением “мудростей”, “художеств” и “сивилл” в изд.: *Николай Спафарий.* Эстетические трактаты / подгот. изд. О.А. Белобровой. М., 1978. Рис. 1–39.
- <sup>35</sup> Там же. Рис. 2–3.
- <sup>36</sup> Чин благословения отроков во училище учиться священным писанием идущим // *Требник Петра Могилы.* Киев. 1634. Ч. 2. С. 199.
- <sup>37</sup> См.: *Демин А.С.* Диалог “Школьное благочиние” Прохора Коломнятина. О Диомиде Серкове см.: *Семячко С.А.* Об автографе Диомида Серкова и сборнике Крины сельные // *ТОДРЛ.* СПб., 2003. Т. 54; *Она же.* Автограф Диомида Серкова в рукописях РАН // *Материалы и сообщения по фондам рукописей БАН.* СПб., 2013.
- <sup>38</sup> РГАДА. Ф. 357. Д. 60. Л. 116 (Здесь и далее пер. с др.-рус. яз. – мой. – О.К.).
- <sup>39</sup> Там же. Л. 117 об.
- <sup>40</sup> Алфавитарь. Рукопись БАН. Арх. 211. Л. 8 об.
- <sup>41</sup> Там же. Л. 118 об.
- <sup>42</sup> Там же. Л. 122 об. – 124.
- <sup>43</sup> Там же. Л. 98.
- <sup>44</sup> *Безрогов В.Г.* Учитель и его ученики в текстах Нового завета. М., 2002. С. 118.
- <sup>45</sup> Там же.
- <sup>46</sup> См.: *Кошелева О.Е.* “Грубоучащиеся ученики”: чудо преображения (экскурс в отечественную педагогическую мысль XVII столетия) // *Историко-педагогический ежегодник за 2012 год.* М., 2012.
- <sup>47</sup> РГАДА. Ф. 357. № 60. Л. 211.
- <sup>48</sup> Сборник “Алфавит”. РНБ. Q. XVI. 9. 1648 г. Л. 86 об. – 87.
- <sup>49</sup> РГАДА. Ф. 357. № 60. Л. 114.
- <sup>50</sup> Там же. Л. 115 об.

ВЕДОВСТВО В ШВЕДСКОЙ ДЕРЕВНЕ.  
БАХТИНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА\*

Русский филолог и историк культуры, византинист Сергей Аверинцев в своей статье 1992 г. “Бахтин, смех, христианская культура”<sup>1</sup> пишет о роли смеха в бахтинской интерпретации народной культуры Средневековья. Его критика касается двух основных моментов. С. Аверинцев утверждает, что Михаил Бахтин значительно преувеличил роль смеха в средневековой культуре и что он ошибался, полагая, будто смех не имеет ничего общего с насилием. В особенности не согласен Аверинцев с нижеследующим отрывком из книги Бахтина о Рабле: “Таким образом, недоверие к серьезному тону и вера в правду смеха носили стихийный характер. Понимали, что за смехом никогда не таится насилие, что смех не воздвигает костров, что лицемерие и обман никогда не смеются, а надевают серьезную маску, что смех не создает догматов и не может быть авторитарным, что смех знаменует не страх, а сознание силы, что смех связан с производительным актом, рождением, обновлением, плодородием, изобилием, едой и питьем, с земным бессмертием народа, что наконец смех связан с будущим, с новым, с грядущим, очищает ему дорогу. Поэтому стихийно не доверяли серьезности и верили праздничному смеху”<sup>2</sup>.

На примерах из жизни и деятельности Ивана Грозного и Бенито Муссолини Аверинцев доказывает, что такой взгляд совершенно ошибочен. Страх может скрываться за смехом, а смех может создавать догматы и быть связанным с авторитарным насилием. Обратная, карнавальная сторона культуры европейского Средневековья, выделенная Бахтиным, ставится под сомнение и в другой статье Аверинцева, изданной в 1993 г.: “Бахтин и русское отношение к смеху”<sup>3</sup>. В ней он указывает, что, к примеру, неверно сопоставлять русский феномен юродства во Христе и смеховую культуру, как это сделали последователи Бахтина Дмитрий Лихачев и Александр Панченко в своей классической книге “Смех в древней Руси”<sup>4</sup>. Юродство является примером обратной стороны культуры, не имеющей к смеху никакого отношения. В право-

---

\* Пер-Арне Будин – известный шведский славист, специалист по русской и польской литературе и культуре, профессор Стокгольмского университета, член шведской Королевской академии словесности, истории и древностей, почетный доктор теологии Упсальского университета. Статья подготовлена автором на русском языке специально для “Одиссея”. Редколлегия альманаха выражает благодарность А.В. Толстикovu за большую работу по редактированию текста.

славной культуре смех однозначно связывается с грехом. Таким образом, в двух указанных статьях оспариваются некоторые фундаментальные идеи бахтинской философии культуры. Аверинцев, безусловно, был не первым, кто подверг Бахтина критике за использование им понятия “карнавал” и его концепцию “смеховой культуры”. Дитц-Рюдигер Мозер в статье 1990 г. “Смеховая культура Средневековья? Михаил Бахтин и следствия, вытекающие из его теории” утверждал, что карнавал имеет сильный дидактический компонент и не связан со смехом так непосредственно, как полагал Бахтин<sup>5</sup>.

Тем не менее, несмотря на приведенные критические комментарии, я хотел бы использовать парадигму Бахтина для описания и понимания одного исторического феномена: судебных процессов над ведьмами в Швеции.

Причина в том, что, по моему мнению, предложенная Бахтиным концепция обратной стороны культуры по-прежнему может иметь объяснительную силу для понимания народной культуры Средневековья и раннего Нового времени. И показать это – одна из моих задач.

Я хотел бы продемонстрировать на конкретном примере, как описанная Бахтиным народная культура Средних веков и раннего Нового времени функционировала в заданных обстоятельствах. Для этого будет использована вступительная глава книги “Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса”, где Бахтин очень тщательно определяет данный тип культуры. Однако стоит подчеркнуть наличие тесной связи обратного мира с насилием – той самой связи, которую Бахтин категорически отрицал. Я хотел бы поднять принципиальный вопрос о соотношении официальной культуры и обратной культуры в парадигме Бахтина. Я намерен рассмотреть один конкретный пример, изучив его как с точки зрения Бахтина, так и с точки зрения критически настроенного по отношению к Бахтину Аверинцева. Я надеюсь и верю, что подобный подход будет способствовать объяснению и пониманию такого сложного феномена, как водовство.

Пример, к которому я обращаюсь, – это серия судебных процессов над ведьмами в третьей четверти XVII в. в маленьком шведском приходе Бутео (Boteå), расположенном на северном берегу реки Онгерманэльвен (Ångermanälven), т.е. в Одалене (Ådalen), в 500 км к северу от Стокгольма. Я имею к нему личное отношение, поскольку происхожу из этого прихода, и он отмечен в моем паспорте как место моего рождения. Кроме того, несколько моих

предков по прямой линии были в указанное время обвинены в ведовстве и предстали перед следственной комиссией. Речь идет о моей прапрапрабабушке Анне и ее сыне Даниэле (обвинявшемся в игре на скрипке во время танцев на Блокюлле – месте проведения шабашей).

## ИСТОРИЧЕСКИЙ КОНТЕКСТ

Для начала рассмотрим контекст, в котором происходили описываемые события. Ведовские процессы характерны не столько для Средневековья, как можно было бы подумать, сколько для XVI и XVII вв. Они охватили Швецию в период с 1668 по 1677 г. Подобные суды проводились и ранее, но тогда они были достаточно редки, а смертные приговоры встречались еще реже.

До 1668 г. для вынесения обвинительного приговора было необходимо наличие *maleficium*'а, т.е. доказательства причинения вреда человеку “ведьмой”<sup>6</sup>. Это правило не соблюдалось в деле, о котором далее пойдет речь и по итогам которого в северной области Швеции, Норланде, были казнены около 150 женщин и несколько мужчин. Они получили свои приговоры, поскольку их признали виновными в том, что они являлись ведьмами и колдунами, брали с собой на Блокюллу детей и вели себя сомнительным образом. Эпидемия борьбы с ведовством началась в провинции Даларна, затем распространилась на Онгерманланд и, наконец, завершилась в Стокгольме. Приходские священники действовали и как следователи, и как обвинители. Такое расследование в документах того времени называлось именно инквизицией. В 1676 г. один из свидетелей был обвинен в даче ложных показаний, и судебное разбирательство продолжилось уже в отношении свидетелей. Многие были казнены тайно, некоторых преследовали по закону.

В скором времени судам был положен конец, как это видно из недавнего исследования Мари Леннерсанд и Линды Оя “Жизнь продолжается: Эльвдален и Ретвик после больших ведовских процессов 1668–1671 гг.”, опубликованного в 2006 г.<sup>7</sup>

Проблема охоты на ведьм широко изучается и в Швеции, и в других странах. К примеру, я мог бы здесь назвать сравнительно новую книгу историка Карло Гинзбурга “Экстазы. Дешифровка шабаша ведьм”<sup>8</sup>. К. Гинзбург утверждает, что так называемые шабаша ведьм были пережитком языческой культуры. Он начинает свою книгу с обзора работ на эту тему и различных объяснений

данного явления в европейской науке. В контексте Швеции я бы прежде всего отметил плодотворное исследование историка права Бенгта Анкарлоо “Процессы над ведьмами в Швеции”<sup>9</sup>, впервые опубликованное в 1971 г.

### ХОД СОБЫТИЙ

В 1674–1675 гг. в приходе Бутео несколько раз заседала специально созданная королем комиссия для расследования случаев водовства<sup>10</sup>. Комиссия состояла из 25 членов – своего рода расширенная версия суда под председательством губернатора лена Вестернорланд Карла Ларссона Спарре. В ее состав также входили квалифицированные юристы и два профессора Упсальского университета, оба впоследствии ставшие его президентами: юрист Олаус Окерман и богослов Самюэль Скунк<sup>11</sup>. Крестьянское сословие было представлено присяжными заседателями. За время своей работы комиссия посетила разные районы Норланда.

Обязанности следователя и обвинителя исполнял настоятель прихода Бутео Нильс Стернелиус, бывший студент Упсальского университета. Комиссия имела статус апелляционного суда, поскольку суд первой инстанции не имел права выносить смертные приговоры, а количество рассматриваемых дел было очень большим, в связи с чем появилось столь неординарное явление, как выездной суд. Зачастую члены комиссии заседали с раннего утра до позднего вечера – ровно столько, сколько они могли выдержать. Так, согласно докладу, представленному комиссией королю, заседания иногда проходили с семи утра до девяти вечера.

Изучая конкретную местность и поведение вполне конкретных людей, мы обретаем возможность поближе взглянуть на судебные процессы над ведьмами в Швеции. Это подход, который, к примеру, Карло Гинзбург называет микроисторией. В такой микроисторической перспективе мы можем рассмотреть дискурсивные механизмы водовства, а также способы функционирования обратной культуры. Итак, сумеем ли мы узнать что-нибудь новое о природе столь сложного и противоречивого явления, исследуя его в пределах довольно ограниченной территории?

13 человек – 12 женщин и один мужчина – получили повестки, которые предписывали им предстать перед комиссией, заседавшей в Сундбю – на хуторе, где, когда я был ребенком, жили мои дядя и тетя. Сохранилась значительная часть протоколов заседаний, которые я использовал в качестве источников для данного

исследования. Протоколы содержат преимущественно показания свидетелей, в особенности их ответы, а также приговоры суда. Лишь в нескольких случаях видны признаки того, что показания были получены при помощи пыток, хоть и было доказано, что пытки широко применялись в подобного рода процессах. Во время судебных заседаний использовались специальные колодки (*klumpar*). Почти все местное население было вовлечено в процесс – в качестве обвиняемых, свидетелей или просто упомянутых в протоколе. Само чтение протоколов завораживает, оставляя целый ряд сложных вопросов и загадок.

Один из таких вопросов, на который мне затруднительно дать ответ, касается относительной мягкости вынесенных в данной местности приговоров: лишь двое обвиняемых были приговорены к смертной казни, в то время как на противоположном берегу реки был казнен 71 человек. Все они были обезглавлены в день вынесения приговора в 1675 г. на границе трех приходов, а их тела были сожжены – традиционная форма казни “ведьм” в Швеции. По сей день рассказывают истории о том, как сложно было развести огонь из-за потоков крови, заливавших землю.

Сегодня на этом месте установлен мемориальный камень. Обвинения были одинаковыми по обе стороны реки, а приговоры совершенно разными. И еще один вопрос того же рода: почему охота на ведьм протекала столь интенсивно лишь в некоторых областях, например в Онгерманланде, Даларне и Стокгольме, хотя вера в ведовство была широко распространена? В распространении эпидемии ведовства в Швеции в этот период наблюдается некая странная неравномерность.

В настоящей статье я покажу, что практически все категории, использованные Бахтиным для характеристики карнавальной смеховой культуры, встречаются и в описаниях происходившего на Блокюлле:

«Для него очень характерна своеобразная логика “обратности” (*à l’envers*), “наоборот”, “наизнанку”, логика непрерывных перемещений верха и низа (“колесо”), лица и зада, характерны разнообразные виды пародий и травестий, снижений, профанации, шутовских увенчаний и развенчаний. Вторая жизнь, второй мир народной культуры строится в известной мере как пародия на обычную, то есть внекарнавальную жизнь, как “мир наизнанку”. Но необходимо подчеркнуть, что карнавальная пародия очень далека от чисто отрицательной и формальной пародии нового времени: отрицая, карнавальная пародия одновременно возрождает

и обновляет. Голое отрицание вообще совершенно чуждо народной культуре»<sup>12</sup>.

В то же время я должен указать на то, что Бахтин никогда, насколько мне известно, не рассуждал о водовстве как о явлении и не анализировал его в своих работах. Таким образом, применение категорий Бахтина в данном исследовании выходит за рамки работ Бахтина.

### ЖИЗНЬ НА БЛОКЮЛЛЕ

Почерпнутые из протоколов сведения почти идеально вписываются в понятие Бахтина о народной смеховой культуре со всей ее противоречивостью, но без элементов самого смеха. Это является ярким примером обратного поведения, которое ставит под сомнение подчинение церкви и государству. То, что в других обстоятельствах могло показаться странным, становится более понятным при применении структурной интерпретации культуры в рамках бахтинской парадигмы. К примеру, в структуре власти меняются роли, обусловленные возрастом: практически все свидетели – дети от трех лет, и достоверность их показаний ни разу в протоколах не подвергается сомнению. В большинстве случаев дети, и только дети, выдвигали серьезные обвинения, всегда направленные против взрослых и особенно против женщин. Бахтин утверждал в своих комментариях к книге о Рабле: “Бывают эпохи, когда дети угнетают и убивают отцов (Ренессанс, наша), и эпохи, когда, наоборот, отцы угнетают своих детей (все авторитарные эпохи)”<sup>13</sup>. К первым относятся революционные эпохи, к последним – авторитарные. Время и события, обсуждаемые здесь, безусловно, принадлежат к первой группе: показания детей в большей или меньшей степени являлись причиной смерти их родителей, точнее – их матерей. Комиссия и власти, тем не менее, их использовали. Роль детей и значение, придававшееся их показаниям, совершенно поразительны. Создается впечатление, что они страшно мстили своим родителям, а комиссия выступала в качестве палача. Председатель комиссии смотрел на их роль в происшедшем на Блокюлле как на новое явление в водовстве, что не совсем верно, так как подобные истории о взятых ведьмами на шабаш детях встречались и в показаниях из континентальной Европы. Однако исключительно важная роль детей в рассматриваемом деле не подлежит сомнению.

Дети часто были единодушны в своих показаниях. Они утверждали, что соседка или родственница постоянно приводила их на Блокюллу по ночам. Они также становились свидетелями праздников на Блокюлле, в ходе которых обвиняемая ими женщина готовила, набивала колбасу, варила, жарила, рубила капусту, сбивала сливочное масло, подметала, носила воду, выливая использованную воду, а также готовила свечи для лукавого. Женщины занимались своими ежедневными заботами, которые дети видели дома, но уже с другой целью: не для мужа, детей и не для ведения хозяйства, но для дьявола и для организации шабаша. У женщин было много домашних обязанностей, поэтому, если верить показаниям детей, существовало известное распределение обязанностей среди разных женщин. Всегда подчеркивалось обилие пищи, но, в отличие от показаний на судах над ведьмами в других частях Швеции, пища редко превращалась во что-то мерзкое и тошнотворное. В протоколах, описывающих привычки и манеры на Блокюлле, все соответствует обычаям богатой крестьянской семьи. Но в то же время это и нечто совсем иное – дикий и роскошный пир, который проходил ночью с неистовым безумством. Хочется использовать те же слова, которыми Бахтин описывал культуру смеха: “изобилие через край”; изобилие плотских удовольствий – еды, выпивки, секса. Празднества не были приурочены к определенным датам, они могли проходить в любую ночь, но время проведения почти всегда было связано с церковными праздниками. К примеру, поездки на Блокюллу устраивались начиная с Рождества. Очень часто также оказывалось, что визиты на Блокюллу начинались лишь *после* прибытия комиссии в Бутео.

Дни почти никогда не описывались, только ночи – еще одна инверсия. В конце концов, праздник изобилия, или, точнее, карнавал – на языке Бахтина, организовывали почти каждую ночь. Этот праздник является одним из самых важных компонентов в описании народной культуры раннего Нового времени (или, говоря словами Бахтина, народной культуры Средневековья и Ренессанса). Если продолжить цитировать Бахтина, Блокюлла творила другой мир и другую жизнь:

“Все эти обрядово-зрелищные формы, как организованные на начале *смеха*, чрезвычайно резко, можно сказать принципиально, отличались от *серьезных* официальных – церковных и феодально-государственных – культовых форм и церемониалов. Они давали совершенно иной, подчеркнуто неофициальный, внецерковный и внегосударственный аспект мира, человека и человеческих от-

ношений; они как бы строили по ту сторону всего официального *второй мир и вторую жизнь*, которым все средневековые люди были в большей или меньшей степени причастны, в которых они в определенные сроки жили”<sup>14</sup>.

Отличие, причем важное, состоит в том, что эта культура, описанная Бахтиным, имела иной, не такой, как на Блокюлле, онтологический статус; она существовала, но в своем собственном, как и Блокюлла, параллельном мире. Основная проблема с книгами Бахтина о Рабле и о Достоевском заключается не в его выводах о разных видах обратной культуры – он довольно последователен в своих утверждениях, – но в его желании представить подобную культуру как проявление свободы. На Блокюлле существовали все аспекты мира наизнанку, но это в гораздо меньшей степени было связано с проявлением свободы.

Дополнительный штрих: ведьмы бросали ячмень в огонь, тем самым уничтожая еду. Это, безусловно, было вопиющим преступлением в обществе, где неурожай и голод случались достаточно часто. Мальчику-подростку обещали лошадь с седлом и пистолетами, что, должно быть, являлось его заветной мечтой. Большинство детей получали также золотые монеты в подарок. Есть и другие примеры изобилия, характерного для Блокюллы.

Женщины на Блокюлле не только исполняли свои ежедневные обязанности, но и совершали дурные поступки. Они танцевали – и мой предок, например, был обвинен в том, что регулярно играл на скрипке, под которую устраивались эти танцы. Женщины также перепиливали цепи дьявола, чтобы освободить его. Совершенно невероятные и, тем не менее, серьезные обвинения! Практически во всех показаниях указывалось, что обвиняемая “творила блуд под столом” (“*bolar under bordet*”) с дьяволом; иногда использовались такие выражения, как “грешить”, “поднять сорочку”, или говорилось: “она была на Сатане сверху и делала ужасные вещи”. Есть показания, в которых отмечены две разные позиции: “Иногда она была сверху, иногда – он”. Вот еще похожее свидетельство: “Мерит лежала под столом с красивым мужчиной и перепиливала цепи”. Только в одном случае результатом сношений с дьяволом стало рождение детей: “У нее были сношения с лукавым, и каждый месяц она рожала ему ребенка, которого варили для приготовления колдовской мази”<sup>15</sup>.

Дети приезжали на Блокюллу на корове или телке – иногда не на спине, а на брюхе животного. Часто они ездили туда верхом на другом человеке. В этом присутствует совершенно явный сексуальный подтекст, который, по Бахтину, занимает центральное

место в народной культуре смеха и даже является в ней определяющим: “Снижение значит также приобщение к жизни нижней части тела, жизни живота и репродуктивных органов, следовательно, и к таким актам, как совокупление, зачатие, беременность, рождение, пожирание, испражнение”<sup>16</sup>.

Сексуальная активность самих детей или их соращение в протоколах не описывались. Однако дети были свидетелями половых актов и давали показания перед приходским священником и комиссией. Как рассказы о Блокюлле эти протоколы являются описанием карнавальной культуры непристойностей и секса. Как свидетельские показания, дававшиеся перед 25 присяжными, они могут считаться особой формой вуайеризма.

В мире, описываемом в протоколах, не было защиты от сил зла. Молодая хозяйка Черстин заявила во время процесса, что Сатана присутствует в зале суда во время слушаний, и присяжные приняли решение пропеть два гимна, чтобы изгнать его. После чего она сказала, что Сатана заткнул ей уши и она практически не слышала пения. Черстин утверждала также, что посещать Блокюллу ее убедила собственная мать: “Для ее матери Блокюлла была единственным святым местом, которое та знала, а так как она любила своих детей, она хотела, чтобы они бывали там”<sup>17</sup>. На Блокюлле Черстин якобы вышла замуж за Сатану и заметила, что у него красные сапоги. На свадьбе ее кормили собачиной. Ее мать вызвали в суд и зачитали обвинения, но та ответила, что ничего не знает об этом. Тогда Черстин плюнула в мать и заявила, что у той на плече – здесь, в помещении, где работает комиссия, – сидит Сатана. Кроме того, Черстин призналась, что на Блокюлле она сменила свое имя на Саул. Это один из наиболее подробно описанных эпизодов во всех записях о заседаниях суда. В итоге Черстин была приговорена к смерти и обезглавлена на месте, где в Бутео обычно казнили преступников.

Детям меняли имена, обычно для этого дьявол должен был забрать каплю крови. Одного мальчика стали звать Дьявол-Пер. Встречались и такие имена, как Шея Змеи и Дьявол Возьми Меня. Как было отмечено выше, девушка могла получить мужское имя. На Блокюлле случались и детские свадьбы. Например, маленького мальчика Пера из моей родной деревни Ундром женили на кошке, также упоминаемой в протоколах по имени: ее звали Серая, и ее владелица Карин проживала в соседней деревне<sup>18</sup>. Девочек также отдавали замуж, но их мужья затем превращались в неодушевленные предметы, например, в бревно. Девочка восьми лет Анника дала показания о том, что хозяйка Маргарета надоила

из Андерса из Эстпары бочку молока, т.е. более ста литров, а затем приготовила из него сыр. Весь этот гротескный ужас вызывает смех. Подобные эксцессы вполне в стиле Рабле, и для их описания Бахтин использует термин “гротескный реализм”. Мелкие, незначительные детали, такие как свидетельство ребенка о том, что ведьма на Блокюлле пересчитывала яйца, приводятся вперемежку с ужасающими фактами, вроде сообщения о том, что она спит с Сатаной. В этих показаниях мы можем найти достаточно подробное описание Сатаны: “Карин варит колбаски, есть, пьет, танцует, перепиливает цепи. Она берет Сатану за руку. Тогда Сатана высовывает язык – мохнатый, как кусок шкуры. У него на черепе рог”<sup>19</sup>.

Дьявол также играет на каком-то инструменте, но не руками, а хвостом или огузком. При чтении протоколов можно также получить довольно четкое представление о дресс-коде на Блокюлле, упоминаются даже цвета одежды. Дочь Анны Черстин носила белую рубашку, на других детях были рубашки других цветов или в полоску.

Особым занятием детей на Блокюлле являлось чтение книг. Сатана имел там собственную библиотеку, но чтение в данном случае также было частью обратного мира: дети читали не катехизис и не “Отче наш”, а книги, полные проклятий и “молитв наоборот”, как, например, “Отче наш, иже не еси на небеси” – то, что в средневековой культуре мы знаем как *parodia sacra*. Почти каждый свидетель мог назвать точное количество книг, прочитанных им на Блокюлле: две, три или, возможно, две с половиной. Иногда, если дети не дочитали книгу, показания могли звучать так: “Сейчас он читает свою четвертую книгу [на Блокюлле]”. Книги были полны проклятий и описаний “того, что постыдно”. Мальчик Ларс из деревни Сонга рассказал, что прочел пять книг, проклинаящих все на свете, кроме сорок. Другой мальчик заявил, что эти проклятья не касались сорок и шмелей. С точки зрения сегодняшнего дня кажется, будто свидетели насмеялись над судом, давая столь абсурдных показания.

Для не владевших грамотой Блокюлла функционировала как школа. Десятилетняя Черстин говорила, что прочла пять книг – сначала по складам, а затем самостоятельно выучилась правильно читать молитвы-проклятия. Среди обвинений против взрослых фигурировало обучение детей чтению на Блокюлле. Тринадцатилетний мальчик Пер рассказывал комиссии об учившей его читать девушке, лицо которой было закрыто тонкой прозрачной тканью.

Слово “чтение” в протоколах используется в двух значениях: чтение книг и чтение заклинаний, особенно с целью лечения не-

дугов. Кроме того, процесс письма – тоже что-то демоническое: дьявол берет у детей кровь и пишет ею в книге. Это единственный вид письма на Блокюлле помимо записей комиссии в протоколах.

Грамотность – черта, не согласующаяся с бахтинской концепцией обратной культуры. В данном случае демонические силы захватывают один из самых мощных дисциплинирующих институтов светской и церковной власти – школьное образование. После прекращения работы комиссии ее председатель Спарре написал рапорт королю, в котором особо отметил тот факт, что дьявол руководит школой на Блокюлле.

Удивительным является тот факт, что рассказы детей воспринимаются всерьез и записываются, несмотря на всю их нелепость. Страница за страницей протоколы воспроизводят детские истории, практически одинаковые для всех обвиняемых.

Голоса обвинителя и членов суда не слышны, протоколы выглядят так: “Мальчик Ларс из Сонги, десяти лет, свидетельствует против хозяйки Маргареты”, после чего следует рассказ ребенка, который никогда не подвергается сомнению; свидетелей тоже не подвергают перекрестному допросу. Единственное, как кажется, изменение показаний в протоколах состоит в смене местоимения первого лица единственного числа на местоимение третьего лица: “она видела” вместо “я видела”. Все это, наряду с точным указанием места, имен и дат, делает чтение протоколов особенно пугающим. В них упоминаются практически все деревни, которые я знаю с детства, и если сопоставить имена и названия деревень, фигурирующие в протоколах, с данными переписи тех лет, обнаруживается, что в разбирательства было вовлечено большинство семей, проживавших в округе.

Некоторые дети описывали точное местоположение Блокюллы: поле в деревне Утнес в соседнем приходе Стюрнес, однако поскольку – опять-таки по Бахтину – карнавальный мир чаще всего экстратерриториален, никто не знал наверняка, где именно она располагается и как вообще выглядит. Блокюлла являлась противоположностью небес, церковью, в которой дьявол играл роль священника или Бога. Само существование комиссии породило страсть к рассказыванию подобного рода историй. Многие дети связывали свой первый визит на Блокюллу с прибытием комиссии.

Обратность в данном контексте означает перевернутость иерархии власти. Слабый приобретает силу в обратном мире и создает свой мир, также с определенной иерархией и дьяволом во

главе. Это обстоятельство находится в противоречии с образом карнавального мира у Бахтина. И все же дьявол вовсе не так активен на Блокюлле: безумства там творят женщины.

В протоколах содержится еще много примеров “мира наизнанку”. Туда добирались верхом на человеке, или, как вариант, на лошади – сидя на ней задом наперед либо у нее на брюхе. Это другой мир, и люди могли быть в обоих местах сразу: одновременно в этом мире и на Блокюлле. Время здесь также имело другую природу. Дети свидетельствовали, что иногда их приводили на Блокюллу дважды в течение одной и той же ночи.

Довольно редко описывалось, каким образом дети покидали дома, но разумеется, это происходило не через дверь, а через окно или лаз в стене. Ведьмы могли превращаться в кого хотели: подросток свидетельствовал, что одна из обвиняемых мучила его, сидя на шее, причем иногда – в образе мухи.

Даже смысл приветствий переворачивался: например, фраза “Горе мне” использовалась, чтобы пожелать хорошего дня или доброго здоровья. Это относится также и к уничтожению еды вместо того, чтобы делать ее запасы, и к попыткам освободить лукавого – вместо того, чтобы связать его, и к содержанию книг, в которых вместо слова Божьего были проклятья и заклинания. На Блокюлле одна из обвиняемых, по словам свидетеля, стояла на голове, а затем она поступила таким же образом и в церкви. Все там было перевернуто и, следовательно, имело демонический характер. Пол тоже мог изменять знак в этом мире: девушка могла получить на Блокюлле мужское имя, а мужчина, как упоминалось ранее, мог давать молоко. В то же время большинство занятий женщин на Блокюлле относилось к обычным хозяйственным работам, которые дети наблюдали изо дня в день у себя дома.

### КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Теперь хотелось бы перейти к рассмотрению этих протоколов в свете критических комментариев Аверинцева по поводу концепции Бахтина. Аверинцев задается вопросом о том, всегда ли народная культура должна быть связана со смехом, и если нет, то не является ли в таком случае обратность самым важным элементом. Истории о водовстве сами по себе не смешны, хотя некоторые их детали и комичны, когда сегодня мы рассматриваем их с совершенно другой точки зрения.

Каковы были причины того, что суды над ведьмами в указанный период приняли настолько угрожающие размеры? Предлагалось объяснять это массовым психозом, вроде тех, с которыми мы иногда сталкиваемся сегодня, когда на людей ведется беспощадная охота. Другое объяснение состоит в том, что ведовские процессы представляли собой последнее проявление “темных” средневековых времен. Указывают и на стремление протестантской церкви уничтожить остатки средневековых католических представлений о мире. Многие женщины в то время знали старые католические молитвы наизусть и использовали их в особых случаях, например для борьбы с различными заболеваниями. Отчасти это вопрос о знахарках, применявших молитвы католических времен в качестве магических целебных формул. Следующее объяснение заключается в массовых отравлениях спорыньей в зерне. Спорынья – это грибок, который производит токсин, приводящий к головокружению и судорогам. Поражение им часто принимает характер эпидемии. Предлагалось и еще одно объяснение: Гинзбург говорит о сохранившемся с древних времен языческом культе богини Дианы, который был побежден светской и церковной властями. Он также ссылается на теорию об отравлении, предполагая, что спорынья активно и сознательно использовалась в разных средах как галлюциногенный наркотик сродни ЛСД<sup>20</sup>.

Таким образом, налицо практически все перечисляемые Бахтиным признаки обратного мира: изобилие пищи, секса, ночная жизнь, смена имен и т.д. Бахтин, однако, уделял значительно меньшее внимание ситуации в XVII в., когда иерархическая культура почти одержала верх в пределах западноевропейской цивилизации. Мы можем наблюдать этот процесс на нашем материале. Мир, представленный детьми и “ведьмами”, захвачен двумя авторитарными властями: церковью и государством. Смертные приговоры всегда выносились от имени и государства, и церкви. В нашем случае авторитарная культура одолела народную. Именно это утверждал Аверинцев, который, правда, специально не ссылался на проблему ведовства. Арон Гуревич, один из самых известных российских историков-медиевистов, также рассматривал суды над ведьмами в этой перспективе. Он писал, что в то время существовали две силы, претендовавшие на монополию в области мировоззрения: церковь (протестантская или, позднее, католическая контрреформационная) и абсолютная монархия, которые уничтожали народную культуру: “В ведовстве церковь и светская власть видели воплощение всех особенностей народно-

го мирозерцания и соответствовавшей ему практики, в корне враждебных идеологической монополии, на которую притязали церковь и абсолютистское государство и в XVI, и в XVII в.”<sup>21</sup>

И чуть выше: «Речь больше не идет о приноравливании одной традиции к другой – от амбивалентного “диалога-конфликта” остался лишь конфликт»<sup>22</sup>.

В деревнях сохранялась народная культура, в которой всегда имели место обвинения и контробвинения в колдовстве, рассматривавшиеся обычно лишь в пределах местного сообщества. Насилие было одной из характерных черт этого общества низкой культуры. В условиях XVII в. подобные проявления народной культуры неожиданно стали объектом внимания со стороны государственного аппарата и центрального церковного руководства. Высокая и низкая культуры перестали сосуществовать на равных, и авторитарная культура полностью уничтожила и поглотила культуру народную.

Если рассматривать в качестве примера ведовские процессы, то, судя по всему, в этот период народная культура не имела по отношению к официальной культуре автономного статуса, о котором писал Бахтин. Следует помнить, что, как я уже отметил, присяжные заседатели из крестьян были крайне активны на судах и требовали вынесения обвиняемым смертных приговоров. Однако, как часто подчеркивает в своей книге о Рабле Бахтин, XVII в. – это переходное время, когда культура смеха ослабевала, а иерархическая культура становилась все сильнее. В нашем случае абсолютная конфронтация двух культур привела к тому, что иерархическая культура уничтожила обратную культуру, используя для этого ее саму – при участии большинства местного населения. Б. Анкарлоо пишет о “взаимодействии подлинного фольклора и официальной идеологии” как о характерной черте времени<sup>23</sup>.

Суды над ведьмами не являлись преимущественно средневековым феноменом, но были связаны с Возрождением и Реформацией. Два классических пособия об охоте на ведьм были опубликованы за поколение до и после Рабле. Это “Молот ведьм” Якоба Шпренгера и Генриха Крамера (Инститориса) (1487), а также трактат “О демонии колдунов”, написанный моим однофамильцем Жаном Боденом<sup>24</sup> (1580).

## ФЕНОМЕН ОХОТЫ НА ВЕДЬМ

Описанные выше ведовские процессы могут рассматриваться как матрица похожих феноменов – агрессивного массового поведения. Русский философ-эмигрант Николай Бердяев назвал московские процессы 1936–1938 гг. “судами над ведьмами”.

В последнем случае использовалась та же схема: доказательства представлены не были, а исход разбирательства зависел от признания, полученного у обвиняемого силой. “Ведьмы” тоже признавали вину после длительных допросов и пыток. Так же как во время судов над ведьмами, обвиняемые 30-х годов XX в. представляли собой абсолютное зло – не было никаких его градаций. Для потомков Сталин исполнял роль дьявола, наряду с генеральным прокурором Вышинским.

Процессы в обоих случаях были публичными и велись специально учрежденными судами. Так же как и суды над ведьмами в Швеции в XVII в., московские суды приобретали все более и более абсурдные размеры, и почти все обвиняли всех, будто в некоем абсурдном фарсе.

Теперь позвольте мне вернуться к поднятому Аверинцевым в связи с русским Средневековьем вопросу: то, что отображено в протоколах, – это в самом деле обратная, карнавальная культура в бахтинском смысле, но вызывает ли она смех, и является ли смех при этом положительной силой? Смех и обратный мир в целом не несут функций обновления или возрождения, имевших принципиальное значение для Бахтина. Обратный мир, некоторым образом, смешон, наполнен народным юмором того времени, но используется в данном случае как самими людьми, так и комиссией в целях зла.

Возможно, дело здесь вовсе не в смехе, и для обеих сторон, властей и “ведьм”, пародия без смеха служила инструментом в борьбе между официальной и обратной культурами за доминирующее положение.

Аверинцев отмечал, что в русской средневековой культуре смеется только дьявол. Читая протоколы заседаний сегодня, довольно просто представить себе, что весь этот спектакль поставлен дьяволом – не дьяволом с Блокюллы, но настоящим, – чтобы посмеяться над несчастными людьми в деревнях Онгерманланда и комиссией по делам ведьм, которая заносила в протоколы всякую ерунду и даже приговаривала людей к смертной казни. Изучение наших материалов позволяет сделать вывод, что главное – не смех как таковой, но обратность по отношению к офици-

альной, высокой культуре, всегда сложным образом связанная с властями. Она одновременно является пародией на официальную культуру и связующим звеном с ней: книжная культура, будучи столь важной для дисциплинирования людей, оборачивается особой школой на Блокюлле. Власть над сексуальностью или присвоением имен оспаривается таким же образом.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

За судами над ведьмами стояло множество различных факторов, но если иметь в виду культурный аспект, то налицо характерные черты обратной культуры: изобилие пищи, секс, смена имен, деиерархизация. Свидетельства, очевидно, содержат все признаки бахтинской культуры смеха, хотя смех и не является их основной чертой. Российские ученые, чьи цитаты приведены выше: Бахтин, Аверинцев, Гуревич, – сделали рассматриваемый феномен значительно более понятным для науки, но во многом он по-прежнему остается загадкой. Почему местное сообщество, занятое ежедневным добыванием хлеба насущного, с таким рвением стремилось уничтожить себя?

Позвольте мне подвести итоги.

1) Обратность имела особое значение в этом мини-обществе. Концепции Бахтина, по всей видимости, хорошо работают в данном случае и обладают большой объяснительной силой.

2) Связь между обратным миром и смехом оказывается более сложной и неоднозначной по сравнению с тем, что вырисовывается из работ Бахтина. Смех был тесно связан с разного рода насилем.

3) Насилие проявлялось в обеих культурах, официальной и народной, и весьма интенсивно. Аверинцев называет отношение Бахтина к смеху утопичным, и я согласен с ним.

4) Между обеими культурами существовали сложные взаимоотношения, в данном случае светская и церковная власти захватили и уничтожили народную культуру.

Чем же все-таки обернулось дело для моей прародительницы и ее сына? Как можно понять из того, что я сейчас в состоянии писать эти строки, все закончилось хорошо. Моя прапрапрабабушка отрицала все обвинения и в конце концов была приговорена к покаянию, сын ее был оправдан полностью, несмотря на ужасные обвинения, выдвинутые против них обоих. 12 детей свидетельствовали против нее, обвиняя в том, что она прелюбодей-

ствуует на Блокюлле с Сатаной. Привожу, к примеру, показания восьмилетней девочки Дурди о том, что Анна делала на Блокюлле: “Хозяйка Анна носит блюда, ест, пьет, танцует и забирается под стол к дьяволу, становится перед ним на колени, целует и ложится с ним”<sup>25</sup>.

Почему же случилось так, что ее не обезглавили и не сожгли на костре? Главным образом потому, что она полностью все отрицала, а юридическая практика тех времен требовала признания – с пытками или без. Позвольте мне предоставить ей последнее слово: “Хозяйка Анна отрицала все это и сказала, что полагается на Бога в том, что она ни в чем таком не замешана. {...} Указанную хозяйку Анну спросили, слышала ли она, чтобы про кого-либо в этом приходе ходили слухи о причастности к колдовским делам и уводу детей к лукавому? Она ответила: нет. Сказала при этом, что лукавый никогда ее не обманывал и не причинял ей никакого вреда”<sup>26</sup>.

И на следующий день разбирательство продолжилось: “25-го того же месяца. Указанная хозяйка Анна была спрошена, поразмыслила ли она и желает ли признаться в своих грехах. Ответила, что повинна в грехах иных, но от греха колдовства свободна. Ее спросили, что это за другие грехи, в которых она повинна, и перечислили десять Божьих заповедей и связанные с ними грехи. Она отрицала, что повинна в них, за исключением того, что клялась и бранилась.

Резолюция: два воскресенья должна приносить церковное покаяние”<sup>27</sup>.

<sup>1</sup> *Аверинцев С.С.* Бахтин, смех, христианская культура // М.М. Бахтин как философ. М., 1992. С. 7–19.

<sup>2</sup> *Бахтин М.М.* Собр. соч.: В 7 томах. [М.], 2010. Т. 4 (2). Творчество Франсуа Рабле и народная культура средневековья и Ренессанса (1965 г.); Рабле и Гоголь (Искусство слова и народная смеховая культура) (1940, 1970 гг.); комментарии и приложение; указатели. С. 89.

<sup>3</sup> *Аверинцев С.С.* Бахтин и русское отношение к смеху // От мифа к литературе: Сб. в честь 75-летия Е.М. Мелетинского. М., 1993. С. 341–345.

<sup>4</sup> *Лихачев Д.С., Панченко А.М., Поньрко Н.В.* Смех в древней Руси. Л., 1984.

<sup>5</sup> *Moser D.-R.* Lachkultur des Mittelalters? Michael Bachtin und die Folgen seiner Theorie // *Euphorion. Zeitschrift für Literaturgeschichte.* Heidelberg, 1990. Bd. 84. S. 89–111.

<sup>6</sup> *Ankarloo B.* Trolldomsprocesserna i Sverige. Stockholm, 1971. S. 29–100.

<sup>7</sup> *Lennersand M., Oja L.* Livet går vidare: Älvdalen och Rättvik efter de stora häxprocesserna 1668–1671. [Hedemora], 2006. (См. рецензию на эту книгу в “Одиссее”: *Толстиков А.В.* Сельский приход после “охоты на ведьм” // *Одиссей. Человек в истории.* М., 2008. С. 430–443. – *Примеч. ред.*)

- <sup>8</sup> Ginzburg C. Ecstasies: Deciphering the Witches' Sabbath. L., 1990. (англ. пер. с ориг. ит. изд.: *Ginzburg C. Storia notturna: Una decifrazione del sabba*. Turin, 1989. – *Примеч. ред.*)
- <sup>9</sup> Ankarloo B. Op. cit.
- <sup>10</sup> Ibid. S. 113–214.
- <sup>11</sup> Скунк даже написал (в соавторстве) книгу о водовстве: *Skunk S., Vulteius J. De superstitiosa divinatione*. Upsaliae, 1668.
- <sup>12</sup> Бахтин М.М. Указ. соч. Т. 4 (2). С. 19–20.
- <sup>13</sup> Там же. [М.], 2008. Т. 4 (1). Франсуа Рабле в истории реализма (1940 г.); материалы к книге о Рабле (1930–1950-е гг.); коммент. и прилож. С. 694.
- <sup>14</sup> Там же. Т. 4 (2). С. 13.
- <sup>15</sup> “Hon haar och har haft sammanlag med den Elake och huar månad födt barn som kokas till smorningh”: Riksarkivet, Stockholm. (Далее: RA). Kommissioralrätt i Västernorrland angående trolldomsväsendet. Vol. 1. 1674–1675 – SE/RA/310183/1 (1674–1675). 22.09.1674 (пагинация отсутствует).
- <sup>16</sup> Бахтин М.М. Указ. соч. Т. 4 (2). С. 31.
- <sup>17</sup> Landsarkivet i Härnösand. (Далее: HLA). Södra Ångermanlands domsagas arkiv 1661–1912. Domböcker och protokoll. A I. Domböcker före 1948. A I a. Domböcker vid ordinarie ting. Vol. 1 – SE/HLA/1040102/A/A I/A I a/1. S. 10.
- <sup>18</sup> Ibid. S. 6.
- <sup>19</sup> “Kerstin kokar korvar, äter, dricker, dansar, sågar på kedjan. Tager den Satan i hand. Då räcker Satan ut tungan, vilken är luden som en luden skinnlapp. Hafva horn i skallen”: Ibid. S. 66. (В данном случае орфография несколько модернизирована.)
- <sup>20</sup> Ginzburg C. Ecstasies. P. 303–304.
- <sup>21</sup> Гуревич А.Я. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. С. 374.
- <sup>22</sup> Там же. С. 361.
- <sup>23</sup> Ankarloo B. Op. cit. S. 216.
- <sup>24</sup> Ср.: Per-Arne Bodin и Jean Bodin. – *Примеч. ред.*
- <sup>25</sup> “Hustru Anna frambar there faathen, äther, dricker, dantzar och går under bordhett till den fohle, för honom knäfaller, kysser och hoos honom ligger”: HLA. Södra Ångermanlands domsagas arkiv 1661–1912. Domböcker och protokoll. A I. Domböcker före 1948. A I a. Domböcker vid ordinarie ting. Vol. 1 – SE/HLA/1040102/A/A I/A I a/1. S. 95.
- <sup>26</sup> “Hust: Anna nekade till alltsamans dhetta och sadhe sigh troo Gud dher om, att hon är frij för sådant wäsende (...) Denne hust: Anna tillspordes om hon hafwer hört någon här i församlingen wara berychtadt för trulldomsväsendet och föhra barn till den ondhe? Hon swarade nej. Sadhe dher hoos att den onde haf: r alldrigh bedragit henne eller giordt henne något ondt”: RA. Kommissioralrätt i Västernorrland angående trolldomsväsendet. Vol. 1. 1674–1675. Boteå gåld – SE/RA/310183/1 (1674–1675). S. 28 (вторая пагинация).
- <sup>27</sup> “Denn 25 dito. Tillfrågades denne hust: Anna om hon hafwer sigh sedhan betäncht och will sina synder bekiänna? Swarade andra synder wara skyildigh till, män trulldombs-synden är hon frij före. Frågades hwadh dhet är för andra synder hon är skyldigh till och rächnades up tijo Gudz budh medh dhe synder där äre. Hon nekade sigh till dhem skyldigh wara, undantagandes att hon hafwer swurit och bannat. R:o. Skall stå två söndagars kyrkioplicht”: Ibid. S. 29 (вторая пагинация).

# ИСТОРИК И ВРЕМЯ

---

*М.А. Курышева*

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

**УДК 94(47).084.6**

Данная статья посвящена проблемам истории византиноведения и положению византиниста в России в 20–40-х годах XX в. В работе уточняются некоторые детали биографического характера ученика Ф.И. Успенского Мстислава Антоновича (Антоновича) Шангина (1896–1942) – филолога-классика, византиниста и палеографа. Автор статьи обнаружила новые архивные материалы в Архиве Академии наук г. Москвы, в Архиве Национального заповедника “Херсонес Таврический” (Севастополь), позволяющие существенно дополнить картину научной и организационной деятельности ученого в этот непростой для науки период существования.

*Ключевые слова:* М.А. Шангин, палеограф, репрессии науки, “Академическое дело”, каталог астрологических рукописей русских собраний, В.И. Вернадский, Институт истории науки и техники, Национальный заповедник Херсонес Таврический, история византийского книжного письма.

*Key words:* Mstislav Antoninovich Shangin, paleographer, the repression of scientists in Russia, “Academic trial”, a catalog of astrological manuscripts of Russian collections, Vladimir Ivanovich Vernadsky, Institute of the History of Science and Technology, the National Preserve of Tauric Chersonesos, the history of the Byzantine writing-craft and manuscripts.

20–30-е годы XX в. были переломной эпохой для всей отечественной исторической науки<sup>1</sup>. Исключение не составила и вышедшая к началу XX в. на мировой уровень школа русского византиноведения, которая сохранилась после революции 1917 г., но была практически уничтожена в 30-е годы. Именно тогда были ликвидированы основные формы взаимодействия ученых, прервалось осуществление их научных предприятий и оказались неопубликованными уже готовые к выпуску в свет исследования. В итоге остался нереализованным накопленный богатейший на-

учный материал, прервалась передача творческого опыта, а имена многих ученых оказались вычеркнутыми из историографии.

Сейчас в рамках проекта “Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге” благодаря усилиям коллектива авторов под руководством И.П. Медведева в научный оборот введены личные фонды русских византистов, материалы биографического характера. Воссоздана довольно полная и объективная картина нереализованного научного наследия, обрисованы научные, общественные и политические взгляды ведущих византистов, прояснены и ключевые моменты судеб многих русских историков<sup>2</sup>. Эти публикации могут служить отличным ориентиром для ознакомления с историей византиноведения в России этого времени.

Имя ученика Ф.И. Успенского (1845–1928) Мстислава Антоновича (Антоновича) Шангина (1896–1942) – филолога-классика, византиста и палеографа – известно лишь узкому кругу специалистов. Он прожил короткую жизнь, но оставил яркий след в науке как исследователь в редкой и мало кому доступной области изучения – греческой палеографии. Он правильно датировал греческие рукописи наших собраний, по мере возможности описывал историю изучаемых манускриптов на основании разновременных и разноязыких записей в них, расшифровывал тайнописные заметки, транскрибировал и издавал греческие тексты, что требует исключительно высокой квалификации. В частности, он изучал средневековые греческие рукописи астрологического содержания в истории естественнонаучных знаний Византии – область, в которой он стал первым исследователем и опубликовал новые источники по истории почти всех естественных наук (астрономии, математики, метеорологии, медицины, зоологии, ботаники). В целом же круг его научных интересов был чрезвычайно широк: его исторические, филологические и археологические статьи и заметки до сих пор сохранили свое научное значение, ссылки на его работы имеются в современных исследованиях Византии. А.М. Шангин обладал развитой историко-филологической интуицией, поэтому его работы с тонкими и верными наблюдениями по палеографии, филологии и истории до сих пор не потеряли своей актуальности.

Жизнь и научная работа М.А. Шангина сравнительно недавно стали предметом специального исследования С.Н. Гуковой на материалах санкт-петербургских архивов во втором томе “Рукописного наследия русских византистов”, издаваемом под редакцией И.П. Медведева<sup>3</sup>. Помимо сведений о биографии ученого там приведен полный перечень его работ, опубликованных и оставшихся в рукописях. До этого единственной публикацией о

М.А. Шангине был содержащий некоторые неточности некролог Б.Т. Горянова, напечатанный в первом номере новой серии послевоенного Византийского временника за 1947 г.<sup>4</sup>

Мы не так уж много пока знаем об этом русском ученом. Личный архив ученого пока не обнаружен. При изложении основных событий жизни и деятельности М.А. Шангина я опираюсь на публикацию С.Н. Гуковой и краткую автобиографию личного дела М.А. Шангина, сохранившуюся в московском Архиве РАН (далее: АРАН). Мои изыскания позволяют внести некоторые уточнения и дополнения в реконструкцию биографии М.А. Шангина. В Архиве Национального заповедника “Херсонес Таврический” в г. Севастополе<sup>5</sup> и в АРАН в г. Москве<sup>6</sup> мной обнаружены неизвестные материалы, позволяющие существенно скорректировать и дополнить картину научной и научно-организационной деятельности этого замечательного ученого<sup>7</sup>.

М.А. Шангин родился в Иркутске 4 февраля 1896 г. Отец его был “преподавателем средних школ”, умер в 1918 г. Будущий византист окончил Иркутскую классическую гимназию в 1914 г., затем классическое отделение Историко-филологического института (1918 г.)<sup>8</sup>, где стал учеником Ф.И. Успенского и “работал у академиков В.В. Латышева и А.В. Никитского”, как он напишет позднее в своей автобиографии<sup>9</sup>. В личном деле содержится также машинописная копия удостоверения об окончании М.А. Шангиным именно этого учебного заведения (а не историко-филологического факультета Петроградского университета, как пишет С.Н. Гукова) “с званием учителя гимназии по разряду древних языков”, с обязанностью “на основании ст. 883 т. XI, ч. 1, Св[ода]. Зак[онов]. уст[авов]. учен[ых]. учр[еждений]. и учебн[ых]. завед[ений]. изд[анных в]. 1893 г.<sup>10</sup>, прослужить не менее четырех с половиной лет на педагогических должностях по назначению Министерства Народного Просвещения”. Копия удостоверения подписана последним директором Института В.В. Латышевым<sup>11</sup>. Одновременно М.А. Шангин окончил Археологический институт<sup>12</sup>.

Его обучение и становление как исследователя пришлось на период, когда классическая филология как дисциплина стала пониматься как единство изучающих античность наук. Ведущее место при этом занимает собственно филология, однако большое значение придается комплексному изучению истории античности с привлечением не только письменных, но и различных археологических источников (эпиграфических памятников, рукописей, папирусов и т.д.). Такое двойное образование – филолога-классика

и археолога – хорошо объясняет будущую широту его исследовательских интересов.

По окончании института М.А. Шангин вернулся в Иркутск, где в течение двух лет работал преподавателем Иркутской губернской мужской гимназии. В 1920 г. он представил на конкурс свое исследование по истории античной религии на историко-филологический факультет Томского университета и был избран преподавателем греческого языка, где работал в 1920–1923 гг.<sup>13</sup> В 1923 г.<sup>14</sup> выдержал экзамен на звание магистра классической филологии и перешел на работу в Иркутский университет.

В январе 1925 г. при Ленинградском университете Шангин защитил кандидатскую диссертацию, посвященную сочинениям афинского ритора IV в. софиста Гимерия, и был избран научным сотрудником 1-го разряда в Институт сравнительной истории литератур и языков Запада и Востока (ИЛЯЗВ) при Ленинградском университете, где проработал до весны 1930 г., когда попал “под общее сокращение штатов”.

Как и многие его коллеги-византинисты в 20-е годы Шангин принимает участие в деятельности академической Комиссии “Константин Багрянородный”, которая, расширив свои задачи и получив название Русско-византийской историко-словарной комиссии, с 1923 г. слилась с образованной в апреле того же года Комиссией по переизданию греческого словаря Дюканжа<sup>15</sup>. М.А. Шангин с 1925 г. состоял членом “Византийской комиссии при Академии наук”<sup>16</sup>. Для словаря Дюканжа он готовил материалы из сочинения Иоанна Каматира “О круге Зодиака” и по астрологической поэме Феодора Продрома<sup>17</sup>.

С самого начала своей научной деятельности М.А. Шангин особое значение придавал изучению греческих и латинских рукописей ленинградских собраний. В частности, он систематически исследовал рукописи Библиотеки Академии наук СССР, греческие рукописи Музея палеографии (собрание Н.П. Лихачева)<sup>18</sup>. Со временем Шангин стал одним из лучших знатоков греческих рукописей в России. С мая по август 1926 г. он командировался в библиотеки Ватикана и Парижа<sup>19</sup>. А с 23 декабря 1927 г. стал работать по совместительству как библиотекарь Отдела рукописей БАН (до 1 ноября 1931 г.). Параллельно с этой работой Шангин продолжает изучение рукописей, хранящихся в Иркутском университете, по-видимому, начатое еще во время его пребывания там, а также греческих и латинских кодексов, хранящихся в Томском университете, где также он находит материалы по истории русской образованности XVII в. Об этой его работе сохранились

только упоминания в записках ученого секретаря ИЛЯЗВ Б. Казанского о сообщениях, сделанных в Комиссии Шангиным на эти темы, а также в его собственных отчетах о командировках 1927 и 1928 гг.<sup>20</sup>

В 1927 г. молодой ученый избирается приват-доцентом ЛГУ с поручением курса греческой палеографии. В это время он активно публикуется в разных изданиях<sup>21</sup>. Небольшие по размеру источниковедческие работы Шангина, связанные с исследованием рукописной традиции памятников, – это всегда научные находки, публикации неизвестных памятников, проницательные нетривиальные наблюдения над, казалось бы, хорошо всем известными текстами. Сопровождающие их комментарии полны тонких филологических и исторических наблюдений<sup>22</sup>.

С 1928 г. М.А. Шангин работал в основанном Н.И. Бухариным и просуществовавшем в Ленинграде до 1936 г. Институте истории науки и техники (ИИНиТ) Академии наук СССР, который стал прямым преемником Комиссии по изучению истории знаний (КИЗ), созданной под руководством В.И. Вернадского еще в 1921 г.<sup>23</sup>

Но работа ученого была прервана – М.А. Шангина в числе 86 обвиняемых, составивших “вторую группу”, привлекли по так называемому “Академическому делу” в 1929–1931 гг.<sup>24</sup> Сведения о том, что Шангин хотя и привлекался к следствию, но был быстро отпущен, как и В.Е. Вальденберг, недостоверны<sup>25</sup>. После публикации в 2003 г. новых архивных данных<sup>26</sup> стало известно, что Шангина арестовали 14 ноября 1930 г. как “участника контрреволюционной монархической организации в Академии наук (“дело историков”)” по ст. 58–11 УК РСФСР, – в ходе допроса С.Ф. Платонов назвал М.А. Шангина в числе привлеченных им в монархическую организацию лиц из БАН<sup>27</sup>. 10 февраля Шангин был приговорен к 10 годам исправительно-трудовых лагерей с конфискацией имущества и оправлен в Соловецкий лагерь особого назначения. Постановлением Президиума ЦИК СССР от 19 марта 1932 г. ученый был освобожден из лагеря<sup>28</sup> в г. Кемь с лишением на три года права проживания в 12 пунктах. Показательно, что в анкетах личного дела в графе 32 на вопрос о привлечении к судебной ответственности Шангин отмечает: “привлекался к академическому делу в 1931 г., но освобожден постановлением Президиума ЦИКа Союза в 1932 г. 19/III”<sup>29</sup>.

После освобождения из лагеря он не имел постоянной работы, жил в Тамбове<sup>30</sup> и продолжал работать для ИИНиТ “по написанию двух книг для международных изданий”<sup>31</sup>. Несмотря на

трагический перерыв в своей работе, М.А. Шангин не оставил научных изысканий. Всю его биографию определяет постоянная исследовательская работа, которую он делал, не поддаваясь внешнему давлению, каким бы оно ни было.

Самым значимым вкладом М.А. Шангина как ученого стал подготовленный им последний XII том Каталога астрологических рукописей русских собраний<sup>32</sup>, завершающий фундаментальный международный научный проект по изданию рукописей астрологического содержания (“*Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum*” – ССAG, 1898–1936). Это серийное издание, инициированное Международной ассоциацией академий и возглавляемое Францем Кюмоном (Franz Cumont), началось в 1898 г. Вышло в свет 11 томов описаний астрологических рукописей Италии (включая Флоренцию, Венецию, Милан и Рим), Австрии, Германии, Франции, Великобритании, Греции и Испании. Колоссальная работа над рукописями, произведенная международным объединением ученых, сделала Каталог уникальным изданием не только по истории естественнонаучных знаний античности и Средневековья (по астрологии, астрономии, математике, метеорологии, медицине, зоологии, ботанике и др.), но и по изучению греческой палеографии. По инициативе Академической комиссии по истории знаний исследование и издание астрологических рукописей собраний Советского Союза было поручено М.А. Шангину.

Ученый собирал материалы по этой теме с середины 20-х годов XX в. Следует отметить, что исследование астрологических текстов – трудное дело, требующее особой палеографической подготовки. Помимо опыта работы с рукописями, оно предполагает специальные глубокие знания в области астрологической литературы. В конце 20-х – начале 30-х годов Шангин уже готовит к изданию каталог греческих астрологических рукописей из собраний Советского Союза (Ленинград, Москва, Киев, Харьков), куда вошли описания 50 кодексов. С весны 1932 г. эта работа, начатая еще в КИЗ<sup>33</sup>, проводилась по заданию ИИНИТ<sup>34</sup>. Вышедший в 1936 г. как завершающий это издание том его описаний 50 рукописей удостоился самой высокой оценки таких признанных в мире специалистов, как члены Бельгийской академии наук Ф. Кюмон и А. Делатт<sup>35</sup>.

В Архиве РАН в Москве в фонде В.И. Вернадского хранится машинописная копия его отзыва о М.А. Шангине<sup>36</sup>, из которой становится ясно, что именно Вернадский рекомендовал Шангина для участия в международном проекте по изданию астрологиче-

ских рукописей из собраний СССР, а затем и алхимических манускриптов:

“2 февраля 1937 г.

В качестве бывшего Председателя Комиссии по истории знаний Академии наук /теперь Институт Истории науки и Техники/ я встретился впервые с М.А. Шангиным, интересовавшимся историей идей, учеником моего покойного друга крупнейшего византиниста академика Ф.И. Успенского<sup>37</sup>. Ф.И. мне рекомендовал М.А. и, интересуясь историей греческой науки, я столкнулся ближе с М.А. Шангиным.

С тех пор – с 1928 года – я все время нахожусь в научной связи с М.А. Шангиным. Я, конечно, не могу судить о всех частностях его работы – но общую оценку ее значения могу дать. Я считаю, что М.А. Шангин за эти годы сделал огромную научную работу, которая получила соответствующую оценку от специалистов на Западе – в частном случае, одного из крупнейших специалистов в этой области бельгийца проф. Кюмона /... [F. Cumont]<sup>38</sup>/ моего коллеги по ... [Sorbonne] в Париже. Через ... [F. Cumont] М.А. Шангину было поручено Институтом Истории Науки и Техники при Академии наук составление русского тома международного предприятия – каталога греческих рукописей по астрологии. Эта работа исполнена им прекрасно /по оценке ... [F. Cumont]/. Через Кюмона мне удалось добиться поручения М.А. Шангину по составлению русского тома в другом международном предприятии – Каталоге греческих алхимических рукописей /проф. ... [J. Bidez] в Бельгии – редактор/. Я считаю, что у нас М.А. Шангин является одним из самых больших знатоков этого важного отдела знания и деятельность его заслуживает самой энергичной поддержки.

Академик В.И. Вернадский”.

Именно В.И. Вернадский помог только что вышедшему из заключения М.А. Шангину, поддержав его работу по завершению каталога астрологических рукописей. Первое письмо Шангина Вернадскому 1932 г. свидетельствует об этом: “Весть о том, что Комиссия по Истории Знаний обо мне помнит и продолжает доверять мне опубликование в международном издании греческих астрономич. материалов, очень меня ободряет. Та мысль, что Классики Ленинграда не станут продолжать порученного мне труда, в котором я видел выполнение общественного долга, в который вкладывал свой исследовательский стиль и который должен был ввести в научный обиход новые материалы, – эта мысль в течение последнего года была для меня особенно тягостна, – но теперь надежда на то, что при поддержке Комиссии работа моя будет выполнена, – это возвращает меня к моему научному труду, к моему θεωρητικὸς βίος, за что я приношу Вам мою сердечную, искреннюю благодарность”<sup>39</sup>.

Уже из Тамбова в мае 1932 г. Шангин снова пишет, что при содействии КИЗ ему удастся окончить работу для “*Catalogus codicum astrologorum graecorum*”, но для того, чтобы выписать в Тамбов необходимые для продолжения работы рукописи и материалы, просит выслать ему справку о порученной Комиссией работе: “Я позволил себе обратиться к Вам, потому что хорошо знаю Ваше доброе отношение к этой работе и ту Вашу большую инициативу, которая установила связь этой работы с публикацией Каталога”<sup>40</sup>. В письмах 1933–1934 гг. он описывает свою работу в “своеобразных тамбовских условиях”: “...надежда поработать в столичных библиотеках меня поддерживает в моих занятиях. Теперь я особенно чувствую, что наука – это подлинная жизнь и что без интеллектуального труда нет вообще жизни”<sup>41</sup>.

С июня 1934 по январь 1935 г. Шангин через Вернадского связывается с Ф. Кюмоном и с издательством: набирается и верстается текст, идет работа над корректурой. К лету 1936 г. ожидается выход XII тома Каталога астрологических рукописей в свет (объем VIII стр. + 270 стр. + 6 таблиц). Шангин пишет, что с особенным чувством ждет этого события, чтобы переслать книгу Вернадскому в знак искренней признательности за то, что инициатива предприятия исходила от него, равно как и заботы по его осуществлению<sup>42</sup>. Из письма декабря 1936 г. мы узнаем, что Вернадский сердечно встретил получение переданного ему экземпляра “*Codices Rossici*”<sup>43</sup>.

В январе 1935 г. впервые в письмах встречается упоминание о каталоге алхимических греческих рукописей в русских собраниях. Ученый секретарь ИИНИТ М.А. Гуковский<sup>44</sup> сообщает Шангину о том, что Институт запросил издателей алхимического каталога по вопросу о включении рукописей, находящихся в России, в это издание<sup>45</sup>. В канун нового 1936 г., уже переехав в Ленинград, параллельно с чтением корректур Каталога астрологических рукописей М.А. Шангин заканчивает написание Каталога греческих алхимических рукописей. Предпринятый также по инициативе В.И. Вернадского в рамках второго крупного проекта по изданию алхимических рукописей мировых собраний под редакцией бельгийского ученого Жозефа Биде (*Joseph Bidez*)<sup>46</sup> новый каталог Шангина (“*Catalogue des mss. alchim. Grecs*”) должен был содержать описания 47 рукописей Москвы, Ленинграда и Харькова: “Моя работа объемом в 10 печатных листов (371 стр. моей рукописи) включает 5 отделов: 1) материалы по чистой алхимии; 2) *libri Koeranidum*; 3) материалы по алхимической медицине; 4) предлагаемые к изданию тексты; 5) статью об алхимических зна-

ках, в которой эти знаки сопоставляются с магическими. Я очень жалею, что не могу показать Вам свою рукопись и побеседовать, тем более, что новые материалы из наших собраний и обработка их побуждает меня заняться очерками из истории греческой алхимии. Во всем этом Ваши соображения были бы решающими”<sup>47</sup>.

В.И. Вернадский был настоящим ученым-универсалом. Характер его естественнонаучных трудов предполагал широкую гуманитарную эрудицию. Особое значение он придавал истории научной мысли. Необходимым условием поступательного движения науки он считал “воссоздание исторической перспективы и реального значения идей, представлений и построений науки так, как они слагались исторически”<sup>48</sup>. Именно поэтому его расположение к Шангину, видимо, было не только человеческой симпатией, но и признанием коллеги-профессионала. Как всякий настоящий ученый, Вернадский умел определять высокий класс исследования, даже не будучи специалистом в той или иной теме. Стоит напомнить, что Вернадский должен был особо разбираться в проблемах истории, ведь его сын Георгий Владимирович был именно историком<sup>49</sup> и занимался в принципе тем же периодом, что и Шангин.

После публикации дневников В.И. Вернадского за 1935–1941 гг. стало известно, что в 30–40-е годы М.А. Шангин был не просто знакомым, но и собеседником великого ученого. Шангин пользовался его неизменным расположением и поддержкой, посещал В.И. Вернадского, когда бывал в Москве. Из дневника В.И. Вернадского за 1941 г.: “...Мстислав Антонинович – настоящий человек, делающий по своим силам максимально. И в то же время морально настоящий, сильный духом – а физически слабый. Это умный наследник Ф.И. Успенского – верный его ученик, стоящий за науки своего времени – не *formalis*”<sup>50</sup>.

Только из писем Шангина В.И. Вернадскому мы узнаем о судьбе издания Каталога греческих алхимических рукописей, который так и не вышел в свет. Законченная работа была передана М.А. Гуковскому уже 15 ноября 1935 г. – “принята и оплачивается”, но до сих пор не переслана издателям<sup>51</sup>; в феврале 1936 г. секретарь, наконец, собирается переслать ее издателю<sup>52</sup>; в мае 1936 г. “*Catalogue des manuscrits alchimiques*” уже находился в издательстве, а ИИНиТ считает книгу принятой к печати<sup>53</sup>. Но уже в июле 1936 г. Шангин пишет из Севастополя, что «перемещение Института Истории Науки отразилось не совсем благоприятно на моем “Каталоге”: затерялись корректурные листы конца книги (*indices* и *addenda*), высланные для подписи к печати; я был

принужден просить издателя сделать второй оттиск этих страниц. Надеюсь в начале августа получить эти листы и закончить работу над “Каталогом” вполне»<sup>54</sup>. Больше сведений об этом издании в письмах нет. В отзыве академика И.Ю. Крачковского на работы М.А. Шангина 4 февраля 1938 г.<sup>55</sup> содержится информация, что алхимический каталог находился в то время в печати<sup>56</sup>. Однако упоминание законченного каталога алхимических рукописей отсутствует и в автографах списков трудов Шангина, составленных в 1939–1940 гг., где упоминаются почти все его принятые к печати труды<sup>57</sup>. В то же время необходимо отметить, что в списках своих работ 1939–1940 гг. в личном деле сотрудника АН СССР Шангин последовательно избегает употребления слов “астрологическая рукопись” путем их замены на “астрономическая рукопись” или редуцирования этого эпитета и какого-либо намека на астрологию в названии работы<sup>58</sup>. Не связана ли такая словесная мимикрия с общим изменением веяний в науке, давление которых ощущал и пытался как-то уменьшить абсолютно чуждый марксизму Шангин? По-видимому, эта обстановка повлияла на кардинальную смену и последующих тем исследований ученого. Любопытно, что в уже упоминавшемся обзоре послевоенного состояния византиноведения в СССР Н.С. Лебедева среди опубликованного М.А. Шангиным “*Catalogus codicum astrologorum graecorum*” вообще не упоминается<sup>59</sup>.

После увольнения из ИИНИТ в 1936 г. (по-видимому, в связи с переводом Института в Москву<sup>60</sup>) Шангин не имел постоянного места работы. С апреля 1936 г. вместе со своей женой А.Ф. Вишняковой он был командирован по направлению Наркомпроса РСФСР в Херсонесский музей в г. Севастополь (Крым)<sup>61</sup>. Однако он уезжал в Ленинград, так как 3 мая 1936 г. подал в Квалификационную комиссию Академии наук заявление, в котором, приложив корректурный экземпляр “*Codices Rossici*”, просил признать его доктором. В письме В.И. Вернадскому он надеется на ходатайство перед председателем Комиссии академиком-коммунистом А.М. Дебориным<sup>62</sup>. Однако эта попытка, по-видимому, не увенчалась успехом. 21 мая 1936 г. директор Херсонесского музея Т.И. Никитина шлет ему по адресу “Ленинград, Крюков канал, 28, кв. 3” телеграмму: “Срочно выезжайте. Защиту степени. Поедете отсюда”<sup>63</sup>. Так с июня 1936 до июня 1937 г. М.А. Шангин по распоряжению Наркомпроса РСФСР стал сотрудником Херсонесского музея в г. Севастополь<sup>64</sup>.

В Архиве Национального заповедника “Херсонес Таврический” в Севастополе мной были обнаружены неизвестные ма-

териалы, позволяющие судить о том, что Шангин оказался там крайне востребованным научным сотрудником высокой квалификации в условиях острой нехватки обученных кадров<sup>65</sup>. В характеристике, данной ему директором музея “доцентом по ленинизму” Т.И. Орловой-Никитиной в начале 1937 г. в характерной риторике того времени, отмечается, что Шангин “имеет колоссальные знания по древности. Положительная черта та, что активно принялся за подготовку нашего комсомола и ревниво оберегает их работу, помогая на каждом шагу. Обработал письменные документы /античные/, открыл очень интересный материал для изучения Херсонеса. Принимал очень деятельное участие в составлении плана по писанию Истории Херсонеса”<sup>66</sup>.

Распоряжением Наркомпроса Крыма М.А. Шангин в 1936–1937 гг. командирован в Симферополь “для преподавания истории на курсах преподавателей-историков”<sup>67</sup>.

Весь проведенный в Херсонесе год он вел активную научно-исследовательскую работу в фондах музея. В конце 1936 г. он напишет В.И. Вернадскому из Крыма: “Моя текущая работа идет по изучению неизданных письменных памятников и по линии преподавания греческого языка, который здесь, к моему изумлению, оказался всем нужен”<sup>68</sup>. По плану музейной работы Шангин инвентаризировал эпиграфические памятники (“граффити на эллинистической посуде”), курировал экскурсоводов и музейную библиотеку, комплектуя ее необходимыми для научной работы книгами и руководя составлением каталога книг.

Шангин один из немногих научных сотрудников музея<sup>69</sup>, кто делает в это время научные доклады, конструктивно обсуждает проект диссертации аспиранта В.П. Лисина, предлагает и читает лекции по исторической географии античного мира<sup>70</sup>. Разительно отличаются темы докладов, поданные для нового музейного семинария М.А. Шангиным (“Школа Узенера и значение ее в новой науке истории знания”, “Византийская палеография и эпиграфика”, “Литература и ораторское искусство конца античности”) и А.Ф. Вишняковой (“Древняя Русь и Крым”), тогда как другие сотрудники предлагают темы своих докладов в духе “новой красной схоластики” о “Революции VII–VI вв. в Греции”, “Рабские восстания II–I вв. до н.э.”, “Разложение и гибель античного общества”, “Феодализация восточно-римской империи / начало византийской империи”<sup>71</sup>.

Первый доклад, подводивший итоги исследований материалов из раскопок Херсонеса, Шангин делает уже 7 декабря 1936 г. “О херсонесских надписях на камнях”, на 9 декабря назначается

доклад Вишняковой “О свинцовых печатях”<sup>72</sup>. Результатом этих исследований в Херсонесском музее вскоре станет издание их статей в “Вестнике Древней истории”<sup>73</sup>. Несмотря на отсутствие в Крыму основного предмета его изучения – греческих рукописей, ученый находит и активно разрабатывает другие темы, близкие к его палеографическим интересам – эпиграфические материалы.

Почти два месяца – февраль и март 1937 г. – Шангин проводит в научной командировке и отпуске “для работы по греческим рукописям” в Государственном Историческом музее в Москве и в Публичной библиотеке в Ленинграде, во время которой он уполномочен музеем вести переговоры с администрацией БАН СССР о приобретении книг для музея<sup>74</sup>.

После возвращения Шангина в Херсонес 26 апреля 1937 г. состоялось важное научно-производственное собрание сотрудников музея, на повестке дня которого стоял доклад о хозяйственном плане на 1937 г., вызвавший бурную дискуссию. Даже сухие строки протокола совещания отразили накаленную, если не сказать скандальную атмосферу этого заседания, вскрывшего научные, бытовые и финансовые проблемы музея. Некоторым диссонансом прозвучало лишь выступление Шангина, который прекрасным русским языком спокойно охарактеризовал обстановку и перечислил недостатки, которые необходимо устранить в дальнейшей работе музея. По-видимому, после этого заседания (в преддверии юбилейной выставки к 20-й годовщине революции и накануне музейной проверки органами Крымского Совета Народных Комиссаров, постановление которого о состоянии работы музея сохранилось в Архиве НЗХТ от 8 июня 1937 г.)<sup>75</sup>, М.А. Шангин становится ученым секретарем музея: в архиве сохранились автографы его черновиков официальных писем в музейный отдел Наркомпроса РСФСР и Директору Библиотеки Академии наук СССР в Ленинград с просьбой прислать отобранные им из дублетного фонда БАН книги, необходимые для научно-исследовательской работы музея, в частности для написания истории Херсонеса<sup>76</sup>. Сохранились также написанные его рукой по запросу музейного отдела Наркомпроса РСФСР должностные инструкции для директора, замдиректора и ученого секретаря музея<sup>77</sup>.

Его же автографом является развернутый в виде таблиц “Отчет о работе музея в 1933–1937 гг.”<sup>78</sup> Сложность этого отчета состояла еще и в том, что с 1929 по 1935 г. Херсонесский музей, выйдя из состава Севастопольского музейного объединения, административно стал самостоятельным, находился на местном

весьма ограниченном бюджете при острой нехватке специалистов. В 1930–1933 гг. музей перешел в ведение Наркомпроса Крыма, а уже в 1935 г., получив статус историко-культурного заповедника, снова был переведен в распоряжение Наркомпроса РСФСР<sup>79</sup> и получил государственное финансирование. Хронологически этот отчет – последний архивный документ о пребывании М.А. Шангина в Херсонесе. По-видимому, несмотря на продление командировки Наркомпроса еще на год<sup>80</sup>, он уехал из Севастополя из-за сложившейся в музее тяжелой атмосферы, не способствовавшей его нормальной работе<sup>81</sup>.

В своей автобиографии М.А. Шангин пишет, что с 1936 по 1939 г. в Ленинграде “исполнял специальные работы”, “работал по специальным темам” в Институте истории Академии наук – “греко-русские отношения, византийская политика на окраинах, политическая история Византии X в. и неизданные византийские материалы из собраний СССР”<sup>82</sup>. Работая, таким образом, по договору, он одновременно преподавал “в школах взрослых”, с осени 1939 г. состоял по совместительству преподавателем Педагогического института им. А.И. Герцена, а также сотрудником “Вестника Древней истории” и “Историка-марксиста”<sup>83</sup>.

К январю 1939 г. относится его вторая попытка получить степень доктора наук без защиты соответствующей диссертации. Он получает отказ в присуждении докторской степени и решение Высшей аттестационной комиссии Всесоюзного комитета по делам высшей школы при СНК СССР об утверждении его в ученой степени кандидата филологических наук<sup>84</sup>.

После того как в 1939 г. при Ленинградском Отделении Института истории АН СССР (ЛОИИ АН СССР) формируется Византийская группа во главе с М.В. Левченко<sup>85</sup>, Шангин становится одним из сотрудников этого центра византиноведческих исследований. По плану М.А. Шангин написал большую работу “Византийские источники о войне Святослава с греками”, которая так и осталась неопубликованной. Как пишет С.Н. Гукова, “судьбу рукописи определили отрицательный отзыв и отношение Левченко, а также неблагоприятная в целом ситуация, сложившаяся для М.А. Шангина в Ленинграде в этот период”<sup>86</sup>. По-видимому, части этой работы были изданы в виде небольших статей по истории Византии и русско-византийским сюжетам (договоры Руси с греками, “внешней России”, о записке готского топарха), которые были опубликованы его женой А.Ф. Вишняковой уже после его смерти<sup>87</sup>.

Весь массив документов, находящихся в личном деле М.А. Шангина в АРАН в Москве, относится к тому периоду жизни ученого, когда он с июня 1939 г. стал работать сначала по совместительству младшим научным сотрудником ЛОИИ, а затем осенью 1939 г. был принят в штат. В июне 1940 г. в Президиуме АН СССР в Москве младшим научным сотрудникам М.А. Коростовцеву и М.А. Шангину были присвоены звания старших научных сотрудников<sup>88</sup>. Со временем, к февралю 1941 г. М.А. Шангин был утвержден в качестве старшего научного сотрудника и в ЛОИИ<sup>89</sup>. К “делу” были приложены отзывы академиков И.Ю. Крачковского и Е.В. Тарле, дающие высокую оценку научным работам М.А. Шангина, уже опубликованные С.Н. Гуковой по материалам Санкт-Петербургских архивов<sup>90</sup>. В случае с отзывом И.Ю. Крачковского мы можем быть почти уверены, что речь идет не о формальной отписке. Как мы знаем из историографических работ и воспоминаний А.А. Формозова, И.Ю. Крачковский отличался редкостной бескомпромиссностью, когда дело касалось оценки качества научной работы<sup>91</sup>. Он игнорировал традиционный для научного сообщества ложный гуманизм в отношении некачественных научных исследований и традицию потворства в занятиях наукой откровенно неспособным лицам. Другой отзыв дал академик Е.В. Тарле, который, в отличие от И.Ю. Крачковского<sup>92</sup>, не был специалистом в области ранней медиевистики и палеографии, однако в трудный момент поддержал ученого.

В деле также имеется характеристика из ЛОИИ, подписанная и.о. зав. Отделением С.Н. Валком<sup>93</sup> 17 апреля 1940 г.: “М.А. Шангин является одним из немногих в Союзе специалистов по истории Византии. В частности, он является лучшим у нас в настоящее время знатоком греческих рукописей, имеющих в наших хранилищах. Наряду с научной работой М.А. Шангин ведет педагогическую работу, занимаясь с аспирантами Института истории в Ленинграде и Москве”<sup>94</sup>.

Другой большой темой, над которой М.А. Шангин работал на протяжении последних лет своей жизни, были сочинения писателя и архиепископа Кесарийского Арефы (около 850 – после 932 г.), – почти все публикации вышли после смерти ученого<sup>95</sup>. Они явно не были доработаны автором – перед нами фактически черновики и подготовительные материалы.

До своей смерти после тяжелой болезни в эвакуации в 1942 г. в Махачкале (вариант того времени: Махач-Кала) М.А. Шангин успел защитить докторскую диссертацию “Византийское книжное письмо” в Институте мировой литературы АН СССР

в Москве весной 1941 г. Однако эта работа, подводившая итог его многолетним палеографическим исследованиям, была представлена к защите еще весной 1939 г. и встретила большое противодействие со стороны ленинградских коллег-византинистов<sup>96</sup>. Все трудности при ее защите подробно описаны С.Н. Гуковой<sup>97</sup>. Уже после войны в некрологе Шангина Б.Т. Горянов пишет, что в апреле 1945 г. Отделение истории и философии АН СССР на сессии, посвященной памяти Ф.И. Успенского, постановило издать эту законченную уже в 1940 г. работу Шангина как пособие для изучения греческо-византийской палеографии<sup>98</sup>. Еще в 1957 г. в “Византийском временнике” в обзоре состояния ленинградского византиноведения имеется сообщение о том, что А.Ф. Вишнякова работает над подготовкой к печати работы покойного М.А. Шангина “Византийское книжное письмо”<sup>99</sup>. Однако эта книга опубликована так и не была.

Творческий путь М.А. Шангина отражает пути и изломы гуманитарной науки первой половины XX столетия – приход в науку разночинной интеллигенции в самом начале века, формирование научных школ России (востоковедение, византистика, текстология русского летописания, археология), завершившееся блестящим выходом русских гуманитариев на мировой уровень. Затем – репрессии 30-х годов, означавшие конец осмысленной научной работы. И, наконец, попытки отдельных ученых, в том числе и М.А. Шангина, опубликовать хотя бы небольшую часть своих исследований в виде заметок (и в случае удачи чуть более развернутых статей) в потоке уже советской идеологизированной и цензурируемой “научной периодики”. Остается только пожалеть, что предсказанное ему Е.В. Тарле “большое научное будущее” в силу трагических обстоятельств так и не осуществилось.

<sup>1</sup>Репрессированная наука / под ред. М.Г. Ярошевского. Л., 1991; Академическое дело 1929–1931 гг. Вып. 1: Дело по обвинению академика С.Ф. Платонова / отв. ред. В.П. Леонов. СПб., 1993; *Ашин Ф.Д., Алтаев В.М.* “Дело славистов”: 30-е гг. М., 1994; Трагические судьбы: репрессированные ученые Академии наук СССР / отв. ред. В.А. Куманёв. М., 1995; In memoriam: Исторический сб. памяти Ф.Ф. Перченка. М.; СПб., 1995; Скифский роман / под общей ред. ак. Г.М. Бонгард-Левина. М., 1997; Академическое дело 1929–1931 гг. Вып. 2: Дело по обвинению ак. Е.В. Тарле. Ч. 1–2 / отв. ред. В.П. Леонов. СПб., 1998; *Формозов А.А.* Русские археологи и политические репрессии // Российская археология. 1998. № 3. С. 191–206; *Фролов Э.Д.* Русская наука об античности: историографические очерки. СПб., 1999; Сумерки лингвистики: из истории отечественного языкознания. Антология / сост. и коммент. В.Н. Базылева и В.П. Нерознака; под общей ред. В.П. Нерознака. М.,

- 2001; *Ашин Ф.Д., Алпатов В.М., Насилов Д.М.* Репрессированная тюркология. М., 2002; *Парфянский выстрел* / под общей ред. ак. Г.М. Бонгард-Левина и Ю.Н. Литвиненко. М., 2003; Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов – жертв политического террора в советский период (1917–1991) / изд. подгот. Я.В. Васильков, М.Ю. Сорокина. СПб., 2003; *Формозов А.А.* Русские археологи в период тоталитаризма: Историографические очерки. М., 2004; *Каганович Б.С.* Русские медиевисты первой половины XX века. СПб., 2007; *Робинсон М.А.* Судьбы академической элиты: отечественное славяноведение (1917 – начало 1930-х гг.). М., 2004; *Дубровский А.М.* Историк и власть: историческая наука в СССР и концепция истории феодальной России в контексте политики и идеологии (1930-е – 1950-е гг.). Брянск, 2005.
- <sup>2</sup> Архивы русских византистов в Санкт-Петербурге / под ред. И.П. Медведева. СПб., 1995; Рукописное наследие русских византистов в архивах Санкт-Петербурга / под ред. И.П. Медведева. СПб., 1999; Мир русской византистики: Материалы архивов Санкт-Петербурга / под ред. И.П. Медведева. СПб., 2004. Подведение итогов см.: *Медведев И.П.* Петербургское византиноведение: страницы истории. СПб., 2005; *Барынина О.А.* Отечественное византиноведение на рубеже эпох: Русско-византийская комиссия (1918–1930 гг.). СПб., 2010.
- <sup>3</sup> *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество // Рукописное наследие русских византистов в архивах Санкт-Петербурга / под ред. И.П. Медведева. СПб., 1999. С. 497–520. Краткое изложение биографии М.А. Шангина имеется также в работе: *Тункина И.В.* Биографический словарь-указатель // Бузескул В.П. Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века. М., 2008. С. 802.
- <sup>4</sup> *Горянов Б.Т.* М.А. Шангин: Некролог // ВВ. 1947. Т. 1 (26). С. 381–385.
- <sup>5</sup> *Курьшева М.А.* М.А. Шангин – исследователь греческих астрологических рукописей русских собраний // Человек в мире религиозных представлений: тез. докл. и сообщений XIV Международ. конф. по истории религии и религиоведению (Севастополь 27–31 мая 2012 г.). Севастополь, 2012. С. 35–37; *Она же.* Византист М.А. Шангин – сотрудник Херсонесского музея в 1936–1937 гг. // I Бахчисарайские чтения памяти Е.В. Веймарна: тез. докл. и сообщения Международ. науч. конф. (Бахчисарай, 5–7 сентября 2012 г.). С. 37–38.
- <sup>6</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804 (Личное дело М.А. Шангина, 1939–1941 гг.); Там же. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823 (Письма М.А. Шангина В.И. Вернадскому, 1932–1941 гг.). Принишу сердечную благодарность сотрудникам Архива РАН и прежде всего И.Г. Таракановой за неоценимую помощь при ознакомлении с этими материалами.
- <sup>7</sup> Благодаря выложенным в Интернет оцифрованным описям Архива РАН (Информационная система “Архивы Российской академии наук”) можно на самом современном уровне производить поиск нужных документов на сайтах Архива РАН и Российской академии наук: <http://www.isaran.ru/?q=ru/opis&ida=1&guid=F4A6F904-17C7-77E6-E8CF-62FDDF1DA055>; <http://www.ras.ru/vivernadskyarchive/3.aspx?id=3&sorttype=&pi=38>; [http://www.ras.ru/vivernadskyarchive/3\\_actview.aspx?id=2555](http://www.ras.ru/vivernadskyarchive/3_actview.aspx?id=2555) [просмотр от 04.12.2012 г.].
- <sup>8</sup> Императорский Санкт-Петербургский историко-филологический институт (ПИФИ, 1867–1918) – закрытое высшее учебное заведение для подготовки учителей древних языков, географии, русской словесности и истории; с 1914 по 1917 г. назывался Петроградским историко-филологическим институтом. Свидетельство об окончании ПИФИ приравнялось к диплому университета.

- В 1919 г. был реорганизован в Педагогический институт при Первом Петроградском университете и затем полностью слит с филологическим и историческим факультетами ЛГУ.
- <sup>9</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 3, 11.
- <sup>10</sup> Имеется в виду первая часть тома XI Свода Законов – свод уставов ученых учреждений и учебных заведений ведомства министерства народного просвещения, изданная в 1893 г.
- <sup>11</sup> Там же. Л. 6.
- <sup>12</sup> Там же; Архив Национального заповедника “Херсонес Таврический” (НЗХТ). Д. 391. Л. 42; имеется в виду Императорский Санкт-Петербургский археологический институт (1877–1922/23) – научно-учебное заведение для подготовки археологов и архивистов, срок обучения в котором был два года; преобразован в Отделение археологии и истории искусств факультета общественных наук университета.
- <sup>13</sup> *Леушина Л.Т., Фоминых С.Ф.* Классическая филология в Томском государственном университете и Санкт-Петербургские филологи-классики // Вестн. Томского гос. ун-та. Филология. № 2 (6). 2009. С. 118.
- <sup>14</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 1 об., 3 об., 11; в статье С.Н. Гуковой указан 1922 г., по-видимому, ошибочно.
- <sup>15</sup> *Du Cange Ch.D.* Glossarium ad scriptores mediae et infimae graecitatis. Lugduni, 1688. О работе Комиссии см.: *Бенешевич В.* Русско-византийская комиссия. Glossarium Graecitatis // ВВ. 1926. Т. 24. С. 115–130; *Барынина О.А.* Отечественное византиноведение на рубеже эпох... С. 4.
- <sup>16</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 3 об.–4.
- <sup>17</sup> *Бенешевич В.* Русско-византийская комиссия... С. 124; *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 501; *Барынина О.А.* Отечественное византиноведение... С. 143, 173, 191, 206.
- <sup>18</sup> “Звучат лишь письма...” : к 150-летию со дня рождения академика Николая Петровича Лихачева. Каталог выставки. СПб., 2012. С. 55.
- <sup>19</sup> *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 499; со ссылкой на архивные материалы: ПФА РАН. Ф. 302. Оп. 2. Д. 286. Л. 4, 5. Важно отметить, что впоследствии в 30-е годы М.А. Шангин никогда не упоминал своих заграничных командировок: при заполнении Личного листка по учету кадров 27.10.1939 г. в графе 19 на вопрос “был ли за границей” Шангин напишет “нет” (АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 1), также он заполняет этот пункт в анкете от 08.06.1940 г. (Там же. Л. 9).
- <sup>20</sup> *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 499–501.
- <sup>21</sup> Именно в это время одна за другой выходят его статьи, указанные в его архивных автобиографиях (АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 5–5 об., 13–13 об.), выверенный список которых был опубликован в исследовании С.Н. Гуковой (С. 519): 1) Греческий перевод Абу Ма’шара в рукописи Библиотеки Академии наук // Известия АН СССР. 1926. Сер. 6. 20. № 10–11. С. 907–916; 2) *Shangin M.* Sextus Empiricus in einer Handschrift der Russischen Akademie der Wissenschaften // Philologische Wochenschrift. 1927. S. 217–220; 3) Академическая рукопись Пиндара и Эсхила // Известия АН СССР. 1927. Сер. 6. 21. № 5/6. С. 192–210; 4) Ямбическая поэма Иоанна Каматира “О круге Зодиака” по Академической рукописи // Там же. С. 425–432; 5–6) Фрагменты греческих рукописей из Музея палеографии. Ч. 1 // Доклады АН СССР. 1927. Сер. В. № 7. С. 138–142; Ч. 2 // Там же. № 9. С. 200–203; 7) Академическая рукопись Григория Назианзина // Известия АН СССР. 1927. Сер. 6. 21. № 12–14.

- С. 997–1008; 8) Эрмитажная рукопись Панафинейской речи Элия Аристида // Там же. 1928. Сер. 6. № 4–7. С. 311–316; 9) Некоторые наблюдения из области античного фольклора // Известия ЛГУ. 1928. Т. 1. С. 89–99; 10) Греческая астрологическая рукопись из Музея Палеографии // Доклады АН СССР. 1928. Сер. В. № 11. С. 241–246; 11) *Epistola Mesallah in pluviis et ventiis* // Известия АН СССР. 1929. Сер. 6. № 11. С. 707–718; 12) Латинская астрологическая рукопись, принадлежавшая академику Г.В. Крафту // Доклады АН СССР. 1929. Сер. В. № 3. С. 39–44; 13) *Gergis Philosophus, Liber de astronomiae disciplinae peritita* // Известия АН СССР. 1930. Сер. 7. № 2. С. 145–158; 14) О роли греческих астрологических рукописей в истории знаний // Там же. № 5. С. 307–317; 15) К вопросу о средневековом “гадании по Пифагору” // Доклады АН СССР. 1930. Сер. В. № 36. С. 106–116; 16) Латинская парафраза из утраченного сочинения Маш’аллаха “Семь ключей” // Записки Коллегии востоковедов при Азиатском музее АН СССР. 1931. Т. 5. С. 235–242; 17) Демон-кладовик // Советская этнография. 1934. Т. 4. С. 108–112.
- <sup>22</sup> См. оценку в обзоре состояния византиноведения в СССР историка-византиноведа, библиографа РНБ и библиофила Н.С. Лебедева (1893–1959): “Работы М.А. Шангина, как правило, отличаются тщательностью и безукоризненностью своего выполнения, особенно при издании текстов. М.А. Шангин, сопровождая такие издания своими комментариями, высказывает в них обычно оригинальные и свежие точки зрения” (*Лебедев Н.С.* Византиноведение в СССР 1936–1946 гг. // *Byzantinoslavica*. 1947–1948. IX/1. С. 97–112). Лебедев, без сомнения, был знаком с Шангиным, потому что в 1940 г. в Ленинградском Отделении Института истории АН СССР (ЛОИИ) они работали вместе над сверкой перевода и комментариев к “Готской войне” Прокопия Кесарийского. См.: *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 515.
- <sup>23</sup> *Дмитриев А.Н.* Институт истории науки и техники в 1932–1936 гг. (Ленинградский период) // Вопросы истории естествознания и техники. 2002. № 1. С. 3–36; Комиссия по истории знаний. 1921–1932 гг. Из истории организации историко-научных исследований в Академии наук: сб. док. / сост. В.М. Орел, Г.И. Смагина. СПб., 2003; правопреемником и продолжателем деятельности КИЗ и ИИНИТ АН СССР является Институт истории естествознания и техники им. С.И. Вавилова РАН.
- <sup>24</sup> *Перченко Ф.Ф.* “Дело Академии наук” и “великий перелом” в советской науке // Трагические судьбы: репрессированные ученые Академии наук СССР. М., 1995. С. 201–235; *Брачев В.Н.* Служители академической науки. Академик С.Ф. Платонов. Профессор И.Я. Фроянов. СПб., 2010. С. 419–420, 444–445.
- <sup>25</sup> Закрепившееся в науке сравнение ареста М.А. Шангина с судьбой В.Е. Вальденберга (1871–1940) и вывод о том, что “репрессии их как будто не коснулись”, см.: *Брачев В.Н.* “Дело историков” 1929–1931 гг. СПб., 1998. С. 3; *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 498. Противоположную точку зрения о том, что М.А. Шангин был осужден, но отпущен не позднее 1934 г., см.: *Ростов А.* [*Сигрист С.В.*] Дело четырех академиков // Память: Ист. ст. Париж, 1981. Вып. 4. С. 483, 494; *Fonkič B.L., Poljakov F.B.* Schicksale der byzantinischen Philologie in Rußland im 20. Jahrhundert // *La Filologia Medievale e Umanistica Greca e Latina nel secolo XX: Atti del Congresso Internazionale*. Roma, Consiglio Nazionale delle Ricerche. Università La Sapienza. 11–15 dicembre 1989. Roma, 1993. P. 767–819 (P. 802, 804, 807). Попытки А.Г. Грушевого объяснить “конструкции обвинения” с привлечением как будто бы сходных данных по Шангину, Вальденбергу и А.И. Бриллиантову (1867–1930/33?), найти

- какую-то систему, здравый смысл в арестах представляются некорректными (*Грушевой А.Г.* А.И. Бриллиантов: история церкви и византиноведение // Мир русской византистики: материалы архивов Санкт-Петербурга / под ред. И.П. Медведева. СПб., 2004. С. 300–301).
- <sup>26</sup> Люди и судьбы. Биобиблиографический словарь востоковедов... С. 496; ГАРФ. Ф. Р–8409. Оп. 1. Д. 650. С. 129–131; Д. 771. С. 134–138; АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804.
- <sup>27</sup> *Брачев В.Н.* Служители академической науки... С. 419–420, 444–445.
- <sup>28</sup> Похожим образом по делу Академии наук был привлечен в 1930 г., осужден на 5 лет ИТЛ и освобожден из Белбалтлага по зачетам в 1933 г. вернувшийся в Ленинград историк и краевед Николай Павлович Анциферов (1889–1958) (*Анциферов Н.П.* Из дум о былом. М., 1992. С. 416).
- <sup>29</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 2 об., 10 об.
- <sup>30</sup> При описании дела № 1823 фонда В.И. Вернадского в Архиве РАН допущена неточность: письма М.А. Шангина написаны из городов “Тамбов, Ленинград, Крюков и др.”, тогда как на самом деле они написаны из Тамбова, Ленинграда, Севастополя и Москвы. Неточность произошла из-за адреса отправителя – Шангин жил в Ленинграде по адресу: Крюков канал, д. 28, кв. 3.
- <sup>31</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 4, 11 об. Именно указание Шангина на непрерывную работу в ИИНИТ АН СССР с 1928 по 1936 г. позволило С.Н. Гукковой ошибочно утверждать, что ученый не был осужден по “академическому делу”, а сохранил и продолжал исполнять свои служебные обязанности. См. об этом: *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 498.
- <sup>32</sup> *Catalogus Codicum Astrologorum Graecorum. Tomus XII. Codices Rossicos descripsit M. Šangin. Bruxellis, 1936. VIII, 268 pp., 6 tabulae;* каталог текстов и описаний астрологических рукописей сделан М.А. Шангиным на лат. яз., его автореф. на рус. яз. см.: *Шангин М.А.* XII том русских рукописей из “Каталога астрологических рукописей”: автореферат // ВДИ. 1939. Т. 1 (6). С. 178–185.
- <sup>33</sup> *Шангин М.А.* Значение греческих астрологических рукописей в истории знаний // Известия АН СССР. Отделение гуманитарных наук. 1930. № 5. С. 305–317.
- <sup>34</sup> *Шангин М.А.* Рец. на: *Catalogus codicum astrologorum graecorum. Vol. I–XII. Bruxelles, 1898* // Архив истории науки и техники. М.; Л., 1935. Вып. V. С. 483–485; *Дмитриев А.Н.* Институт истории науки и техники... С. 16.
- <sup>35</sup> Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes-rendus. Bulletin d’Octobre–Décembre. P., 1936. P. 245; L’Antiquité classique. 1936. T. V. P. 485–487.
- <sup>36</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 1. Д. 288. Л. 1.
- <sup>37</sup> Выдающийся византинист и организатор науки академик Петербургской АН (1900) Федор Иванович Успенский (1845–1928) был соседом по квартире В.И. Вернадского в Петрограде в знаменитом “Доме академиков” № 2 на 7-й линии Васильевского острова (ныне наб. лейтенанта Шмидта, д. 1/2). В письмах Вернадскому в Ленинград Шангин передает приветы вдове своего учителя академика Успенского Надежде Эрастовне (1862–1942?). См.: АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 2 об., 5. Нельзя не отметить, что ученицей Ф.И. Успенского и А.А. Васильева была жена М.А. Шангина – Александра Федоровна Вишнякова, которая в 1922 г. окончила Петроградский университет. С 1925 г. А.Ф. Вишнякова стала участницей Подкомиссии о византийско-русских договорах и была принята в качестве сверхштатного сотрудника Русско-византийской историко-словарной комиссии (*Барынина О.А.* Отечественное

- византиноведение... С. 98, 100, 103, 152, 170, 173, 195–196, 219, 237), заседания которой до смерти Ф.И. Успенского и позже проходили в его квартире по адресу: В.О. [Васильевский Остров], 7-я линия, д. 2, кв. 12 (Там же. С. 44–45). С.Н. Гукова отмечает, что в учетной анкете от 9 октября 1928 г. написано, что Шангин женат (Гукова С.Н. М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 498. Примеч. 12).
- <sup>38</sup> В документе сделаны пропуски для вставок латинского шрифта от руки либо на другой печатной машинке, поэтому в квадратных скобках мы восполняем пропуски слов, которые должны были быть вставлены латиницей.
- <sup>39</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 1–1 об.
- <sup>40</sup> Там же. Л. 3–3 об.
- <sup>41</sup> Там же. Л. 4–5 об.; о возможности его работы в библиотеках Москвы и Ленинграда в это время в течение двух–трех месяцев ходатайствовал помполит (“Помощь политическим заключенным”, 1918–1937), поскольку еще не истек его срок поражения в правах после лагеря. См.: <http://pkk.memo.ru/page%202/KNIGA/Sha.html> [просмотр от 08.04.2013].
- <sup>42</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 10–10 об.
- <sup>43</sup> Там же. Л. 12–12 об.
- <sup>44</sup> Матвей Александрович Гуковский (1898–1971) – историк искусствовед; был учеником И.М. Гревса, стремился привлечь к деятельности ИИНИТ знакомых коллег-медиевистов высокой квалификации, близких также к О.А. Добиаш-Рожественской; работники ИИНИТа – М.А. Тиханова, И.И. Любименко, Е.Ч. Скржинская – вместе с Гуковским активно посещали в 20-е годы кружок на дому Гревса. Наряду с представителями и воспитанниками “старой школы” в числе историков техники преобладали люди новой формации, закончившие вузы в начале 30-х годов, – В.А. Каменский, Н.М. Раскин, М.И. Радовский, И.А. Ростовцев и др. См.: Чумакова Т.В., Дмитриев А.Н. История науки в Петербурге–Петрограде–Ленинграде: XX век, первая половина // Наукосведение. 2004. № 1 (21). С. 194–210.
- <sup>45</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 7.
- <sup>46</sup> Каталог греческих алхимических рукописей (Catalogue des manuscrits alchimiques grecs / Union académique internationale / Eds. J. Bidez, F. Cumont, J.L. Heiberg, O. Lagercrantz, A. Delatte, J. Ruska et d'autres), сокращенно СААГ – издавался в Брюсселе с 1924 по 1932 г., вышло восемь томов текстов и описаний рукописей из собраний Франции, Италии, Великобритании, Германии, Австрии, Дании, Голландии, Швейцарии, Испании, отдельный VI том посвящен сочинениям Михаила Пселла, VII – алхимическим текстам анонимных авторов, VIII – алхимическим знакам.
- <sup>47</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 8–8 об.
- <sup>48</sup> Ср.: Тункина И.В. Академик В.П. Бузескул и судьба его книги “Всеобщая история и ее представители в России в XIX и начале XX века” // Бузескул В.П. Всеобщая история... С. 25–26.
- <sup>49</sup> Паушто В.Т. Русские историки-эмигранты в Европе. М., 1992. С. 122–124.
- <sup>50</sup> Вернадский В.И. Дневники 1935–1941 гг. / отв. ред. В.П. Волков. Кн. 2: 1939–1941. М., 2006. С. 181, 182.
- <sup>51</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 8–8 об.
- <sup>52</sup> Там же. Л. 9.
- <sup>53</sup> Там же. Л. 10–10 об.
- <sup>54</sup> Там же. Л. 11.
- <sup>55</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 7–7 об.

- <sup>56</sup> С.Н. Гукова отмечает, что это единственное встретившееся ей упоминание не находит подтверждения в других документах, см.: *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 510, примеч. 54.
- <sup>57</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 5–5 об., 13–13 об.
- <sup>58</sup> Нечто подобное, но в более жесткой форме, происходило и со списком работ Д.В. Айналова, который после 1934 г. вымарывает из названий собственных искусствоведческих работ слова и словосочетания, относящиеся к реалиям церковной жизни, доводя их до более безопасных сюжетов. См. об этом: *Анфертьева А.Н.* Д.В. Айналов: жизнь, творчество, архив // Архивы русских византинистов в Санкт-Петербурге / под ред. И.П. Медведева. СПб., 1995. С. 290–291. С.Н. Гукова также отмечает, что начиная с конца 30-х годов занятия астрологическими сюжетами не могли вызвать одобрения и энтузиазма на фоне общей идеологической направленности исторической науки и Шангин не публикует более ни одного исследования, связанного с астрологическими сюжетами (*Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 512, примеч. 67).
- <sup>59</sup> *Лебедев Н.С.* Византиноведение в СССР... С. 105–106. В более раннем историографическом обзоре астрологический каталог Шангина упоминает В.И. Пичета: *Пичета В.И.* Академия наук и византиноведение в советское время // Вестник АН СССР. 1945. № 5/6. С. 182–188 (ошибочно приведено название книги Шангина: “Catalogue codicum astra logicorum graecorum”, также с ошибкой воспроизводит название и Б.Т. Горянов в некрологе 1945 г. “Catalogue codicum astralogicorum graecorum”. См.: *Горянов Б.Т.* М.А. Шангин: Некролог... С. 3).
- <sup>60</sup> *Дмитриев А.Н.* Институт истории науки и техники... С. 19–20.
- <sup>61</sup> Архив НЗХТ. Д. 391 (Личный состав 1935–1938 гг.). Л. 20 (направление Вишняковой от 23 марта 1936 г.), 21 (направление Шангина).
- <sup>62</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 10–10 об. Деборин (Июффе) Абрам Моисеевич (1881–1963) – философ, историк, экономист.
- <sup>63</sup> Архив НЗХТ. Д. 391. Л. 22.
- <sup>64</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. № 1804. Л. 1 об. В личном листке М.А. Шангин, описывая свою работу с начала трудовой деятельности, в 1936–1937 гг. в графе место работы указывает “г. Херсонес” (на самом деле, конечно, это г. Севастополь).
- <sup>65</sup> Из дневников В.И. Вернадского ясно, что Шангин при их встречах рассказывал о своем Севастопольском опыте работы – “Херсонесский музей весь пострадал: остались одни аспиранты. Важные ком(му)нисты, стоявшие во главе и с настоящим интересом – в странах дальних” (*Вернадский В.И.* Дневники. 1935–1941 / отв. ред. В.П. Волков. Кн. 1: 1935–1938. М., 2006. С. 305–306. В примечаниях допущена досадная неточность: комментаторы считают, что речь здесь идет о Бахчисарайском музее и о репрессиях среди крымскотатарской интеллигенции в 1937 г.).
- <sup>66</sup> Архив НЗХТ. Д. 391. Л. 42.
- <sup>67</sup> Архив НЗХТ. Д. 876. Л. 3.
- <sup>68</sup> АРАН. Ф. 518. Оп. 3. Д. 1823. Л. 12–12 об.
- <sup>69</sup> В Херсонесском музее в 1936–1937 гг. научных сотрудников всего 8 человек: Г.Д. Белов, Л.Н. Белова, В.П. Лисин – историки-археологи, Тахтай А.К. – археолог, Т.Н. Орлова – лектор по ленинизму (Комвуз и курсы марксизма), Н.М. Янышев – архитектор, М.А. Шангин и А.Ф. Вишнякова – историки-филологи (Архив НЗХТ. Д. 391. Л. 40–42).

- <sup>70</sup> Архив НЗХТ. Оп. 2. Д. 361 (Протоколы научных совещаний музея за 1936–1937 гг.). Л. 35, 38, 39, 40, 41.
- <sup>71</sup> Там же. Л. 44–44 об.
- <sup>72</sup> Там же. Л. 45–45 об.
- <sup>73</sup> Шангин М.А. Агглическая свинцовая табличка // ВДИ. 1938. Т. 1. С. 101–103; *Он же*. Некоторые надписи Херсонесского музея // Там же. Т. 3 (4). С. 72–87; Вишнякова А.Ф. Свинцовые печати византийского Херсонеса // Там же. 1939. Т. 1 (6). С. 72–87.
- <sup>74</sup> Архив НЗХТ. Д. 876 (Материалы по личному составу. Выписки из приказов, удостоверения, справки, заявления: 19.02.1936–13.06.1937 г.). Л. 94, 97, 98, 118–119.
- <sup>75</sup> Архив НЗХТ. Д. 547 (Черновики различных дел. Гос. Херсонес. музея за 1937 г.). Л. 18–18 об.
- <sup>76</sup> Там же. Д. 547. Л. 24, 28, 30–30 об. С просьбой ускорить пересылку книг Шангин обращается с письмом в книжный киоск АН СССР (В.О., Менделеевская линия, д. 1), по-видимому, к своей знакомой по прежней жизни в Ленинграде – Елене Казимировне Гейдрих, которая в конце 20-х годов была помощником библиотекаря и также проходила по “Академическому делу”, после чего была уволена с прежнего места службы с разрешением нижеоплачиваемой работы в системе Академии наук. См.: Репрессированные библиотекари БАН, Списки “Комиссии по чистке аппарата Академии Наук”, 1929 год // <http://www.rasl.ru/science/akKomisiy.php>; [http://www.rasl.ru/science/Acaddelelo/acadrepress\\_1929.php](http://www.rasl.ru/science/Acaddelelo/acadrepress_1929.php) [просмотр от 06.04.2013].
- <sup>77</sup> Арх. НЗХТ. Д. 547. Л. 28–33.
- <sup>78</sup> Там же. Л. 34–35.
- <sup>79</sup> Полканов А.И. История музейного дела и охраны памятников культуры за десять лет Советской власти в Крыму // Известия Таврического общества истории, археологии и этнографии. 1931. Т. 4: К десятилетию Советской власти в Крыму. С. 93–23; *Он же*. Крымские краеведческие и районные музеи на грани второй пятилетки // Советский музей. 1934. № 2. С. 54–62.
- <sup>80</sup> Архив НЗХТ. Д. 876. Л. 99.
- <sup>81</sup> Там же. Л. 160 (“Ст. научного работника Шангина М. Антониновича согласно научной командировки Н.К.П. РСФСР – с 15 мая [1937 г.] по истечении командировки считать уволенным”). Сохранившиеся копии документов в Архиве НЗХТ (Д. 547. Л. 20 и далее б/н) доносят до нас свидетельства о целой волне увольнений сотрудников музея по собственному желанию начиная с июня 1937 г., а в сентябре сменился и директор (Архив НЗХТ. Оп. 2. Д. 37. Л. 46, 47, 79).
- <sup>82</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 4, 11 об. Итоги его исследований по перечисленным темам были опубликованы позже, когда он получил постоянное место работы: Шангин М.А. 1) Новый географический текст // ВДИ. 1938. Т. 4 (5). С. 252–255; 2) Византийский писатель Арефа – автор “Слова о мире с болгарями 927 г.” // Историк-марксист. 1939. Т. 3. С. 117; 3) Отрывок из неизвестного произведения Оссиана // Там же. Т. 3(8). С. 137; 4) Первая известная греческая азбука очкового письма и глаголический алфавит // Историк-марксист. 1940. Т. 2. С. 168; 5) [Рец.]: Левченко М. История Византии (краткий очерк) М.; Л., 1940. 262 с. // Там же. Т. 12. С. 120 – 121; 6) Два договора // Историк-марксист. 1941. Т. 2. С. 114–115; 7) Византийские мероприятия по охране границ // Там же. Т. 4. С. 89–92; 8) Комментарии к двум статьям договора Игоря с греками // Там же. Т. 5. С. 111; 9) “Записка греческого топарха” как источник

- о войне русских на Балканах 970 г. и зимой 971 г. // Исторический журнал. 1941. Т. 9. С. 120–123; 10) История славян в трудах русских византистов // Там же. Т. 12. С. 134–137.
- <sup>83</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 4 об., 11 об.
- <sup>84</sup> Там же. Л. 8.
- <sup>85</sup> Митрофан Васильевич Левченко (1890–1955) – историк, византист, автор первого марксистского обзора византийской истории (История Византии. Краткий очерк. М.; Л., 1940).
- <sup>86</sup> Эта тема исследований М.А. Шангина пересекалась с темой занятий М.В. Левченко, у которого в 1956 г. посмертно вышла книга “Очерки по истории русско-византийских отношений” (о судьбе рукописи см.: *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 512, 516). В любом случае М.В. Левченко активно использовал находящуюся в его время в архиве ЛОИИ рукопись этой работы М.А. Шангина, см.: *Левченко М.В.* Ценный источник по вопросу русско-византийских отношений в X веке (“Записка греческого топарха”) // ВВ. 1951. Т. IV. С. 42–72; П.О. Карышковский ссылается на “некоторые случайные упоминания хранящейся в ЛОИИ рукописи покойного М.А. Шангина”, как раз имея в виду упомянутую работу М.В. Левченко (см.: *Карышковский П.О.* Балканские войны Святослава в византийской исторической литературе // ВВ. Т. 6. 1953. С. 37. Примеч. 2).
- <sup>87</sup> *Шангин М.А., Вишнякова А.Ф.* Существовала ли “внешняя Русь”? // ВВ. 1958. Т. 14 (26). С. 97–98 (из всех русских византистов только он, а значительно позже А.В. Соловьев и А.В. Назаренко обратили внимание на трудное однозначного толкования пассажа о “внешней Росии” трактата “Об управлении империи” Константина Багрянородного); *Шангин М.А., Вишнякова А.Ф.* Из комментария к “Записке греческого топарха” // Там же. С. 99–102.
- <sup>88</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 17. В документах о получении звания старшего научного сотрудника Шангин фигурирует в паре с египтологом М.А. Коростовцевым (1900–1980). В отличие от М.А. Коростовцева, помимо характеристики с места работы, у Шангина дополнительно приложены два отзыва академиков.
- <sup>89</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 12, 15, 16, 18.
- <sup>90</sup> Там же. Л. 7–7 об. См.: *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 510, 511–512. Свои автобиографии М.А. Шангин заканчивает фразой: “данные могут подтвердить академики Крачковский и Тарле и проф. Ленинградского Университета Б.Л. Богаевский” (АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 4 об., 11 об.). Борис Леонидович Богаевский (1882–1942) – филолог, историк, археолог; по-видимому, М.А. Шангин был знаком с ним по Томскому университету (*Леушина Л.Т., Фоминых С.Ф.* Классическая филология... С. 117).
- <sup>91</sup> *Формозов А.А.* Рассказы об ученых. Курск, 2004. С. 109–111.
- <sup>92</sup> Попутно отмечу, что И.Ю. Крачковскому принадлежит одна из лучших книг об изучении восточных средневековых манускриптов: *Крачковский И.Ю.* Над арабскими рукописями: Листки воспоминаний о книгах и людях. М.; Л., 1945 (4-е изд., 1965).
- <sup>93</sup> Сигизмунд Натанович Валк (1887–1975) – российский историк, архивист, библиограф, в 1938–1939 гг. был и.о. заведующего Ленинградским Отделением ИИ АН СССР.
- <sup>94</sup> АРАН. Ф. 411. Оп. 37. Д. 1804. Л. 12.
- <sup>95</sup> *Шангин М.А.* Византийские политические деятели первой половины X в. // Византийский сборник. М.; Л., 1945. С. 228–248.; *Он же.* “Эллинские изре-

чения” в греческой литературе IV–VIII вв. // ВДИ. 1946. Т. 2 (16). С. 119–121; *Он же*. Письма Арефы – новый источник о политических событиях в Византии 931–934 гг. // ВВ. 1947. Т. I (26). С. 235–260.

<sup>96</sup> Например, в архиве В.И. Вернадского в фонде материалов “Картотека ученых” (выписки, заметки, газетные вырезки об отдельных деятелях науки, которых большей частью Вернадский знал лично или с которыми ему приходилось встречаться в своей жизни) есть карточка с именем М.А. Шангина. На этой карточке с собственноручной датирующей пометой Вернадского наклеена вырезка из газеты “Известия” от 19. XI. 1940, объявляющая о защите М.А. Шангиным докторской диссертации (АРАН. Ф. 518. Оп. 1. Д. 198. Л. 152), которая тогда не состоялась. См.: *Курышева М.А.* “The time is out of joint”: академик В.И. Вернадский и историк М.А. Шангин // *Грани гуманитарного знания*. Сборник статей к 60-летию С.П. Щавелева. Курск, 2013. С. 435–440.

<sup>97</sup> *Гукова С.Н.* М.А. Шангин: жизнь и творчество... С. 511–512, 516–519.

<sup>98</sup> *Горянов Б.Т.* М.А. Шангин: Некролог... С. 383.

<sup>99</sup> *Курбатов Г.Л.* Византиноведение в Ленинграде в 1950–1956 гг. // ВВ. Т. XII. М., 1957. С. 351; *Соколов Н.П.* Сорок лет советского византиноведения. Горький, 1959. С. 14. По публикациям в разделе Хроника “Византийского Временника” вырисовываются следующие вехи послевоенной биографии А.Ф. Вишняковой (по характеристике из Херсонесского музея известно, что она родилась в 1900 г.: Архив НЗХТ. Д. 391. Л. 42): осенью 1945 г. она – доцент Краснодарского педагогического института – на заседании византийской группы ЛОИИ делает доклад “Письма Арефы Кесарийского как исторический источник”, основанный на неизданных произведениях Арефы, “обнаруженных в рукописи Московского Исторического Музея ею и покойным проф. М.А. Шангиным”; в октябре 1945 г. А.Ф. Вишнякова на заседании Ученого совета исторического факультета Педагогического Института защитила диссертацию на тему “Письма Арефы Кесарийского как исторический источник” (оппоненты – академик Е.А. Косминский и А.К. Бергер); в мае 1946 г. она делает доклад на заседании византийской группы ЛОИИ на основе изучения таблички магического письма, найденной в собрании Краснодарского краеведческого музея, на тему: “Зарождение магического письма и его развитие”; в 1946–1947 гг. А.Ф. Вишнякова – старший научный сотрудник кафедры византиноведения ЛГУ – делала доклад о византийской философии X в. по материалам произведений Арефы Кесарийского. См. об этом: *Горянов Б.Т.* Византиноведение в СССР в 1945 и 1946 гг. // ВВ. М.; Л., 1949. Т. II (27). С. 377–379; *Литишч Е.Э.* Византиноведение в Ленинграде в 1946 и 1947 гг. // Там же. С. 389; ее публикации выходят еще в 1951–1952 гг. См.: *Вишнякова А.Ф., Каждан А.П.* [Рец.] Новые материалы по аграрной истории Византии в XIII – XIV вв. // ВВ. 1951. Т. 4. С. 207–210; *Вишнякова А.Ф.* [Рец.] В. Николаев. Славянобългарският фактор в христианизация на Киевска Русия. Българска Академия на науките, София, 1949, 168 стр. // ВВ. 1952. Т. 5. С. 276–279). При посмертной публикации работ М.А. Шангина (см. примеч. 87) отметим одно странное обстоятельство: в томе (ВВ. 1958. Т. 14 (26). С. 243) указано, что место пребывания А.Ф. Вишняковой – Владивосток (sic!). Дальнейшая судьба и более поздние публикации А.Ф. Вишняковой мне неизвестны.

## РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

---

*Н.А. Ганина*

### ДУХОВНЫЙ СТРАСБУРГ

**Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg / Hrsg. von Stephen Mossman, Nigel F. Palmer, Felix Heinzer. Berlin; Boston: Walter de Gruyter, 2012 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 4. Hrsg. von Jeffrey F. Hamburger, Nigel F. Palmer und Hans-Jochen Schiewer).**

Книга “Чтение и письмо в городе. Литературная деятельность в позднесредневековом Страсбурге”, согласно концепции издателей, представляет собой продолжение исследовательской программы, открытой сборником “Культурная топография немецкоязычного юго-запада в позднем Средневековье”, в 2009 г. положившим начало серии “Культурная топография алеманнского пространства”<sup>1</sup>. В свою очередь, идея этой серии и задачи одноименной исследовательской группы были сформулированы в работе Найджела Палмера и Ханс-Йохена Шивера “Литературная топография немецкоязычного юго-запада в XIV веке”<sup>2</sup>.

При общем осознании выдающейся роли немецкоязычного юго-запада в языковом, литературном и культурном плане следует пояснить особое внимание исследователей к Страсбургу и в научной традиции XIX–XX вв., и в новейших публикациях. Страсбург является одним из главных культурных центров этого обширного региона. Имена Готфрида Страсбургского, Себастьяна Бранта и автора “Страсбургской хроники” Якоба Твингера обозначают основные вехи светской культуры этого города. Страсбург играет ключевую роль в истории книгопечатания (Иоганн Ментелин, Генрих Эггештейн и другие печатники). Однако нужно подчеркнуть, что средневековый Страсбург прежде всего характеризуется высокой интенсивностью религиозной жизни. Так, в Страсбурге было столько женских духовных общин (монастырей и общин бегинок), сколько ни в каком другом городе Германской империи<sup>3</sup>. Страсбург занимает важное место в истории немецкой мистики и проповеди XIV–XV вв. (Иоганн Таулер, Мейстер Эк-

харт в 1313–1323 гг., Рудман Мерсвин, Иоганн Гайлер фон Кайзерсберг, Иоганн Кройцер и др.) и различных монашеских орден (доминиканцы, францисканцы, иоанниты). Многие аспекты этого широкого духовного ландшафта еще не изучены, в том числе в плане эдичий текстов.

Издатели подчеркивают, что к участию в новом томе указанной серии были приглашены исследователи, “о которых было известно, что они могут внести какой-то особый вклад в страбургскую тему”<sup>4</sup>. И хотя формально том представлен как сборник трудов конференции, состоявшейся в Манчестерском университете 4–6 апреля 2011 г., сама эта конференция обобщает результаты многолетней работы исследовательской группы, и книга как по сути, так и по масштабу исследований является коллективной монографией о позднесредневековом Страсбурге.

В книге собраны работы специалистов в области истории, истории немецкого языка и литературы и истории искусства. Интердисциплинарность, поставленная на службу единой теме, обеспечивает комплексный подход к проблематике позднесредневекового Страсбурга. Как справедливо замечают издатели и авторы, таким образом выявляется круг постоянных тем и явлений, отражающихся во всех областях исследований о Страсбурге, одни и те же семьи и лица упоминаются в разных контекстах<sup>5</sup>, выясняются “семейные и внесемейные системы связей (Netzwerke) города и окрестностей”<sup>6</sup> и, уместно добавить, духовные “Netzwerke/networks”, актуальные для данного места и времени. Благодаря перекрестному анализу фактов на наших глазах воссоздается цельная ткань эпохи.

Тема монастырской и религиозной жизни в применении к Страсбургу оказывается центральной, ей посвящено большинство работ в рассматриваемом томе. Эта тема имеет два основных аспекта – а именно, духовную и земную стороны бытия. Духовная и концептуальная проблематика находится в центре внимания в работах Аннет Вольфинг “*Du bist den Rin herabe geflossen*. Топографические метафоры и внутренняя география в проповедях Иоганна Таулера”<sup>7</sup>, Мартины Бэкс “Город, полный благодати. Страсбург из перспективы Гертруды Ортенбергской”<sup>8</sup>, Альмут Зуэрбаум “*Es kommt ein Schiff, geladen*. Проблемы влияния в мистических песнях из Страсбурга”<sup>9</sup>, Джеффри Хамбургера “Зримая речь. Воображаемые письма в молитвеннике Урсулы Бегерин и средневековая традиция словесной иллюстрации”<sup>10</sup>, Стефана Моссмана и Найджела Палмера «Ульрих Иоаннит с Зеленого Острова и его адаптация “*Liber amoris*”. Критическое издание

“Проповеди на Песнь Песней” и ее германского предшественника “Горние полеты души”»<sup>11</sup>. Вопросы религиозной жизни и благочестия в широком смысле, культа святых, памяти рассматриваются в работах Моника Штудер «Антоний Отшельник встречается с Цезарием Гейстербахским. К общей традиции *exempla* “Алеманнских *Vitaspatrum*” и “*Dialogus miraculorum*” в страсбургских рукописях и печатных изданиях»<sup>12</sup>, Рэчи Киракозян “Как легенда творит историю. Божий суд над святой Рихгардой в позднесредневековом Страсбурге”<sup>13</sup>, Петера Рюккерта “Святая Одиллия и ее почитание в позднем Средневековье”<sup>14</sup>, Шарлотт А. Стэнфорд “Воспоминание воочию. Две гробницы позднего XV в. в Страсбургском соборе”<sup>15</sup>. Различным сторонам материального оформления духовной жизни, будь то история основания и развития общины или бытование рукописей конкретного автора, посвящены работы Барбары Флейт «Комменда иоаннитов “на Зеленом Острове” в XV в.»<sup>16</sup> и Балаша Немеша «“Искаженный Экхарт”. Рукописи Экхарта в страсбургском монастыре св. Николая *in undis*»<sup>17</sup>. Социально-деловая сторона монастырского устройства детально проанализирована в статьях Сигрид Хирбодиан “Реформа женских доминиканских монастырей и семейная политика. Введение строгого устава в контексте городской социальной истории”<sup>18</sup>, Энн Уинстон-Аллен “Функционирование системы связей в средневековом Страсбурге. Межорденское сотрудничество в книжной иллюстрации в реформированных женских монастырях”<sup>19</sup>, Сабине Клапп “Деловая письменность в страсбургских женских монастырях позднего Средневековья”<sup>20</sup> и Сабине Клапп/Петера Рюккерта “Правило женщины-служки: Выдержка из статута женского монастыря Гогенбург 1444 г. Издание и комментарий”<sup>21</sup>.

Светская литература средневекового Страсбурга весьма детально исследована, и, разумеется, в рамках актуальной серии эту проблематику могут расширить и пополнить лишь открытия или интересные повороты темы. Именно таковы публикации Петера Шмидта «Историография и личное усвоение истории. Вновь открытая Кюнастовская рукопись “Страсбургской хроники” Якоба Твингера из Кёнигсхофена»<sup>22</sup> и Николауса Хенкеля “Изображение как сумма знаний. Ксилографии в издании Вергилия Себастьяна Бранта, Страсбург 1502”<sup>23</sup>.

Работы, собранные в “страсбургском томе”, содержательны и по-настоящему интересны. Глубокое осмысление проповедей Иоганна Таулера находим у Аннетт Вольфинг: “Внутренний человек Таулера способен свободно и мгновенно перемещаться из Иерусалима в Германию”<sup>24</sup>, причем Таулер “приписывает духовному

Страсбургу большее значение, нежели даже духовному Иерусалиму”<sup>25</sup>. Альмут Зуэрбаум выясняет связи засвидетельствованной в Страсбурге духовной песни “Es kommt ein Schiff, geladen”, по содержанию и ритму очень похожей на известную детскую песенку “Плывет, плывет кораблик”, с мистическими текстами (житие Доротеи Монтауской, XIV в., Гданьск/Мариенвердер), где та же песня, пересказанная латинской прозой, предстает как откровение “брачной мистики”. Стефен Моссман и Найджел Палмер вводят в научный оборот текст брата Ульриха Иоаннита с Зеленого Острова (zum Grünen Wörth), продолжающий традицию бернардинской экзегезы “Песни Песней” и представляющий замечательный образец стиля и языка немецкой мистики, причем предложенное критическое издание со стеммой рукописей является поистине образцовым. Интересным открытием делится Петер Шмидт, которому удалось отождествить рукопись “Страсбургской хроники” из Национальной галереи искусств (Вашингтон) со “Страсбургской хроникой”, хранившейся в семье страсбургского ученого и библиофила XVII в. Людвига Кюнаста и известной по составленной его сыном описи наследства. Весьма полезны исследования Барбары Флейт, Сигрид Хирбодиан, Джеффри Хамбургера, Сабине Клапп и других авторов сборника, для которых специальный вопрос становится отправной точкой для широкого осмысления исторической и культурной ситуации. Вносят свой вклад в страсбургскую тематику и работы, в которых представлено движение от общих оснований проблемы к выяснению ее частных аспектов и соответствующей интерпретации фактов (Б. Немеш, Н. Хенкель, Ш. Стэнфорд).

В целом следует отметить высокий уровень исследований, заданный общими требованиями и стратегией издателей. Это касается как публикаций известных специалистов, так и работ докторантов. Том вносит несомненный вклад в исследования немецкоязычного юго-запада, средневекового города, монастырской жизни и немецкой мистики, страсбургской историографии и истории искусства в этом регионе. Это и сборник актуальных публикаций, объединенных вниманием к немецкоязычному юго-западу с особым акцентом на истории духовной жизни и мистики, и своего рода справочник по средневековому Страсбургу. Комплексная методика анализа, составляющая особое достоинство этого коллективного труда, является хорошим примером для любых исследований такого рода. Высокий уровень издания выражается и в том, что книга снабжена указателем имен, произведений и гео-

графических названий и указателем рукописей, особенно важным для читателя-специалиста.

“Страсбургский” том из продолжающейся серии научных трудов “Kulturtopographie des Alemannischen Sprachraums” представляет значительный интерес, а во многом и является необходимым для исследователей, занимающихся историей, языковыми ландшафтами и культурой средневековой Германии, историей немецкой мистики, деятельностью женщин этой эпохи и общей проблематикой средневекового города.

<sup>1</sup> Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späten Mittelalter / Hrsg. von B. Fleith, R. Wetzel. Berlin; Boston: De Gruyter, 2009 (Kulturtopographie des Alemannischen Raums 1).

<sup>2</sup> Palmer N.F., Schiewer H.-J. Literarische Topographie des deutschsprachigen Südwestens im 14. Jahrhundert // Regionale Literaturgeschichte. Aufgaben, Analysen und Perspektiven / Hrsg. von H. Tervooren, J. Haustein. B., 2003 (Zeitschrift für deutsche Philologie 122, Sonderheft), S. 178–202; S. XI.

<sup>3</sup> Klapp S. Pragmatische Schriftlichkeit in Straßburger Frauenklöstern des späten Mittelalters // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 213–238 (здесь S. 215).

<sup>4</sup> Vorwort // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. X.

<sup>5</sup> Ibid.

<sup>6</sup> Hirbodian S. Dominikanerinnenreform und Familienpolitik. Die Einführung der Observanz im Kontext städtischer Sozialgeschichte // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 1–16 (здесь S. 2).

<sup>7</sup> Volging A. Du bist den Rin herabe geflossen. Topographical Metaphors and Interior Geography in the Sermons of Johannes Tauler // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 17–28.

<sup>8</sup> Backes M. Eine Stadt voll Gnaden. Straßburg aus der Perspektive Gertruds von Ortenberg // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 29–38.

<sup>9</sup> Suerbaum A. Es kommt ein Schiff, geladen. Mouvanze in mystischen Liedern aus Straßburg // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 99–116.

<sup>10</sup> Hamburger J.F. Visible Speech. Imagining Scripture in the Prayer Book of Ursula Begerin and the Medieval Tradition of Word Illustration // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 117–166.

<sup>11</sup> Mossman S., Palmer N.F. Ulrich der Johanniter vom Grünen Wörth and his Adaptation of the ‘Liber amoris’. A Critical Edition of the ‘Hoheliedpredigt’ and of its German Precursor ‘Die Hohenflüge der Seele’ // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 469–520.

<sup>12</sup> Studer M. Antonius der Einsiedler trifft Caesarius von Heisterbach. Zur gemeinsamen Überlieferung von Exempla der ‘Alemannischen Vitaspatrum’ und des ‘Dialogus Miraculorum’ in Straßburger Handschriften und Drucken // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 167–196.

<sup>13</sup> Kirakosian R. Wie eine Legende Geschichte macht. Das Gottesurteil der heiligen Richgard im spätmittelalterlichen Straßburg // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 239–276.

<sup>14</sup> Rückert P. Die heilige Odilia und ihre Verehrung im späteren Mittelalter // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 277–298.

- <sup>15</sup> *Stanford C.A.* Envisioning Remembrance. Two Late Fifteenth-Century Tombs in Strasbourg Cathedral // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 311–336.
- <sup>16</sup> *Fleith B.* *Remotus a tumultu civitatis?* Die Johanniterkommende ‘zum Grünen Wörth’ im 15. Jahrhundert // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 411–468.
- <sup>17</sup> *Nemes B.J.* Der ‘entstellte’ Eckhart. Eckhart-Handschriften im Straßburger Dominikanerinnenkloster St. Nikolaus in undis // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 39–98.
- <sup>18</sup> *Hirbodian S.* Dominikanerinnenreform und Familienpolitik. Die Einführung der Observanz im Kontext städtischer Sozialgeschichte // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 1–16.
- <sup>19</sup> *Winston-Allen A.* Networking in Medieval Strasbourg. Cross-Order-Collaboration in Book Illustration among Women’s Reformed Convents // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 197–212.
- <sup>20</sup> *Klapp S.* Pragmatische Schriftlichkeit in Straßburger Frauenklöstern des späten Mittelalters // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 213–238.
- <sup>21</sup> *Klapp S., Rückert P.* Die Ordnung der Küsterin: Auszug aus den Statuten für das Frauenstift Hohenburg von 1444: Edition und Kommentar // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 299–310.
- <sup>22</sup> *Schmidt P.* Historiographie und persönliche Aneignung von Geschichte. Die wiederentdeckte Künastsche Handschrift der Straßburger Chronik des Jakob Twinger von Königshofen // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 337–378.
- <sup>23</sup> *Henkel N.* Das Bild als Wissenssumme. Die Holzschnitte in Sebastian Brants Vergil-Ausgabe, Straßburg 1502 // Schreiben und Lesen in der Stadt... S. 379–410.
- <sup>24</sup> *Volfing A.* Op. cit. S. 20.
- <sup>25</sup> *Ibid.* S. 28.

*Н.Г. Терехова*

ИТАЛЬЯНСКАЯ МИКРОИСТОРИЯ:  
ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ЛЕТ СПУСТЯ

**Обзор докладов конференции «К 25-летию труда “Нематериальное наследство”», Венеция, 2009 г. (A 25 anni da L’Eredità immateriale di Giovanni Levi / A cura di P. Lanaro. Milano: Franco Angeli Edizioni, 2011. 186 p.)**

Более четверти века прошло с тех пор, как в свет вышла знаменитая работа Джованни Леви<sup>1</sup> (Giovanni Levi) “Нематериальное наследство: карьера пьемонтского экзорциста в XVII веке” (“L’eredità immateriale. Carriera di un esorcista nel Piemonte del Seicento”), ставшая классикой современной историографии. Этому значительному событию была посвящена встреча в Венеции, в университете Ка Фоскари (Ca Foscari), где Леви преподавал в

течение многих лет. Эта работа вызвала беспрецедентный интерес, была сразу переведена на многие языки (кроме русского, к сожалению) и послужила источником вдохновения для большого числа исследователей. Участники встречи проследили в своих выступлениях развитие микроисторического подхода, его эволюцию начиная с 70-х годов прошлого века, т.е. с того периода, который инициатор конференции Паола Ланаро (Paola Lanaro) назвала “инкубационным”<sup>2</sup> (р. 7), до наших дней. По замыслу организаторов, встреча собрала известных историков и начинающих исследователей с тем, чтобы лучше понять динамику развития микроистории, определить ее роль в формировании современной науки, что представляет собой сегодня, насколько востребован этот метод новыми поколениями ученых, каковы его перспективы в будущем.

Примечательно, что каждый из участников, являясь представителем одного из двух поколений, при этом принадлежит, как это часто бывает в Италии, к определенной региональной историографической школе – в данном случае венецианской либо туринской, по месту расположения университетов, где преподавал автор “Нематериального наследства”.

В предисловии к сборнику трудов конференции историк Паола Ланаро провела осмысление феномена микроистории в ряду иных исторических подходов. Она напомнила слова Леви о том, что микроистория – это историографическая “практика”, и способы ее выражения, используемые для исследования, отправные точки и маршруты чрезвычайно разнообразны, в каком-то смысле эклектичны. Эта практика соотносится прежде всего с процедурами, осуществляемыми историком в процессе работы (р. 7). Внутри микроистории сразу возникли процессы не только взаимодействия, но и столкновения с другими историографическими теориями, а также с различными гуманитарными науками, в особенности с антропологией. По мнению автора предисловия, “не существует ортодоксальной микроистории” (р. 8), а результаты сделанных в микроисторическом ключе исследований по самым разным темам, в том числе ранее игнорировавшимся и считавшимся “низкими”, малоценными, как, например, локальная история, являются сегодня весьма впечатляющими.

Название открывшего встречу выступления Маурицио Грибауди (Maurizio Gribaуди) содержало вопрос: “Долгий путь микроистории: от политики к эстетике?”. Он рассказал об особой атмосфере междисциплинарной открытости и взаимопроникновения, царившей в Италии в университетской и исследователь-

ской среде в 70-х годах прошлого века, уделил большое внимание критической позиции, на которой возникла микроистория, на неприятии ею левых марксистских историографических доктрин, доминировавших в тот период. Докладчик подчеркнул тесную связь между профессиональной историографической практикой, личными политическими убеждениями и активной гражданской деятельностью Джованни Леви, которая выразилась в непримиримой критике линейного видения исторических процессов, их упрощения, избыточного обобщения и схематичности. Грибауди признался, что, по его мнению, микроистория “немного напоминает Талмуд – богатый и разнообразный корпус текстов, в котором можно прочесть все обо всем или почти обо всем, в котором все читали, читают и будут читать обо всем” (р. 9). Именно на этот аспект микроистории настойчиво обращал внимание и Леви, так как подобное многообразие и разноплановость “выражает саму природу социальных фактов, созданных индивидуальными интерпретациями нормативных изображений – как реальных, так и считающихся таковыми” (р. 10).

Одной из ярких черт личности Леви является его потрясающая способность выстраивать критическую методологическую проблематику, “допускавшую мириады различных прочтений и стимулировавшую многие десятки молодых исследователей к острым дискуссиям” (р. 10). Они возникали при интерпретации результатов разновекторных аналитических усилий в процессе кропотливого многоуровневого анализа исторических и социальных сюжетов. «Преподавание Джованни никогда не было догматичным. Будучи талантливым наставником, “маэстро”, он никогда не подталкивал своих учеников к слепому следованию методу, выбору тем и постановке проблем с исходно ясными, однозначными выводами. Он всегда ценил и придавал большое значение вопросам, которые формулировал сам студент. Именно поэтому невозможно охватить все темы и все проложенные благодаря его советам и подсказкам пути» (р. 10). Грибауди счел необходимым остановиться на часто забываемой, порой нарочито игнорируемой особенности микроистории, свойственной периоду ее формирования, а именно – рассмотрению исторического исследования в качестве активного политического выступления (р. 10), составной части процесса формирования политической позиции. Докладчик напомнил о том, как консервативные историки сохраняли гордое молчание в ответ на критику со стороны микроисториков, а левые, почувствовав, как зашаталась почва под их марксистскими конструкциями, “объявили ей настоящую

войну” (р. 11). Так началось основное сражение Леви и его единомышленников, выступивших против “телеологического видения истории, которого европейская левая историография придерживалась со второй половины XIX в.” (р. 11). Микроисторики отказывались от восприятия настоящего как последнего и наилучшего достижения, эволюционно более совершенной стадии по сравнению с прошлым, “автоматически определяемым как безусловно грубый и неполноценный период” (р. 13).

Грибауди рассказал об исторической выставке в одном из рабочих кварталов Турина, которая проводилась в течение 1978–1979 гг. и стала важным социальным и культурным событием, а также частью большого исследовательского проекта под руководством Леви. При его реализации ученые ставили своей целью вернуть с помощью экспонируемых материалов по праву принадлежащую непосредственным участникам исторических процессов роль, сделать их протагонистами изучаемых событий, войти в эпоху через их личные и семейные обстоятельства, свидетельства и воспоминания, соприкоснуться со временем в его конкретном социальном воплощении, дать возможность людям, населяющим обычный городской квартал, творить историю, а не быть ее пассивными свидетелями и отчасти жертвами (р. 14).

Группа единомышленников, объединившихся вокруг Леви, с энтузиазмом работала в “мертвых зонах официальной историографии”, стараясь по крупицам восстановить сложность социальных механизмов (р. 15). В ходе работы возникали многочисленные контакты, рождались дискуссии, вспыхивали споры в местных комитетах больших и малых городов и поселков, в ячейках политических партий и в профсоюзных организациях. Часто все вместе выезжали на семинар по устной истории в Милан и в другие города – в Аосту, в Асти. Командой совершали вылазки на собрания групп самоуправления жителей в Алессандрии, в Генуе, в Мантуе. Это были настоящие научные экспедиции, но при этом в них была та же пассионарность, то же желание действовать и убеждать, что и в акциях по распространению листовок перед воротами фабрик и заводов, которые историки организовывали в начале 70-х годов. Грибауди вспоминает: “Джованни поздно получил права, он плохо водил машину, но обычно, несмотря на то, что был близоруким, нажимал изо всех сил педаль газа, чтобы поскорей преодолеть все препятствия, даже те, которые еще не возникли на нашем пути. Будто магнитом притягивал его горизонт и, ухватившись за взбесившийся руль, он мчал нас на сумасшедшей скорости на эти встречи, непрерывно рассуждая при

этом об истории, о политике, о литературе... это было потрясающе!” (р. 15). Множество встреч проходило у Леви дома, на них обсуждали студенческие работы, самые разнообразные научные и общественные проекты. По признанию докладчика, “они сформировали нас эмоционально и интеллектуально. В те годы активно обсуждалась тема альтернативной культуры, народной культуры, не в том смысле, что она хуже или лучше, а в том, что она другая, что дает иное прочтение той же реальности, предлагает разные формы возможных бифуркаций” (р. 15).

Случилось так, что микроистория преодолела границы, стала достоянием ученых многих стран, и “контакт микроистории с другими, более внимательными к методологическим вопросам историографическими традициями, особенно с французской, преобразовал этот политический и научный проект в методологическую практику” (р. 17). Возникший в связи с этим парадокс Грибауди проиллюстрировал большой цитатой из великолепного текста Вальтера Беньямина. С его помощью докладчик хотел бы “возродить былую славу и отдать должное интуиции микроисториков” (р. 19), сравнив эстетизм подлинных научных исследований со скульптурной группой Лаокоона. Этот шедевр олицетворяет наивысшее художественное воплощение реальности, возможное только благодаря полноте реконструкции моментов движения и сопротивления, возникших в прошлом и служащих этой новой реальности подоплекой. Эстетика микроистории для Грибауди состоит во множестве сплюснутых временем отрезков движения, потенциально способных вернуть энергию каждому мгновению в прошлом и настоящем. Историк приводит слова Гёте о том, что эстетика проявляется в способности вписать движение в настоящее время, схватить особую гамму напряжений, которые оживляют каждый объект (р. 21).

По определению Вальтера Беньямина, “правда исторического момента как раз и состоит в том клубке неопределенностей, который будто бы блокирует динамику истории, заставив событие зависнуть между прошлым и будущим. Не надо думать, что прошлое освещает настоящее или что настоящее освещает прошлое. Это изображение, в котором, как при вспышке молнии, Далекое встречается с Сиюсекундным для того, чтобы образовать созвездие. Иными словами, изображение – это обездвиженная диалектика” (р. 21).

На результатах, достигнутых в области локальной истории, остановился Анджело Торре (Angelo Torre) в докладе “Сообщество и местный контекст”. Он рассказал, как после 15 лет сотруд-

ничества с Леви, совместных проектов и исследований в университете занялся локальной историей. По его мнению, “сейчас все согласны с тем, что последние 30 лет стали периодом радикального изменения аналитических категорий. Обычно это изменение сводится к переходу от социального анализа групп, общностей и межличностных отношений к культурному анализу” (р. 25). При этом историк заметил, что подобный подход нельзя считать исчерпывающим, что сейчас на международной сцене царят две категории – *локальное* и *глобальное*, которые заменили собой предшествующую пару “*общество/культура*”. Об этом впервые сказал Ричард Фэрдон по случаю 50-летия Ассоциации социальных антропологов в 1995 г., уточнив, что правильнее было бы говорить и о “глобальном обществе”, и о “локальных культурах” (р. 26). В любом случае, термины *локальный* и *глобальный* утратили популярность, присущую им тридцать лет назад. В течение девятнадцатого и двадцатого веков мир воспринимался в виде мозаики территориальных социокультурных образований, которые могли быть встроены или в некую иерархию, или, в более предпочтительном варианте, сравнивались и соревновались между собой (р. 26), но при этом общество представлялось состоящим из социальных групп, которые понимались как *предметы*, а не как *процессы*.

Микроистория критически реагировала на подобную иерархию значений. В подтверждение своих слов Анджело Торре показал на материале деятельности религиозных братств Пьемонта XVII в. способ выявления механизмов, через которые общинные и корпоративные практики определяли местную идентичность и географические границы конкретного социального феномена. При этом историк учел неопределенность таких явлений, как нормативное поле, и принял во внимание разнообразие моделей власти и юрисдикций донаполеоновской Европы, в рамках которого индивидуум мог выбирать среди конкурирующих политических, правовых и налоговых систем (р. 34). Торре отметил, что именно благодаря работам Эдоардо Гренди (Edoardo Grendi) юридические документы позволили значительно расширить наши познания в области исторической антропологии (р. 35).

“Всего десять лет – таков срок жизни итальянской микроистории”, – с этого неожиданного заявления начал свое выступление Лучано Аллегра (Luciano Allegra). Она возникла, развилась и завершилась за сравнительно короткий период времени. В 1976 г. был издан труд Карло Гинзбурга (Carlo Ginsburg) “Сыр и черви” (“Il formaggio e i vermi”), в 1981 г. – “небольшая, но гениальная и насыщенная” работа Рауля Мерцарио (Raul Merzario) “Тесный

городок” (“Il paese stretto”), а в 1985 г. все закончилось публикацией “Нематериального наследства”. Аллегра считает, что эти “три книги-символа произвели маленькую эпистемологическую революцию в исторических дисциплинах” (р. 59). Благодаря этим трем работам микроистория способствовала глубинному обновлению парадигмы исторических исследований последних лет, но сама при этом *парадигмой* не стала (р. 63). “Есть дисциплины, в которых связи между индивидуальной историей и общей проблематикой формализованы гораздо более удовлетворительным образом, чем это было сделано в исторической науке”. И речь идет не только об антропологии, “но и о таких дисциплинах, как медицина, психология, неврология, где исследователь тоже имеет дело с микроисториями, с отдельными случаями, следует за нитью индивидуального рассказа, интерпретируя его при помощи общих принципов функционирования психики и нейрофизиологии” (р. 65). Докладчик сослался на теорию психоанализа З. Фрейда и “романтическую неврологию великого русского ученого Александра Лурия”. Их общая понятийная база, принципы функционирования психики или нейрофизиологии позволяют связать неразрывно индивидуальный опыт и глубинную проблематику и таким образом сконструировать историю или несколько историй, которые, будучи проанализированными всесторонне, позволяют пролить свет на общую картину. Речь идет о том же принципе, который предвещает рождение любой научной революции (р. 65).

Аллегра обратил внимание на то, что, являясь одним из основателей микроистории, Леви настаивал на политико-идеологическом происхождении и мотивации микроисторического эксперимента (р. 66). “Начиная с 80-х годов прошлого века мир сильно изменился. Мы не можем больше изучать просто какую-то деревню, не только потому, что сегодня эта деревня стала глобальной, но прежде всего потому, что изменился состав современных обществ, значительно увеличилась доступность информации и изменились вопросы, которые формулируют историки” (р. 67). Аллегра заявил, что нужно развеять сложившееся за многие годы убеждение, согласно которому микроистория сосредоточивает внимание на маленьком, мелком объекте и не занимается “напряжением”, возникающим между маленьким и большим явлениями. “Если обвинения в низкой релевантности микроисторического подхода еще продолжают звучать из-за нерешенности проблемы связи между макро и микро, то на это можно ответить лишь одним способом – поменяв понятие контекста. Локальный контекст должен уступить место контексту, имеющему отношение к пред-

мету исследования” (р. 67). Докладчик привел в пример физику, которая уже несколько десятилетий занимается расшифровкой сверхсложных систем, т.е. систем, в которых действует большое количество переменных величин. Будучи далекими от состояния равновесия, они дали толчок рождению новой науки “сложных систем”, которая включила в себя теорию хаоса, разработанную Ильей Пригожиным, достаточно вспомнить метафору о крыльях бабочки и торнадо, возникающем на расстоянии в 10 000 миль. Аллегра обратил внимание на то, что данная область физики изучает явления и процессы, чрезвычайно похожие на исторические объекты, которыми занимаются историки. “Мы должны увеличить количество переменных величин, которые действуют в каждой данной ситуации, принимая во внимание даже те, что внешне кажутся к ней непричастными. Теперь нам нужно работать не над заданным контекстом, а над контекстом, который, как нейронные сети, является результатом всех возможных форм логического взаимодействия” (р. 68).

Сабина Лорига (Sabina Loriga) начала выступление с поэтических строк Томаса Элиота:

“Think now  
 History has many cunning passages, contrived corridors  
 And issues, deceives with whispering ambitions,  
 Guides us by vanities. Think now  
 She gives when our attention is distracted  
 And what she gives? Gives with such supple confusions  
 That the giving famishes the craving”  
 (*Gerontion in Poems*, 1920)<sup>3</sup>

Стихи были призваны напомнить собравшимся об одной внешне простой фразе, которую любит повторять Леви: человека, индивидуальность, нужно искать в хитросплетениях истории. Об этом он написал на первых же страницах “Нематериального наследства”: в зазорах, в глубинных извилистых ходах “внутри стабильных или формирующихся нормативных систем отдельные люди и целые группы выстраивают свою значимую стратегию, оставляющую стойкий след... Он не препятствует формам доминирования, но обуславливает их и модифицирует” (цит. по с. 69). Чтобы показать важность и глубину этой идеи, Лорига сочла необходимым дать критический анализ восприятия индивидуальности за последние двести лет, принимая во внимание то влияние, которое было оказано на историков как политической пропагандой, так и молодыми дисциплинами – демографией, социологией и психологией. В результате “анонимным социальным

силам, столь предпочтительным для социальных наук, политическая история экзальтированно противопоставила *великих* деятелей, формирующих ход истории, меняющих ее направление” (р. 71). Историк выявила ограниченность и опасные последствия подобных историографических крайностей и подчеркнула, что сама смогла преодолеть эту дихотомию благодаря встрече с Леви. Она назвала две важные работы итальянских историков: “Нематериальное наследие” и “Сыр и черви”, которые “ввели понятие единичного в разговор о социальном. ... Персонажи Леви не имеют ничего общего ни с величавой риторикой, ни с неолиберальным индивидуализмом, который пользуется столь большим успехом в последние двадцать лет. Это фигуры хрупкие, скромные, неуверенные, зависимые от других людей и от социальных структур, они напоминают персонажей Достоевского, описанных Михаилом Бахтиным. Они не влияют на ситуацию, а тем более на интенсивность или на направление исторических событий, но их значение нельзя назвать ничтожным, они что-то говорят, что-то делают, внося свою лепту – пусть очень скромную. ... Благодаря им удастся избежать фальшивой, надуманной альтернативы прославления/уничужения субъективности” (р. 73).

Историк обратила внимание на то, что, по мнению Леви, не существует единой нормы, которую можно было бы применить ко всему разнообразию социального опыта, скорее, речь может идти о различных правилах, зачастую конфликтующих между собой. Это означает, что центральная власть, рынок, государственные структуры, население – это не закрытые общности и не музыкальные инструменты, звучащие в унисон. Лорига сочла наиболее точным сравнение с соединительной тканью, пронизанной электрическими полями разной интенсивности. “Таким образом, задача историка – не унификация разрозненного материала, не выстраивание *единого* дискурса прошлого, а обогащение партитуры возможных дискурсов. Мир вокруг – это не независимая от людей, нависающая над ними социальная тотальность в виде системы или структуры, а *живительная* реальность” (р. 74, курсив переводчика). Исследовательница сделала вывод о том, что очень важно вернуть истории фундаментальную этику, не мораль, на формулирование которой претендует образцовая, показательно-поучительная история, а именно этику истории с присущей ей вечной “драмой выбора” (р. 74).

О ведущей роли семейных “фронтов”, сплоченных родственных групп, сложных матримониальных альянсов как об одной из основных и сильных идей “Нематериального наследия” гово-

рил Франко Рамелла (Franco Ramella) в докладе “Заметки о семье, мобильности и потреблении”. Он посетовал, что в настоящее время итальянские историки все реже уделяют внимание изучению “родственной и дружеской сети, которая объединяла проживавшие рядом друг с другом семьи, а ведь именно внешние связи, еще в большей мере, чем внутренние, претерпевали важные, интересные изменения во времени и в пространстве” (р. 79). Рамелла задается вопросом, не настала ли пора служителям Клио вернуться к тем темам и на те площадки, которые были захвачены социологами и демографами (р. 80). В своем выступлении он показал, что тенденции к изменению семьи в народных городских классах после Второй мировой войны имеют общие черты во всей Западной Европе. Они выразились в двух основных явлениях: мощный демографический рост, оказавший влияние на “городскую морфологию”, и распространение новой модели потребления, метко названной Леви “потребительской страстью”, которая определила и отразила изменения в семейных отношениях (р. 81). В вопросе о росте городского населения фундаментальной проблемой для исследования, по мнению историка, являются миграционные потоки, так как мобильность населения сыграла центральную роль в процессе изменения семьи в послевоенный период. Рамелла подчеркнул, что необходимо различать “формы коллективной и индивидуальной мобильности, которые сосуществуют, включая в себя при этом достаточно широкий спектр ситуаций. Предметом анализа должно стать выявление усложняющего влияния на различные модели взаимодействия, на те особенности, которые проявляются в социальных группах по прибытии на новое место” (р. 83). Историк показал, что изменение потребительских практик приводит в конечном итоге к переориентированию социальных границ семьи и возникновению ее новой модели (р. 86).

Одним из выдающихся результатов работы “Нематериальное наследство” Рената Аго (Renata Ago) назвала доказательство того факта, что сплетение взаимосвязей, обязательств, договоренностей, формирующих репутационный капитал, может составить ценность гораздо более высокую, чем земельное владение. Тезис о том, что репутация сама по себе привлекает ресурсы и, как и материальное богатство, играет важную социальную роль в олицетворении престижа, в качестве символического атрибута, уместного и необходимого для удовлетворения семейных амбиций (р. 89), был выдвинут Леви несколько десятилетий назад. Аго проанализировала данную функцию, особенно интересно проявляющуюся в момент наследственного перехода владения от одно-

го лица к другому, на обширном материале завещаний, судебных тяжб о наследстве и посмертных описей имущества художников, коллекционеров, людей, занимавшихся литературной деятельностью, адвокатов, т.е. профессионалов, которых можно назвать интеллектуальной, творческой элитой, отличавшейся своими жизненными ориентирами и репутационными стратегиями от аристократии. Историк щедро проиллюстрировала свое исследование материалами из жизнеописания выдающегося скульптора Бернини, составленного его сыном и изданного в Риме в 1713 г.

Далее в ходе венецианской встречи слово взяли представители молодого поколения. Тему сложных взаимоотношений микроистории с экономической историей затронул **Джованни Фаверо** (Giovanni Favero). Он пришел к выводу о том, что о них можно и нужно рассуждать в терминах диалектики. По его мнению, необходимо учитывать прежде всего “постоянное напряжение между тенденцией к упрощению теоретических моделей и параллельным усилием, направленным на включение элементов, оставшихся вне модели. В результате этих разнонаправленных действий связь между ними усложняется и служит началом их взаимодействия” (р. 113). При этом ученый обратил внимание на то, что не все элементы, релевантные в данной исторической ситуации, легко измеряемы и подлежат количественному определению. Имея опыт занятий историей статистики, Фаверо призвал к осторожности в использовании статистических данных для нужд исторического исследования, подчеркнув ограниченность и политическую обусловленность, сопровождающую выстраивание статистических величин и индикаторов. Историк “уверен, что наиболее эффективные интерпретации и наиболее инновационные прочтения рождаются именно в результате усилий по сочетанию и скрещиванию различных источников, методов, объектов” (р. 116).

Важнейшую тему соотношения микроистории, мировой и глобальной истории затронула **Франческа Тривеллато** (Francesca Trivellato). По ее мнению, именно автор “Нематериального наследства” научил исследователей методу, который позволяет выйти за границы специфического географического и временного круга (р. 119). При этом одно из основных различий между микроисторией и двумя вышеперечисленными историографическими разновидностями “big story” состоит в их “идеологической эластичности” (р. 121), в отсутствии гуманитарного, гражданского импульса, подобного тому, что послужил толчком для зарождения

итальянской микроистории. Затем Тривеллато затронула важный и актуальный вопрос о соотношении материальной базы и символической репрезентации, также разработанный в знаменитом труде Леви. В отличие от учения “марксистских ортодоксов” и интерпретативной антропологии Клиффорда Гирца итальянский ученый настаивал на неоднозначной, многогранной природе последней.

Федерика Руспио (Federica Ruspio) начала выступление с утверждения о том, что “микроистория имеет много общего с сетевым анализом (network analysis)” (р. 133), а затем пояснила его на примере купцов-сефардов, выходцев из Португалии, осевших в Венецианской республике в конце XVI – первой половине XVII в.

“Кому принадлежит труд?” – размышлениями о проблемах истории труда поделился с коллегами Андреа Каракаузи (Andrea Caracausi). По его мнению, именно в этом направлении микроисторический подход выявил свой максимальный потенциал, что позволило опровергнуть повсеместно принятые аксиомы и пересмотреть глубоко укоренившиеся предрассудки при помощи “созидательной деструкции”, позволяющей выйти за пределы дисциплинарных границ и традиционных временных горизонтов” (р. 153). Каракаузи предложил не останавливаться на простом противопоставлении “моральной” и “рыночной экономики”, ввиду того, что труд обладает не всегда поддающейся стандартизации индивидуальной природой, различными уровнями качества и компетенции, вплетен в “постоянный диалог вокруг темы прав и обязанностей” работника и работодателя. Исследовав деятельность падуанских производителей шерсти середины XVI в., историк пришел к выводу о том, что труд, являясь товаром, подлежащим обмену, подвергался различным правовым и иерархическим ограничениям, которые зачастую контрастировали между собой (р. 157).

В завершение встречи состоялась живая и увлекательная дискуссия. В целом, по признанию Паолы Ланаро, день, проведенный вместе с учениками, коллегами и друзьями Леви, дал возможность “выразить благодарность Джованни, который научил нас многому, обогатил не только интеллектуально”, но и помог понять, что такое нематериальное наследство, как его принимать, хранить, приумножать и вновь, в свою очередь, передавать следующим поколениям, признавая при этом как высшую и абсолютную ценность “независимое, свободное мышление” (р. 8).

В рамках подготовки к конференции Паола Ланаро взяла интервью у автора “Нематериального наследства”, перевод которого на русский язык редакция журнала “Одиссей” публикует с ее любезного согласия<sup>4</sup>.

## ИНТЕРВЬЮ С ДЖОВАННИ ЛЕВИ

Джованни принимает нас у себя дома. За спиной у него великолепная библиотека, его знаменитая фантастическая библиотека.

*Расскажи нам о твоей жизни, Джованни.*

Рассказать собственную жизнь невозможно, на это понадобилось бы семьдесят лет. Мы обычно так говорим, когда занимаемся нарративной историей: “Расскажите нам о своей жизни”. Могу немного сказать о том, как я сформировался. Я вырос в очень политизированной семье, это была еврейская семья, и думаю, что эти два момента сильно повлияли на меня в детстве. Я родился в 39-м году, поэтому на протяжении всей Второй мировой войны принимал в ней участие, как ребенок, конечно. Должен признаться, увлекательно проводил время и во время расовых преследований, и в годы, когда мы прятались, и звали меня не Джованни Леви, а Джованни Кардоне. Дети воспринимают как реальность лишь то, что им знакомо, и они не подозревают, что нормальная жизнь это не война, не подполье и не смена имени. Я играл с местными детьми в горной деревушке в Пьемонте, где мы скрывались с матерью и братьями, потому что мой отец был партизаном. Играли в фашистов и партизан, в другие похожие игры. Это был очень трудный период, ужасный для матери и тяжелый для отца, но для нас, по сути, он был радостным. Нельзя сказать, что мы не осознавали опасность, – мы ее вполне сознавали. Но мы не понимали, что опасность – не норма, мы думали, что обычная повседневная жизнь именно такова.

Думаю, что эти обстоятельства сыграли важную роль в формировании моей личности. В те годы я научился двум вещам. От моего отца я усвоил, что нужно всегда заниматься политикой и что все, чем мы делаем в жизни, имеет политическое значение. Кроме этого, я осознал, что мы принадлежали к меньшинству. Я всегда думал, что большое преимущество того, что ты родился в еврейской семье, состоит в обострении гражданского чувства, возникающего, когда ты являешься частью меньшинства. Именно

меньшинства должны диктовать историю, и на самом деле так и происходило, потому что уважение к меньшинству является определяющим для демократических обществ, в то время как большинство доминирует и делает это зачастую в негативном смысле. Думаю, что единственный раз, когда евреи стали большинством в отдельной стране, они создали себе огромное количество проблем, но об этом мы, может быть, поговорим потом. От моей матери я усвоил нечто другое. Благодаря ей у меня сформировалась такая моральная черта, как снисходительность. Она состоит не в том, чтобы принимать сторону другого человека, а в том, чтобы осознавать, что другие, даже когда не правы, имеют на это свои причины. Необходимо понимать, в чем смысл таких решений, и каков контекст, в рамках которого люди их принимают. Думаю, что, наверное, в моем самом первичном формировании сыграли свою роль эти три элемента: политика, меньшинство и снисходительность. И это происходило с самого маленького возраста, с первых лет.

Потом в 45-м я приехал в Турин. В Турине наш дом был разрушен, и поэтому мы все жили в одной комнате. Комната была пустая, она принадлежала Примо Леви. Все думали, что он умер, а он неожиданно вернулся, и мы переселились в комнату другого кузена, который погиб в Освенциме. Его звали Ренцо Фубини, он был крупным экономистом, переводчиком Джевонса на итальянский язык, а потом его убили в Освенциме. Затем потихоньку отстроился наш дом, хотя не хватало все-таки одной четверти. Мы жили в Турине, на улице Биццекка, дом 11, а в 45-м году мои родители послали меня с братьями в еврейскую школу.

Еврейская школа в 1945 и 1946 гг. была абсурдным местом, в том смысле, что она была полна польских сирот и каких-то других людей, искалеченных войной. Мои родители были людьми совершенно светскими, по сути атеистами, и при этом были очень привязаны к еврейским традициям, они подумали, что надо бы показать, что еще остались на свете еврейские дети, и послали нас в еврейскую школу. Здесь в первое время был у нас раввин Делла Пергола, который смотрел на нас и плакал, потому что у него самого уничтожили всю семью, так вот, он каждый день как видел нас, так принимался плакать. А мы – я даже говорил об этом со своими одноклассниками недавно – не удивлялись, мы думали, что и в школах у гоев священник тоже входит в класс и начинает плакать. Эти уроки были трудными, потому что мы не знали, что нам делать: рисовали, болтали, а раввин Делла Пергола, которого

вскоре убрали, все плакал... Я это рассказываю, чтобы показать, какая была странная ситуация. Первые восемь лет моей жизни я посещал еврейскую школу, в которой каждое утро по часу изучали еврейский язык. Раввин Кало, который в глубине души был сам фашистом, после недели изучения еврейского алфавита сказал мне: “Джованни, читай”. Я должен был читать Шеман, а это официальная молитва, самая главная, которую каждый еврей должен знать. Я ее не знал, и он заставил меня читать текст, чтобы проверить: знают у меня дома эту молитву или нет. Я мог читать ее только по буквам, третье слово Шемана – “Адонай”, т.е. “Господи”, но это слово “Адонай” не написано, а написано было имя Бога, но имя Бога нельзя произносить. И когда я добрался до первой буквы этого имени и раскрыл рот, чтобы вслух прочитать его, раввин закричал: “Джованни, молчи!”, нельзя ведь называть имя Бога всуе. После этого он объявил: “У тебя всегда будет пятерка по моему предмету, но ты никогда больше не будешь читать на уроке!” Таким образом, я был лучшим учеником в классе, но так и не усвоил ни полслова по-еврейски. Я рассказал эти два эпизода, чтобы показать, что это была в действительности очень странная школа, там были перемешаны вальденсы и евреи, потому что евреев вообще было очень мало. Это была школа “уравненных в правах”, в которой смешали два меньшинства. Этот опыт обострил мое ощущение принадлежности к меньшинству.

Потом в 1952 или в 1953 гг. я переехал в Геную. Мой отец руководил фирмой “Ансальдо-Сан Джорджио”, и мы все переехали. В Генуе я посещал лицей, а по окончании лицея решил поехать в Турин по двум причинам: первая – там жила моя девушка Луиза Аккати, а вторая – в Турине был ФИАТ, а тогда начинались забастовки после многих лет репрессивной политики и запретов, направленных против рабочего движения. В тот момент Турин был центром так называемого политического обновления Италии, и мне казалось важным находиться в столице рабочего движения. Я поступил в Туринский университет. Должен сказать, что пришлось преодолеть некоторое сопротивление моего отца, который говорил: “Зачем ты едешь? Оставайся в Генуе, здесь тоже есть прекрасный университет”. Он написал своим товарищам по политической борьбе – Норберто Боббио и Франко Вентури: “Мой сын хочет поступать в Туринский университет, что все-таки лучше Турин или Генуя?” И оба ответили практически одинаково: университет не так важен, важны библиотеки, а библиотека Беррио в Генуе великолепная и совсем не нужно ему ехать в Турин.

Тем не менее я настоял, и в конце концов мой отец разрешил мне поехать в Турин, где я жил в студенческом общежитии во время учебы в университете. Моим научным руководителем был Альдо Гароши, а диплом я писал с ним, с Франческо Форте и с Сандро Ломбардини, потому что работа была по экономической истории. Одной из политических тем, которую я считал важным раскрыть, была такая: причины, по которым фашизм поддержали аристократия и крупные землевладельцы, и почему он так сильно укрепился в первые же годы. Центральной фигурой моей работы стал Альберто Де Стефани, фашистский министр финансов. Он жил в Риме, я, естественно, встретился с ним и записал интервью, потом обсуждал диплом и с другими экономистами помимо Гароши.

В те же годы я много занимался политической деятельностью. Меня не то чтобы арестовывали, но три раза отводили в квестуру за пикеты перед зданием ФИАТ. Один раз судили за участие в неразрешенном митинге, потом оправдали, затем я участвовал в “Красных тетрадах”<sup>5</sup>, а в 58-м несколько месяцев провел на Сицилии, работал с Данило Дольчи, который писал книгу “Непроизводительные расходы”. Я должен был опрашивать сельскохозяйственных рабочих, батраков, но они оказались неадекватными, в том смысле, что полны противоречий. Например, мы их спрашивали, сколько рабочих дней у них было в прошлом году, они отвечали: примерно пятьдесят. Мы складывали их с другими видами деятельности, получалось 550 рабочих дней в год и тому подобное. Тогда у меня возник спор с Данило Дольчи, я ему сказал: “Слушай, опросы так не делаются, они не годятся”. А он ответил: “Мне через две недели сдавать книгу в издательство”. Мы разругались, а потом книга вышла без наших интервью или, точнее, с нашими интервью, но подвергшимися сильным манипуляциям.

Получив диплом, я сразу пошел работать в научный институт, который занимался экономическими и урбанистическими исследованиями (моя первая статья появилась в журнале “Урбанистика”). Я участвовал в большой работе по реализации программы в шести коммунах в районе Савоны, много ездил по долине Бормида и по городкам, которые входили в эту программу, год работал на “Сорис”. Потом эта фирма получила задание составить заключение, одобряющее увольнение 10 тыс. рабочих фабрики РИВ, которая производила шарикоподшипники и которую купила одна шведская фирма. Я уволился, а Гароши предложил мне место ассистента преподавателя, и я перешел в университет на 71 235 лир в месяц. В тот же момент Нерио Нези, человек, который руководил филиалом Сберегательного Банка в Турине, социалист,

предложил мне возглавить аналитический отдел с перспективой сделать карьеру экономиста или банкира. Но я отказался, и они предложили это место моему товарищу по партии, который работал в Конфиндустрии<sup>6</sup>. Мне казалось противоречием то, что он там работает. Он, однако, стал впоследствии очень важным банкиром и оказался замешан в знаменитом скандале с Банком Национале дель Лаворо вместе с Нези. Мне же удалось всего этого избежать, и я продолжал себе заниматься историей. Вот о чем еще хотел сказать: этот период моего становления совпал с организацией у нас в университете мощной ячейки социалистической партии, и мы заняли социалистическую секцию в Борго Сан Сальварио, самую крупную в Пьемонте... я ею руководил. Затем в 1963–1964 гг. Ломбардини начал говорить: “Давай выйдем из партии, давай выйдем из партии”, а на третий раз, когда он это сказал, я взял и вышел, к тому же ИСП уже объединилась с Социал-демократической партией, что для меня было уже совсем невыносимо. В итоге, в 64-м году я стал беспартийным. Скажем, вот так я сформировался, примерно так.

*Джованни, скоро мы с твоими учениками и друзьями соберемся и будем говорить о микроистории. Расскажи, как ты пришел к историческим исследованиям, к формированию нового метода, почему именно микроистория?*

Микроистория возникает гораздо позже, в 80-х. Здесь мы перескакиваем из 1964 в 1980 г. Если кратко, то, конечно, микроистория родилась и из моего политического опыта. Мои учителя Гароши и Вентури были историками идей. Я же тем временем все более формировался как историк экономического направления, поступил даже на экономический факультет и уже имел опыт этой работы, давшей мне очень многое в плане локальных исследований на конкретной территории. Когда мы выходили с Вентури из редакции “Ривиста Сторика Италияна”<sup>7</sup>, я на прощание обычно поднимал вверх сжатый кулак, а он мне отвечал шутливым неприличным жестом. Но полемика у нас была серьезная. Вентури говорил: “Мне интересно то, что происходит здесь (в голове), а тебе интересно то, что происходит здесь (в желудке)”. И это действительно была хорошая метафора наших разногласий. В любом случае, меня очень интересовали историко-социальные аспекты, которые могли каким-то образом объяснить и политические события.

Между двумя этими темами была сильная связь. После 1964 г. я был участником рабоче-студенческих групп, которые действо-

вали в разных местах, но в особенности в долине Суза. Все не буду рассказывать, но помню, что они мне давали сильнейшую реальную связь с идеологией *рабочецентризма*. А затем постепенно стало приходить понимание того факта, что здесь что-то не так. Рабочие все время нам говорили: “Мы очень довольны, что вы, студенты, изучаете то, что происходит у нас на фабрике, как формируется наша зарплата и т.п., но наша жизнь состоит не только из работы на производстве, мы считаем, что свободная часть нашей жизни как раз вне фабрики. А вы все-таки одержимы именно производством”. Этот конфликт многое мне объяснил. Я понял, что зачастую революционные тенденции и движения тех лет были связаны с избыточным *рабочецентризмом* самого рабочего движения и всей социальной ситуации. Постепенно я пришел к убеждению, что та история, та историческая интерпретация, которую давали левые историки, марксистские историки, да и политики-марксисты, была сильно позитивистской, т.е. она объясняла политическое поведение автоматически, исходя из того, что якобы рабочий класс исходно солидарен и имеет исходно *левые* убеждения. Это не соответствовало действительности.

Такое объяснение было очень механистическим. На самом деле при всем этом левом имидже внутри него, *под* ним скрывались автоматические подходы и понятия об автоматической солидарности, которые были неточными и неправильными. Я думаю, что размышления об этом подтолкнули меня и остальных к выводу о том, что мир все-таки более сложен.

Необходимо было вернуться к сложности, т.е. к постановке вопроса о том, как на самом деле функционировали классы, что там внутри, из каких фрагментов они состоят и как при помощи микроистории ставить и решать аналитически более точные задачи, главная из которых – проблема раскрытия сложного. Это стало особенно очевидно в конце 70-х и в начале 80-х, т.е. после крупных выступлений, прошедших с 1964 по 1972 г. Я помню, кстати, как в 1964 г. происходили сильные волнения в Туринском университете и мне пришлось прятать ректора в шкаф. Потом наш вахтер каждый раз при встрече спрашивал меня: “Профессоре, а помните, как Вы заперли ректора Аллара в шкаф?”

Начиная с июля 60-го года был долгий период активизации общественных движений и брожений, в которых я активно участвовал. Потом был 1968-й, но я пережил его несколько извне. Я был тогда ассистентом и участвовал в захвате Палаццо Нуово в Турине, хотя мое участие в этих событиях не было ведущим. На самом деле в воздухе витало что-то такое, чего левым не уда-

лось уловить и понять. Нечто основополагающее, базовое. Лично для меня, но не для всех тех, кто занялся микроисторией, именно оно и стало фундаментальным объяснением, основным фактором, который подтолкнул нас к рассмотрению реальности в микроскоп для того, чтобы попытаться вернуть ей сложность.

*Спустя 25 лет после публикации “Нематериального наследства” изменилось ли твое мнение о микроисторическом подходе, особенно с учетом того, что привнесли в него твои ученики?*

Конечно, изменилось, и во многом. Мне кажется, что микроистория в том смысле, о котором я сказал, была все-таки очень связана и обусловлена особенностями мировой и итальянской политической ситуации 80-х годов. Потом положение вещей сильно изменилось. Сейчас, например, передо мной стоит совершенной иная проблема, которая, конечно, является микроисторической, но в то же время и макроисторической. Моя фундаментальная проблема сегодня вот такая: что такое католическое государство? Думаю, что оно сильно отличается от того, каким было раньше, в том смысле, что сейчас перспектива социализма от нас далека. Я не в восторге от Франсуа Фюре, но одна его мысль на меня всегда производила впечатление. Его книга политических воспоминаний начинается так: “Наше поколение выросло с идеей, что после капитализма будет социализм, а теперь мы в шоке от того, что после смерти социализма наступил опять капитализм”. Я думаю, что на самом деле этот шок – портрет замешательства самого недавнего периода. Речь идет об этом сумасбродном капитализме, который в последнее время переживает чрезвычайные трудности. На наших глазах демократия все больше проявляет свою неэффективность: перед ней встает проблема не представительства, а управляемости, т.е. противоположности самой демократии. Поэтому я думаю, что проблемы сейчас возникают специфические и для их решения нужна постановка новых вопросов. Затем сегодня мы имеем феномен Берлускони, а Берлускони содержит в себе элемент большой тайны. Почему итальянцы столь пассивны перед лицом этого явления?

Итак, стоящая передо мной сегодня проблема весьма отличается от всех предыдущих: я хочу попытаться понять, что такое католическое государство. Я всегда считал, что в католических странах жить хорошо, потому что это в сущности очень анархичные страны. Но мы должны задуматься над тем фактом, что все они – от Латинской Америки до Польши, от Хорватии до Италии и Испании – будучи весьма свободными в некоторые периоды

своей истории, не избежали все-таки долгих фаз диктаторского правления. Передо мной сегодня стоит вопрос: что это означает? Какая связь между авторитарными системами, которые доминировали в течение долгих десятилетий в католических странах, и католицизмом, политическим аспектом католицизма? Можно ли использовать микроисторию для решения этой проблемы? Думаю, конечно, да, и книга, над которой я все более вяло работаю уже десять лет, как раз с этим связана, т.е. с тем, как функционирует католическая экономическая система, как функционируют институты католической системы. Не могу сказать, что здесь есть какой-то отрыв от микроистории, я бы сказал, что это продолжение, но опять с сохранением внимания на политических аспектах.

Ты спрашиваешь, чему я научился у моих учеников? Очень многому, наверное, трудно перечислить все подробно, скажу просто: я научился у них сложности, т.е. понимаю того, что сложность – это реальная проблема исторического познания. Я усвоил одну мысль, которую, думаю, историку было бы полезно держать в голове все время. Историки не должны обобщать свои ответы. Настоящее определение истории состоит в том, что это наука, которая обобщает вопросы, т.е. задает такие вопросы, которые, имея общее значение, имплицитно при этом бесконечное количество возможных ответов на локальном, местном уровне. То же самое в католицизме. Католицизм включает в себе общий вопрос. Не хочу сказать, что все католические страны ведут себя одинаково. Они ведут себя чрезвычайно разнообразно. Но именно связь между общим и локальным – это то, что я усвоил из истории и из исследований моих учеников, друзей и коллег. Сегодня, впрочем, они уже не ученики, а коллеги.

*Некоторое время назад ты признавался, что исторические исследования в Италии и в других странах, их предмет и содержание, вызывают недоумение. Что ты сегодня об этом думаешь, что тобой движет как историком, какие обязательства ты на себя берешь?*

Нет, по поводу работы историка, у меня нет недоумения. Я просто констатирую: те, для кого пишется история, и сама роль истории сегодня очень изменились. На протяжении долгого времени история доминировала, и эта доминирующая роль транслировалась через книги. Сегодня новые поколения позиционируют себя по-другому по отношению к историческим фактам и к новым средствам коммуникации, таким, как СМИ, которые на

самом деле внушают идеи, противоположные принципам работы историка: упрощение и быстрота, а наша работа как раз состоит в усложнении и в медленности. Ведь мы тратим очень много времени на написание книги или на проведение исследования, мы ищем сложность. Я часто привожу в пример телевидение: с экрана все время внушают, что важно воспринимать Гитлера наравне со Сталиным, а работа историка состоит в том, чтобы показать, чем Гитлер отличается от Сталина. Они оба злодеи, но задача в том, чтобы найти не сходство между ними, а различие.

Это массированное присутствие СМИ создает историкам огромные проблемы, проблемы нового типа, и из-за них в работе историка происходит кризис. История стала корпоративной, утратила свою прежнюю роль и сейчас находится в поисках новой роли. Это, наверное, первая причина моей растерянности и недоумения. Вторая состоит в том, что у истории был период славы и величия, это была наука наук среди гуманитарных дисциплин. Подобный успех во многом затормозил ее развитие. Это выразилось и в методе повествования, и в авторитарном подходе, и в степени рациональности, сказавшись на отношениях с читателями и на использовании инструментов формализации социальных явлений. Думаю, что эти недоработки играют на руку атакующему ревизионизму, я понимаю под ним некую форму отрицания исторической действительности и бесконечные возможности для манипулирования ею, в то время как историки оказываются безоружными, запертыми между идентификационным деконструктивизмом, историографией и беллетристикой, с одной стороны, угрожающим релятивизмом – с другой.

При этом теряется то, что характеризует историю: сближение с реальностью при множественности углов зрения и отправных точек для размышления. Это постоянное сближение, которое, впрочем, никогда не может быть полностью осуществлено. Вот почему все историки пишут одну и ту же книгу. Они пишут сотни работ в год по Карлу V не потому, что 99 процентов из них лживые и только одна правдивая, а потому, что происходит увеличение числа разных точек зрения. История имеет дело с границами человеческого знания. Критика реальности, критика исторической истины – это одна из сторон кризиса, возникшего из-за запозывания историографии, которая запуталась в вопросах методологических построений.

*В конце нашей встречи могу я тебя спросить, Джованни, что ты будешь делать, когда вырастешь? (смех)*

Что буду делать, когда вырасту, не знаю... в любом случае, речь идет о планировании всего лишь нескольких лет. Обычно, отвечая на этот вопрос, планируют всю жизнь, а у меня количество лет ограничено. Мне бы очень хотелось поменять профессию, но вряд ли, когда я стану большим, у меня получится это сделать. Поэтому, думаю, что продолжу заниматься историей. Закончу книгу по проблемам потребления в католическом обществе, которое, по-моему, многое объясняет и в современной политической системе. Останусь в этой стране, несмотря на то, что меня привлекают другие страны, такие, как Латинская Америка и Магриб, но все-таки, наверное, я смогу поехать туда пожить, чтобы хотя бы, скажем, посмотреть на Италию со стороны и ... лучше понять ее. Не знаю, удалось ли мне ответить на твой вопрос!

*Спасибо, Джованни, и ... мы ждем твою новую книгу.*

г. Венеция, март 2009 г.

Интервью записала Паола Ланаро, проф. экономической истории Венецианского Университета Ка Фоскари.

*Пер. с ит. и коммент. Н.Г. Тереховой*

<sup>1</sup> Джованни Леви (род. в 1939 г.) – всемирно известный современный итальянский историк, стоял у истоков разработки микроисторического исследовательского подхода, возникшего в 70–80-е годы прошлого века в Италии и оказавшего плодотворное влияние на развитие исторической науки за рубежом и в нашей стране. Дж. Леви не только талантливый ученый, но и общественный деятель, педагог, объединивший вокруг себя многочисленных учеников и последователей.

<sup>2</sup> A 25 anni da L'Eredità immateriale di Giovanni Levi /a cura di Paola Lanaro. Milano: Franco Angeli Edizioni, 2011 (Здесь и далее сноски даны на это издание в тексте).

<sup>3</sup> Стариканус

“Только вдумайся  
Сколько знает  
История хитрых троп и кривых  
ходов,  
Сколько потайных  
Запасных выходов, как морочит нам голову,  
нашептывая о славе,  
Как навязывает мерила тщеславия.  
Только вдумайся,  
Она одаряет нас лишь когда мы заезаемся  
И одаряет столь аффективно содрогаясь,  
Что нам становится мало”.

Пер. на рус. яз. по изд.: *Элиот Т.С.* Полые люди. СПб., 2000. (Б-ка мировой литературы. Малая серия).

<sup>4</sup> A 25 anni da L'Eredità immateriale di Giovanni Levi. P. 169.

- <sup>5</sup> “Quaderni rossi” (“Красные тетради”) – итальянский марксистский теоретический журнал, существовавший с 1961 по 1966 г., оказал большое влияние на развитие марксистской мысли, стал центром притяжения операистского интеллектуального течения.
- <sup>6</sup> Confindustria (Конфиндустрия) – Всеобщая конфедерация итальянской промышленности, основана в 1910 г.
- <sup>7</sup> “Rivista Storica Italiana” (“Итальянский исторический журнал”) – итальянское периодическое издание, посвященное вопросам истории и филологии, основано в 1884 г.

*А.Н. Алексеев, А.Ю. Даниэль*

## ПРАВО НА ИМЯ

БИОГРАФИКА XX ВЕКА.  
ЧТЕНИЯ ПАМЯТИ ВЕНИАМИНА ИОФЕ.  
ИЗБРАННОЕ. 2003–2012. СПб., 2013

Сборник “Право на имя. Биографика XX века. Избранное” имеет свою историю (или, если угодно, свою биографию). Этот сборник – текущий (на 2012 год) итог одноименных Чтений, ежегодно проводящихся Научно-информационным центром “Мемориал” (СПб.). Следовательно, прежде всего следует дать читателю некоторое представление об этих Чтениях.

Чтения “Право на имя” посвящены памяти основателя и первого директора петербургского НИЦ “Мемориал” (СПб.) Вениамина Викторовича Иофе – историка, общественного деятеля и публициста, безвременно скончавшегося в апреле 2002 г. Первые Чтения памяти В.В. Иофе прошли в Петербурге год спустя после его смерти и с тех пор проводятся каждый год во второй половине апреля. Они быстро приобрели популярность и стали востребованы в научном мире: ежегодно из разных регионов России и из зарубежных стран приходит от 50 до 100 заявок на участие в Чтениях. К сожалению, по техническим и финансовым причинам организаторы обычно в состоянии удовлетворить лишь 25–30 из них.

С самого начала Чтения приобрели не узкороссийский, а международный характер, как по составу участников (среди них исследователи из Польши, Италии, Германии, Украины, США, Австрии, Молдовы, Франции), так и по эмпирическому материалу, служащему основой и отправной точкой для докладов. Конечно,

большинство докладов и сообщений строится все-таки на отечественном материале.

Заметим, что НИЦ “Мемориал” ежегодно издает сборники, в которые включаются если не все, то почти все доклады и сообщения, представленные на Чтениях минувшего года. Сорок восемь статей, составляющих итоговый сборник, о котором идет речь в нашей заметке, – это выборка из примерно 200 публикаций, напечатанных в десяти сборниках, которые были выпущены в 2004–2013 гг.

### Почему именно биографика?

Современный интерес к биографическому жанру – это, помимо всего прочего, еще и деконструктивистская реакция на долгое господство в гуманитарном знании тех или иных абстрактных категорий, на приоритет “общего” над “особенным”, говоря языком Гегеля. И поскольку нет в мире ничего более единичного и более особенного, чем отдельная человеческая судьба, мы, можно сказать, вступаем в эру биографики. Чтения памяти В.В. Иофе специально посвящены биографике как научной дисциплине, но достаточно бегло просмотреть труды или хотя бы программы многочисленных ныне краеведческих чтений, конференций, семинаров и т.п. не столь узкого профиля – в каждом регионе за последнюю пару десятков лет образовался свой собственный традиционный гуманитарный форум, а то и два-три форума, – то бросается в глаза, какая заметная доля докладов и сообщений, делающихся там, выполнены в рамках биографического жанра.

Конечно, в выборе профиля для Чтений памяти Иофе существенную роль сыграли приоритеты общества “Мемориал”, которое всем смыслом своей работы утверждает мысль о том, что полотно истории соткано из разноцветных нитей отдельных человеческих судеб – и не из чего больше. Базовая идея “Мемориала” состоит в том, что никакой исторической науки, абстрагирующей от судеб людей, вообще не существует. Это, может быть, и крайность, но появление этой идеи в наши дни представляется оправданным.

Соответственно, в сборнике “Право на имя” в большом количестве представлены персоналистские биографические очерки, их героями выступают чаще всего “проблемные” исторические фигуры, жизнь которых имеет если не превратное, то во всяком случае одностороннее отображение в истории и / или массовом

сознании. Такие очерки можно назвать *монографическими*; в центре их – конкретная личность, а не историческая, теоретическая или методологическая проблема (при том, что такая проблема может быть имплицитно “вписана” в конкретную биографию).

Или же это – биографические очерки, позволяющие выявить логику жизненной траектории героя, соотношение “биографии” и “судьбы”, “жизненного пути” и “исторического развития” и т.п.

Не следует, однако, думать, что биографика избегает обобщений и теоретического осмысления проблем. В сборнике немало и работ, посвященных наиболее общим теоретико-методологическим проблемам биографики.

Несколько слов о структуре сборника. 48 статей, в него входящих, составители разбили на 12 разделов, каждый из которых содержит от трех до пяти докладов. Вот эти разделы: “Автобиографии”, “Агиография”, “Биографии биографов”, “Биография от А до Я” (вероятно, составители имели в виду поместить в этот раздел примеры “биографий как таковых”), “Источники”, “Коллективная биография”, “Логика биографии”, “Метатеория”, “Нарративы”, “Политическая биография”, “Словари”, “Смерть в биографии”.

Из одного этого перечня явствует, что составители демонстративно отказываются от систематизирующего подхода. Некоторые разделы – “Источники”, “Логика биографии”, “Метатеория”, – если верить названиям (заранее предупреждаем читателя: этого как раз делать не следует), определенно претендуют на теоретическое и методологическое содержание входящих в них статей. Появление в сборнике других разделов – “Автобиографии”, “Агиография”, “Коллективная биография”, “Политическая биография”, “Словари”, “Смерть в биографии”, – опять-таки судя по названиям, можно было бы объяснить жанрово-тематическим принципом систематизации, если бы этот принцип распространялся на все разделы. (Кстати, нам так и осталось не вполне понятным, почему одни жанрово-тематические подразделения выделены в отдельный раздел, а другие – нет. Например, раздел “Политическая биография” в сборнике есть, а разделы “Научная биография” и “Литературная биография” отсутствуют, при том, что некоторые материалы сборника хорошо вписались бы в эти отсутствующие разделы.) Наконец, для нас осталось загадкой, что имели в виду составители, озаглавив один из разделов “Нарративы”.

Хотелось бы обратить внимание еще на один момент. Любому научному сборнику свойственна определенная случайность и произвольность в распределении статей по разделам; данному сборнику эта произвольность свойственна в высшей степени. Возьмем для примера упомянутый выше раздел “Нарративы”. В этот раздел включены четыре доклада:

– О. Божков. “Советское и постсоветское в сознании сельских руководителей”;

– Б. Дубин. “Границы и ресурсы автобиографического письма (по запискам Евгении Киселевой)”;

– О. Николаев. “Биография в зеркале бытовых письменных практик”;

– Е. Рождественская-Мещерская. “По ту линию фронта: женские рассказы о военном опыте”.

Из четырех докладов первые три определенно можно было бы отнести к разделу “Метатеория” (а доклад Николаева – еще и к разделу “Источники”).

Наконец, вопрос о последовательности разделов в сборнике решен легко и непринужденно, даже с некоторым вызовом нудному академизму: разделы выстроены... в алфавитном порядке – так, как они были перечислены выше. Получился достаточно произвольный порядок, но и не лишенный импровизационной логики. Такой принцип построения композиции правомерно назвать *алеаторическим* (случайным, игорным) по аналогии с употреблением этого термина в современной музыке.

В совокупности эти случайности и импровизации – несистемность (или даже “антисистемность”) разбиения на разделы, вариативность попадания той или иной статьи в тот или иной раздел, нарочито формальный принцип выстраивания последовательности разделов, создающий, однако, некий намек на композицию, – создают своеобразный “эффект калейдоскопа”. Встряхнем калейдоскоп – например, возьмем да и упорядочим сборник по фамилиям авторов, или по регионам, или по объему текстов, или еще по какому-нибудь формальному (случайному относительно содержания) признаку – и получим новый, неожиданный узор, составленный из тех же стеклышек, но также обладающий своей логикой.

Все только что сказанное – не критика составительской работы, как читатель, возможно, заподозрил, а попытка отыскать в “странностях” структуры некие ключи к содержанию сборника “Право на имя”. Точнее, к “метасодержанию”, если воспользоваться стилистикой самой рецензируемой книги.

Меньше всего мы можем заподозрить, что сборник выстраивался бездумно.

Рискнем предположить, что та несколько экстравагантная композиция, о которой шла речь выше, – не что иное, как полу-осознанная (или вполне сознательная?) попытка ответить на кардинальный вопрос, связанный с десятилетним опытом Чтений, посвященных биографике.

Вопрос этот очевиден: можно ли рассматривать современную биографику, т.е. совокупность способов сбережения памяти о конкретном человеке и отображения эпохи сквозь призму индивидуального человеческого бытия, во всем многообразии источников, норм, аспектов, жанров и т.д., как особую гуманитарную дисциплину, историческую по преимуществу? Или же биографика по-прежнему остается литературным жанром, что, разумеется, нисколько не умаляет ее достоинства? Ведь наука, будь то история или другая научная дисциплина, вовсе не является ни единственной, ни даже приоритетной формой биографического дискурса. Не меньшее значение имеют художественное отображение мира человека и человека в мире, а также “обычные” биографические (автобиографические) нарративы – исторических личностей и так называемых “простых” людей. Все эти три названные “канала” биографического знания находятся в сложном переплетении.

Понятно, что за десять лет интенсивной работы едва ли не единственного в России форума по биографике у его организаторов не могло не возникнуть вопроса даже не об имманентной сути биографического метода, но просто о том, какое влияние оказывает этот форум на развитие конкретных биографических исследований, на их методологию, на их методологию, на научную (или художественную) философию, лежащую в их основе. С особой остротой этот вопрос должен был возникнуть при подведении итогов десятилетней работы – а сборник избранных трудов, несомненно, таким подведением итогов и является. “Алеаторическая” композиция сборника, сложившаяся, по-видимому, почти стихийно, дает ответ на этот вопрос: никакого влияния данный форум на развитие биографики как научной дисциплины не оказал. Биографика не стала наукой, по крайней мере, в рамках Чтений: она не обрела ни собственной внутренней структуры, ни собственной методологии, ни, пожалуй, собственной задачи – перечня вопросов, на которые в состоянии ответить именно эта, а не какая-либо иная отрасль гуманитарного знания. Именно поэтому структура сборника, как выяснилось, не имеет никакого или почти никакого значения.

Этого и следовало ожидать: научное направление не складывается по заказу и не может быть создано искусственным образом, путем простого совмещения во времени (апрель каждого года) и пространстве (“Белый зал” Европейского университета в Санкт-Петербурге или конференц-зал петербургского НИЦ “Мемориал”) даже вполне репрезентативного в жанровом и тематическом отношении набора продуктов научного творчества. А то, что набор уже сейчас является более чем представительным, сборник “Право на имя” доказывает вполне убедительно.

Примерно та же ситуация складывается с другой важной проблемой, которую ставит перед нами опыт систематических Чтений по биографике, проводимых “Мемориалом”: оценкой попытки организаторов Чтений выработать междисциплинарный подход к созданию биографических нарративов. Вроде бы междисциплинарный характер Чтений является их кардинальной особенностью. В них принимали участие не только историки “общего профиля”, но и социологи, культурологи, литературоведы, киноведы, архивисты, музейные работники, историки науки, литературы и театра – словом, все, для кого биографический подход являлся компонентой их профессиональной исследовательской работы.

Удалось ли за счет привлечения к участию в Чтениях специалистов самого разного профиля выработать новый комплексный подход к биографике как дисциплине, лежащей на стыке различных отраслей гуманитарного знания? Нам кажется, что этого не произошло: для большинства авторов цели и методики осуществления биографических штудий остаются замкнутыми в собственных дисциплинарных отсеках. Все эти десять (теперь уже одиннадцать) лет киноведы с интересом выслушивали доклады музейных работников, социологи оживленно комментировали выступления историков и культурологов – но и только. Представленные в сборнике материалы не содержат заметных следов “перекрестного опыления”. Конечно, отдельные доклады свидетельствуют о попытках некоторых исследователей выйти за пределы привычных монодисциплинарных подходов и методик, но эти попытки предпринимаются ими, как нам кажется, на свой страх и риск, а не под влиянием “коллег-смежников”.

Это наше впечатление ни в коем случае не должно восприниматься читателем как критика чтений “Право на имя” в целом и их итогового сборника в частности. Отрицательный результат эксперимента не менее важен, чем положительный. И, самое главное, почти все статьи, включенные в сборник, каждая по отдельности, представляют высокий научный, да и просто читательский интерес.

И, тем не менее, если даже судить только по сборнику, опыт Чтений “Право на имя” принес и некоторые положительные методологические результаты. Причем некоторые из этих результатов были получены на том направлении, от которого, казалось бы, невозможно было ждать слишком многого (и которое эпатировало даже некоторых постоянных участников Чтений): на пути реализации метафор.

С самого начала организаторы Чтений отказались от узкоакадемического понимания термина “биография” и заинтересованно и живо принимали самые метафорические расширения этого термина. В сборнике встречаются работы, посвященные “биографии” самиздатовского текста, “биографии” той или иной институции, даже “биографии” вещей, которыми торгуют на блошином рынке. (Среди докладов, не вошедших в сборник, имеются и еще более экзотические трактовки понятия “биография”).

Скорее всего организаторы допускали и даже приветствовали подобные вольности с терминологией просто ради духа интеллектуальной свободы, царившего на Чтениях все эти годы и естественного для форума, носящего имя Вениамина Иофе. Но результат этих вольностей оказался неожиданным: кажется, что именно на пути со- и противопоставлений различных типов текстов, описывающих не только человеческие судьбы, но и индивидуальные истории иных единичных объектов (лишь бы эти истории имели завязку, развитие, продолжение и, желательно, итог), и имеет смысл искать общие методологии описания и общие закономерности, создающие в конечном счете научное направление или даже дисциплину. Мы сознательно не иллюстрируем эту мысль ссылками на конкретные статьи сборника “Право на имя”, предоставляя читателю согласиться или не согласиться с нами после ознакомления со сборником в целом.

Если мы правы, то это совсем не значит, что отныне понятие “биографика” будет включать все на свете, что имеет начало, конец и как-то развивается в определенном промежутке времени. Речь только о том, что выводы и обобщения, вытекающие из подобных сопоставлений, могут оказаться чрезвычайно полезными для тех, кто хочет описывать человеческие судьбы.

Разумеется, и не только это рискованное, конечно, но и, возможно, плодотворное допущение свидетельствует в пользу того, что Чтения памяти В.В. Иофе и сборник “Право на имя” внесли заметный вклад в российскую гуманитарную мысль.

# IN MEMORIAM

---

ЖАК ЛЕ ГОФФ  
(1.01.1924–1.04.2014)

Первого апреля 2014 года в Париже на 91-м году жизни скончался Жак Ле Гофф – один из крупнейших французских историков XX в., с именем которого связана целая эпоха в истории исторической науки.

Жак Ле Гофф был представителем третьего поколения “школы Анналов”, осуществившей в XX в. настоящий коперниканский переворот в сфере гуманитарного знания. Именно Ле Гофф возглавил в начале 70-х годов олицетворявший “новую историческую науку” журнал “Анналы” и представлявшую это научное направление Высшую школу социальных исследований, которая во многом благодаря его усилиям превратилась в главный очаг французской интеллектуальной культуры. Он также стал автором весьма символических для своего поколения трудов: “Заниматься историей” (1974, совместно с Пьером Нора) и “Новая историческая наука” (1978, совместно с Жаком Ревелем). С самого начала Жак Ле Гофф ратовал за “тотальную историю” и исторический синтез, став основателем таких новых направлений в исторической науке, как “история ментальностей”, “историческая антропология”, “новая культурная история”, и др. Историческую реальность он рассматривал как единство материальных условий и мира воображения, а различные сферы социальной деятельности – как аспекты человеческого сознания, раскрывая человеческое содержание истории. Именно о его трудах можно было бы сказать словами Марка Блока: “Историк похож на сказочного людоеда: где пахнет человечиною, там, он знает, его ждет добыча”. Новые принципы исторического исследования Ле Гофф реализовал в своих многочисленных трудах: “Цивилизация средневекового Запада” (1964), “За иное Средневековье” (1977), “Рождение чистилища” (1981), “Средневековый мир воображаемого” (1985) и др., многие из которых ныне переведены на русский язык и, конечно, существенно изменили наш историографический ландшафт. Жак Ле Гофф не только написал оригинальные в концептуальном плане труды, но и создал новую форму историописания, когда книга по истории,

не утрачивая своего научно-аналитического характера, читается как полицейский роман.

Творческая эволюция была поразительно динамичной: как ученый он рос на протяжении всей своей жизни, и только смерть остановила это непрерывное движение. В середине 90-х годов XX в. он отчасти отошел от провозглашенных им самим принципов “тотальной истории” и если в молодости критиковал биографию и политическую историю, то в зрелые годы написал свой знаменитый труд “Людовик Святой” (1996) – настоящую “тотальную биографию”, которая позволяла в одинаковой мере понять как XIII век, так и самого короля. Кажется, время не влияло на творческую энергию Ле Гоффа – уже на склоне лет он создал свои труды “История и деньги” (2011), “Средневековье в изображениях” (2013) и др.

В своих многочисленных сочинениях (а он написал почти 30 книг и сотни статей) Жак Ле Гофф развеял “черную легенду” о Средних веках, показав, что именно в этот период были созданы основы современной цивилизации. Он отстаивал тезис о “долгом Средневековье”, которое не завершается Ренессансом и даже Французской революцией XVIII в., но продолжается в социально-экономических структурах и ментальности вплоть до XX в.

Жак Ле Гофф был одним из тех французских историков, кто глубоко интересовался научной и общественной жизнью Восточной Европы. В 1948 г. изучение истории средневековых университетов привело его в Прагу, где он оказался свидетелем февральских событий. Позже, в 60-е годы он познакомился с польскими историками Витольдом Кулой и Брониславом Геремеком, с которыми на протяжении всей жизни его связывали тесные научные и дружеские контакты. Именно Жак Ле Гофф “открыл” Западу и труды российского историка Арона Гуревича, своего рода представителя “школы Анналов” в Москве.

Жак Ле Гофф полагал, что изучение истории Западной Европы очень важно для понимания истории другой половины христианского мира – Восточной Европы – и стремился создать целостный взгляд на историю Европы. Не случайно он стал основателем серии “Строим Европу” (*Faire l'Europe*), для участия в которой привлёк крупнейших представителей национальных историографий (Умберто Эко, Франко Кардини, Питера Берка, Мишеля Молла, Арона Гуревича и др.). Как в своих трудах, так и в жизни Ле Гофф отстаивал идею “единой Европы”.

Жак Ле Гофф был прекрасным популяризатором исторического знания. На протяжении долгих лет он выступал в радио-

передачах на канале “Культура Франции”, в увлекательной и доступной форме рассказывая о сложных проблемах исторической науки. Как никто другой, он понимал, что популяризация истории – очень тонкая и деликатная сфера, требующая от историка большой ответственности.

В 1989 г., в разгар перестройки Жак Ле Гофф приехал в Москву на colloquium, посвященный 60-летию “Школы Анналов”. Эта конференция, ставшая самым заметным научным событием конца 80-х годов прошлого века, знаменовала возвращение российских историков в мировую науку. Жак Ле Гофф прекрасно понимал, в каких сложных условиях приходилось работать советским гуманитариям и с большим уважением относился к отечественной историографической традиции. Близко знакомый с творчеством одного из основателей “Одиссея” – Арона Гуревича, – Ле Гофф горячо приветствовал создание этого издания. В существовании нашего альманаха он видел залог успешного развития исторической науки и гражданского общества в России и именно поэтому с момента появления альманаха вошел в состав редакционного совета “Одиссея”.

# SUMMARIES

---

## MULIERES IN ECCLESIIIS TACEANT? WOMAN IN A RELIGIOUS COMMUNITY, EAST AND WEST

*Yulia E. Arnautova*

### **Introduction**

Though discriminated and having limited self-actualization chances in church institutions, women were not excluded from social and ecclesiastical life, but due to their gender, they always acted as members of certain communities when participating in religiously motivated social activities. As Max Weber pointed out, if an individual cannot reach a goal on their own, he or she reaches it as a member of a community. When joining one, an individual changes their “general legal quality”, their “social position” and their “habitus”.

In our conference, we deliberately left individual piety aside and focused on its collective forms such as Catholic and Orthodox Christian spiritual communities ranging from nunneries and canonesses’ convents to religious minority communities and charitable associations that communicated with the outer world even if they segregated themselves from it.

Community as a form of institutional organization plays a key role in Christianity. As Olga Togoeva shows in her paper, it offered a model for the Church to construe even witches and heretics, who were considered to be enemies of Christian faith, as forming spiritual communities of sorts in their upside-down world of ‘devil’s anti-Church’.

It was not until the 1970s that women’s religious corporations attracted historians’ special interest, first within the framework of gender studies, then in historical anthropology (as part of research on female piety), and only recently in social history. Such long-standing neglect of ‘female experience’ had its roots in history. The first nunneries were established as extensions of men’s monasteries as departments for ‘female monks’. As late as in the sixth century bishop Cesarius of Arles composed a rule for nunneries that differed substantially from rules for men’s monasteries (cf. M. Nenarokova’s translation in this

volume). Women in monastic and parochial environments were always subordinate and subject to men's control. Therefore, those women who had the courage to preach the fundamentals of faith, to teach them 'the right way to live' and to participate in religious disputations were viewed by their contemporaries as either saints or heretics. However, as Anna Seregina shows in her case-study on the seventeenth-century Protestant England, in Catholic communities that were persecuted by the state women filling men's positions became a widespread and efficient strategy for a confessional minority to preserve its identity. Elena Smilyanskaya made a strong case for this point in her ethnological study of modern priestless Old Believer communities in Russia. While this denomination was traditionally considered extremely patriarchal, the shortage of men in its communities has led since several decades already to women dominating all spheres of parochial life including liturgy and spiritual guidance. Thus the theological principle prescribing women to 'keep silent in religious communities' loses its imperative force in extremal situations.

In papers contributed by the German participants of our project, Sigrid Hirbodian-Schmitt and Sabine Klapp, the gender approach is represented as well as the approach of social history. Klapp analyzes and compares the statutes, the everyday life, the social composition and the inner hierarchy of late medieval Strasbourg convents in which mendicant nuns, canonesses, and beguines lived. Their relations with and perception by the city's population are also considered. From the point of view of social history, individuals' behavior and the motives behind their decisions depend to a great extent on their interpersonal relations across the boundaries between the different social groups they are ascribed to according to their family affiliation, estate and pecuniary status and political positions. Thus, by way of interpersonal communication, a dense network of social ties and relationships is formed which has a strong impact on processes in society. Sigrid Hirbodian-Schmitt was the first to apply this approach to the study of strategies and options available to women in convents. On the face of it, there was no possibility for them to maintain or initiate contacts with the world outside the cloister walls since they were prescribed to detach themselves from all things worldly and live a secluded life. In practice, however, a convent was a fully integrated part of society, as Sigrid Hirbodian's study of two Strasbourg Clarissines' communities has shown. The relationships between the nuns, their micro-group building, their ability to take influence on what happened in the 'outer world' depended on their families' places in the city hierarchy, political heft and relationships with other nuns' families or influential

individuals and groups. These alignments of forces played a key role when important decisions were made, e.g. on reforming the nunneries, or when conflicts were to be settled between the convents or between a nunnery and the order's leadership.

*Anna Yu. Seregina*

**A Defender of Faith and a Street Preacher:  
Luisa de Carvajal in the Early  
17th Century London**

The article analyses the work of a Spanish Catholic, Luisa de Carvajal y Mendoza, within the English Catholic community of the early 17th century. It is shown that her actions went far beyond the accepted female roles in the sphere of religion and included the conversions of Protestants into Catholicism, public preaching and even religious disputations. Yet Luisa de Carvajal was assisted by clerics – namely, by a group of English Jesuits – in her desire to go to England as a potential martyr (or, rather, as a female missionary). A Spanish aristocrat herself, she acted as an intermediary between Spain and the English Catholics and could command resources not always accessible for members of the Society of Jesus. At the same time, her status of a Spanish noblewoman protected her from persecution. The author concludes that other aspects of Luisa's work, e.g. help to Catholic missionaries, conversions and disputations, when placed within the context of the actions of English Catholic women, do not look so unique as it had been previously thought.

*Elena B. Smilyanskaya*

**Women's Spiritual Leadership  
in an Old Believer Community at the End  
of the 20th Century: Field Notes**

Based on extensive field work, this article explores the profound changes wrought by the feminization of priestless Old Believer communities. While literate men were traditionally in charge of religious education, their growing absence in Old Believer communities gave rise to "spiritual mothers" who embraced new interpretations of texts and theological values including the justification of the faith, intercession of saints, and the symbolism of sacred spaces. Spiritual mothers'

interpretation of biblical and hagiographical texts grew increasingly divorced from written texts and Old Believer tradition, offering new interpretations of long-held liturgical and doctrinal norms. This decline of book-centered religiosity among some priestless Old Believers thus resulted in a fusing of ancient and novel interpretations that spiritual mothers used to guide their communities.

*Olga I. Togoeva*

**“Those Who Forsook  
the Creator and Turned to Satan”:  
Witches’ Sects of the Late Middle Ages**

The article analyzes the mediaeval concept of witchcraft as a collective phenomenon with witches seen as members of a certain sect rallying at sabbaths. The author gives special attention to how the idea of women’s special role in the creation of such sects developed and how sorcery came to be seen as an exclusively women’s business. These ideas can be found in the most earliest church documents (e.g. Canon Episcopi, Burchardus Wortatiensis’ *Decretorum libri viginti*, *Decretum magistri Gratiani*) as well as in the 15th and 16th century demonologists’ treatises (Johannes Nider’s *Formicarius*, Hans Fründ’s *Rapport sur la chasse aux sorciers et aux sorcières*, anonymous *Errores gazariorum*, Martin Le Franc’s *Champion des Dames*, Jean Bodin’s *De la démonomanie des sorciers*).

*Oleg S. Voskoboinikov*

**Once again on the King’s Two Bodies.  
Towards the Poetics of Ottonian Book Illumination**

The article deals with a famous representation of Otto III in apotheosis together with the monk Liuthar, responsible for the carrying out of the beautiful Gospels-book donated to the Aachen Chapel about 996. It opens with a methodological discussion of modern approaches to medieval art, and especially the applicability of the post-medieval notion of ‘space’ which the author proposes to substitute for ‘places’ and ‘plans’. Operating with these notions, Voskoboinikov gives a minute description of the miniature on two opposite pages as an inseparable, meaningful unity, where places, plans, figures, gestures are full of meanings. This analysis allows to review some stereotyped

interpretations of the main scene, especially the ‘exemplary’ one by Ernst Kantorowicz, who claimed it to be at the origin of the much later theory of the king’s two bodies.

*Maria R. Nenarokova*

**The Holy King Oswald of Northumbria:  
the Transformation of a Christian Ruler’s Image  
in the Medieval Latin Literature**

The article traces changes in the perception of St. Oswald in the medieval Latin prose and verse literature. The story of Oswald of Northumbria, a king and a martyr, as told by Bede in the Ecclesiastical History of the English People served as a source for eleventh-century vita and sermons as well as for the twelfth century vita. In the Latin prose, the image of Oswald underwent a series of changes, gradually losing its personal features, from a warrior king to a priest king to a saint depicted according to a set pattern. The Latin liturgical poetry, by contrast, preserved the initial image of Oswald.

*Natalia A. Ganina*

**Mechthild of Madgeburg’s Space and Time**

The paper deals with the notions of space and time in *The Flowing Light of the Godhead* by Mechthild of Madgeburg. Speaking of space, it analyzes the German mystic’s overall spatial frame of reference as well as her concepts of paradise in heaven and on Earth, hell, purgatory, ‘locus mysticus’, the internal and the external, the terrestrial space, the spatial characteristics and reference points in narrative (e.g. the sea, foreign lands, etc.). The section on time focuses on time structuring in Mechthild’s treatise. It deals with time as order, visions happening on ecclesiastical holidays, the terrestrial time (time of the day and time of the year, etc.), the pace and extension of time, time points in Mechthild’s life, time in the Other world, the sequence of events in the History of Salvation, and the eternity. While, on the face of it, time seems to occupy a more modest place than space in Mechthild’s treatise, it turns out that she developed an elaborate system of time indications and reference points in the text to serve her own needs.

*Olga E. Kosheleva*

**Jesus as a Teacher in 16th and 17th  
Century Russian School Texts**

The article draws on Russian texts from the 16th and 17th centuries that were produced for educational purposes. In many educational texts Jesus Christ is depicted as directly addressing children with His own instructions. Christ appears in these texts in place of an ordinary teacher. A human teacher is presented as powerless before his students without the help of Jesus: he is merely a conveyer of the “Grace of knowledge”, which comes directly from God. It is Jesus Christ who is the main figure in educational process in the Middle Ages.

*Marina A. Kuryшева*

**Historian of Byzantium Mstislav Shangin:  
the Unremembered Master**

The paper deals with the situation in Byzantine studies in Russia between 1920s and 1940s. It clarifies facts of life of Mstislav Antoninovich (Antonovich) Shangin (1896–1942), who was a disciple of the prominent world-famous scholar Fyodor Uspenskiy. Shangin was a versatile scholar, a historian of Byzantium and a gifted paleographer. The author discovered documents in the Archives of the Russian Academy of Sciences in Moscow and in the Archives of the Khersones National Park in Sevastopol which add substantially to our knowledge of Shangin’s scholarly and organizational activities during a period in Soviet history that was so hard for science.

## СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

---

АРНАУТОВА Юлия Евгеньевна – доктор исторических наук, главный научный сотрудник, руководитель Отдела исторической антропологии и истории повседневности ИВИ РАН

КЛАПП Сабине – Ph.D., научный сотрудник философского факультета Тюбингенского университета

ХИРБОДИАН Зигрид (ШМИТТ) – профессор, директор Института исторического краеведения и вспомогательных исторических дисциплин (Institut für Geschichtliche Landeskunde und Historische Hilfswissenschaften) Тюбингенского университета

СЕРЕГИНА Анна Юрьевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра гендерной истории ИВИ РАН

СМИЛЯНСКАЯ Елена Борисовна – доктор исторических наук, профессор факультета истории НИУ-ВШЭ

ТОГОЕВА Ольга Игоревна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Центра частной жизни и истории повседневности ИВИ РАН

ЭКСЛЕ Отто Герхард – директор Института истории им. Макса Планка в 1987–2004 гг.

ВОСКОБОЙНИКОВ Олег Сергеевич – кандидат исторических наук, Ph.D., ординарный профессор НИУ-ВШЭ

НЕНАРОКОВА Мария Равильевна – доктор филологических наук, старший научный сотрудник ИМЛИ РАН

ГАНИНА Наталия Александровна – доктор филологических наук, профессор кафедры германской и кельтской филологии МГУ им. М.В. Ломоносова

КОШЕЛЕВА Ольга Евгеньевна – доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Отдела исторической антропологии и истории повседневности ИВИ РАН

БУДИН Пер-Арне – профессор Стокгольмского университета, член шведской Королевской академии словесности, истории и древностей, почетный доктор теологии Упсальского университета

КУРЫШЕВА Марина Александровна – кандидат исторических наук, старший научный сотрудник ИВИ РАН

ТЕРЕХОВА Наталья Геннадиевна – старший преподаватель кафедры иностранных языков Факультета мировой экономики и мировой политики НИУ-ВШЭ

ДАНИЭЛЬ Александр Юльевич – научный сотрудник НИЦ “Мемориал” (СПб.)

АЛЕКСЕЕВ Андрей Николаевич – социолог, кандидат философских наук

# СОДЕРЖАНИЕ

## MULIERES IN ECCLESIIIS TACEANT? ЖЕНЩИНА В РЕЛИГИОЗНОЙ ОБЩИНЕ

*Ю.Е. Арнаутова*

ВВЕДЕНИЕ ..... 5

*С. Кланп*

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

*З. Хирбодиан (Шмитт)*

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

*А.Ю. Серегина*

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

*Е.Б. Смилянская*

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

*О.И. Тогоева*

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

ПРАВИЛО СВЯТОГО ЦЕЗАРИЯ [Арльского] ..... 133

## ТЕОРИЯ ИСТОРИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ

*О.Г. Экле*

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

## ИЗОБРАЖЕНИЯ И ПОЛИТИЧЕСКАЯ ИСТОРИЯ

*О.С. Воскобойников*

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

## РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ И РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

*М.Р. Ненарокова*

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

*Н.А. Ганина*

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

*О.Е. Кошелева*

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

*П.-А. Будин*

ВЕДОВСТВО В ШВЕДСКОЙ ДЕРЕВНЕ. БАХТИНСКАЯ ПЕРСПЕКТИВА ..... 346

### ИСТОРИК И ВРЕМЯ

*М.А. Курышева*

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

### РЕЦЕНЗИИ И ОБЗОРЫ

*Н.А. Ганина*

ДУХОВНЫЙ СТРАСБУРГ

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

*Н.Г. Терехова*

ИТАЛЬЯНСКАЯ МИКРОИСТОРИЯ: ДВАДЦАТЬ ПЯТЬ ЛЕТ СПУСТЯ

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

*А.Н. Алексеев, А.Ю. Даниэль*

ПРАВО НА ИМЯ

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

**IN MEMORIAM**

ЖАК ЛЕ ГОФФ (1.01.1924–1.04.2014) ..... 422

**SUMMARIES**..... 425

**СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ**..... 431

# CONTENTS

## MULIERES IN ECCLESIIIS TACEANT? WOMAN IN A RELIGIOUS COMMUNITY

*Yulia E. Arnautova*

INTRODUCTION ..... 5

*Sabine Klapp*

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

*Sigrid Hirbodian*

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

*Anna Yu. Seregina*

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

*Elena B. Smilyanskaya*

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

*Olga I. Togoeva*

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

CESARIUS OF ARLES *REGULA AD VIRGINES* ..... 133

## THEORY OF HISTORICAL KNOWLEDGE

*Otto Gerhard Oexle*

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

## IMAGES AND POLITICAL HISTORY

*Oleg S. Voskoboinikov*

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

## RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES AND EARLY MODERN TIME

*Maria R. Nenarokova*

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

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

### HISTORIAN AND TIME

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

### REVIEWS

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

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

**2013** : Женщина в религиозной общине : Запад/Восток / [гл. ред. А.О. Чубарьян ; сост. Ю.Е. Арнаутова]. – 2014. – 437 с. – ISBN 978-5-02-038054-7.

Главная тема очередного выпуска – “Женщина в религиозной общине: Запад/Восток”. Это исторический анализ в сравнительной перспективе разных типов женских религиозных объединений. Названной теме посвящены статьи российских и немецких историков. Религиозная культура Средневековья представлена статьей о пространстве и времени в мистическом трактате Мехтильды Магдебургской; в разделе “Изображения и политическая история” поднимаются проблемы поэтики оттоновской книжной миниатюры. Традиционные разделы посвящены проблемам теории исторического познания (“История как наука, история как роман”) и российской истории (“Иисус как учитель в русских учебных текстах XVI–XVII вв.”). В альманахе публикуется статья о забытом отечественном византистике М.А. Шангине, написанная по материалам российских архивов.

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

По сети Академкнига

Научное издание

**ОДИССЕЙ**

**Человек в истории**

**2013**

Женщина в религиозной общине:  
Запад/Восток

*Утверждено к печати*

*Ученым советом*

*Института всеобщей истории*

*Российской академии наук*

Редактор *В.Н. Токмаков*

Художник *В.Ю. Яковлев*

Художественный редактор *Ю.И. Духовская*

Технический редактор *Т.А. Резникова*

Корректоры *А.Б. Васильев, Е.Л. Сысоева*

Подписано к печати 14.05.2014  
Формат 60 × 90 <sup>1</sup>/<sub>16</sub>, Гарнитура Таймс  
Печать офсетная  
Усл.печ.л. 27,5. Усл. кр.-отг. 28,0. Уч.-изд.л. 31,0  
Тираж 230 экз. Тип. зак.

Издательство “Наука”  
117997, Москва, Профсоюзная ул., 90

E-mail: [secret@naukaran.ru](mailto:secret@naukaran.ru)  
[www.naukaran.ru](http://www.naukaran.ru)

Первая Академическая типография “Наука”  
199034, Санкт-Петербург, 9-я линия, 12/28

## **АДРЕСА МАГАЗИНОВ “АКАДЕМКНИГА”**

### **Магазины с отделом “Книга-почтой”**

119192 Москва, Мичуринский просп., 12 корп. 1; (код 495) 932-78-01  
Сайт: <http://LitRAS.ru/> e-mail: [okb@LitRAS.ru](mailto:okb@LitRAS.ru)  
199034 Санкт-Петербург, Менделеевская линия, д. 1; (код 812) 328-38-12  
e-mail: [naukaspb1@yandex.ru](mailto:naukaspb1@yandex.ru)

### **Магазины “Академкнига” с указанием букинистических отделов**

660049 Красноярск, ул. Сурикова, 45;  
(код 3912) 27-03-90 [akademkniga@bk.ru](mailto:akademkniga@bk.ru)  
117312 Москва, ул. Вавилова, 55/7;  
(код 499) 124-55-00 (Бук. отдел)  
119192 Москва, Мичуринский проспект, 12;  
(код 495) 932-74-79 (Бук. отдел)  
101000 Москва, Б. Спасоглинищевский пер., 8 строение 4;  
(код 495) 624-72-19  
142290 Пущино Московской обл., МКР “В”, 1  
(код 49677) 3-38-80  
191104 Санкт-Петербург, Литейный просп., 57;  
(код 812) 272-36-65 [academkniga.spb@bk.ru](mailto:academkniga.spb@bk.ru) (Бук. отдел)

### **Коммерческий отдел, г. Москва**

**Телефон для оптовых покупателей: (код 499) 143-84-24**

**Сайт:** <http://LitRAS.ru/>

**e-mail:** [info@LitRAS.ru](mailto:info@LitRAS.ru)

**Отдел логистики, телефон (код 495) 932-74-71**

**Факс (код 499) 143-84-24**

---

*По вопросам приобретения книг  
государственные организации  
просим обращаться также  
в Издательство по адресу:  
117997 Москва, ул. Профсоюзная, 90  
тел. факс (495) 334-98-59  
E-mail: [initsiat@naukaran.ru](mailto:initsiat@naukaran.ru)  
[www.naukaran.ru](http://www.naukaran.ru)*

---