

БОЖЕСТВЕННОЕ ЧУДО В ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ И ПОВСЕДНЕВНОЙ ПРАКТИКЕ*

Ю.Е. Арнаутова

«ИСТИННЫЕ» И «ЛОЖНЫЕ» ЧУДЕСА ГЛАЗАМИ
ЦЕРКОВНЫХ АВТОРОВ:
ГРАНИЦЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВЕРЫ В ЧУДО

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-5-34

Аннотация: Начиная с эпохи Реформации культ святых и их реликвий подвергался интенсивной критике как обман корыстных священников. Но действительно ли все, что с современной точки зрения следует считать обманом, т.е. сознательным отступлением от истины, являлось таковым в глазах средневекового человека? В статье обсуждается вопрос о том, где пролегает граница между истиной и фальсификацией (*falsitas*) в сфере средневекового благочестия. На примере анализа житий святых, почитания реликвий и священных предметов, сообщений о чудесах автор показывает, что в религиозной жизни в Средние века «истина» обосновывалась не опытом, а трансцендентно, поэтому возникшие в эпоху Современности понятия «фальсификация», «легковерие» – чреваты анахронизмом, что граница между «истиной» и «обманом» пролегла не там, где теперь, что сама истина была относительной и представления о ней ученых клириков и рядовых верующих могли различаться. Например, вся сфера агиографии лежит вне проблемного поля «истинный» / «ложный», поскольку вымышленные сообщения о подвигах и чудесах святых, которые мы сегодня рассматриваем как литературную фикцию, были составной частью религиозной веры, формой благочестия и сомнению не подвергались. С другой стороны, любые чудеса самозванных святых или еретиков официальная Церковь считала «обманом» и предупреждала от почитания «ложных святых». Единого и однозначного понятия «обман» в средневековом благочестии не существовало, поэтому в исследованиях следует отграничивать обман с целью практической выгоды (например, фальсификация реликвий) от преднамеренного обмана (заблуждения, вымысла) или обмана с благочестивой целью (*pia fraus*), а также исключать из «проблематики обмана» все то, что для человека Средневековья было непреложной истиной.

Ключевые слова: средневековое благочестие (*pietas*), агиография, обман (*falsitas*), критерии истины, фальсификация, литературная фикция, святые и

* В основе публикуемых материалов – доклады, прозвучавшие на конференции, проведенной редколлекцией альманаха «Одиссей» и Отделом исторической антропологии и истории повседневности ИВИ РАН в мае 2018 г.

«лжесвятые», «истинные» чудеса и «ложные», реликвии святых.

Keywords: medieval pietas, hagiography, deception (*falsitas*), criteria of truth, falsification, literary fiction, saints and “false saints”, “true” and “false” miracles, relics of saints.

I

С позиций человека современного чудо – это свершение невозможного, т.е. нарушение законов природы, однако для христианской теологии этого противоречия между естественным и сверхъестественным до схоластического рационализма theologов рубежа XII / XIII в., разделившего «природное» и «божественное», не существовало. Вслед за Августином (*De Trinitate libri XV. Lib.3. Cap. 7-8*) церковные авторы в разных контекстах напоминали о том, что и чудо, и природа – все в равной мере творение Господа, поэтому космос потенциально чудотворен, просто погруженный в повседневную рутину человек «от ограниченности своего знания» не всегда может распознать, что чудо урожая или смены времен года – такое же Божественное чудо, как и умножение пяти хлебов Христом. А потому, чтобы «побудить безучастных к вере», Господь может нарушать привычный ход сотворенного им же миропорядка и давать людям необычные знаки своего присутствия в виде чудес, т.е. когда события развиваются не по привычному и поэтому кажущемуся «естественным» пути, а по пути неожиданному. В литературе знаковый характер чуда в наиболее чистом виде представлен, пожалуй, в ранних «мученичествах» – *passiones*. Когда, например, св. Христофор остается невредимым в раскаленном медном ящике или когда погас огонь в печи, где намеревались сжечь св. Евфимию, которую потом бросили на растерзание диким зверям, а львы и медведи улеглись у ее ног. В житии св. Гангульфа Божественное чудо переносит источник из Шампани в Бургундию. В таких сюжетах чудеса вершит не святой, это Бог вершит их для него, через чудо возвещая о богоизбранности этого человека. Словом, Божественное чудо всегда имеет характер откровения. Но то, что вполне убедительно звучит в литературном дискурсе, для массового сознания оказывается слишком абстрактным. В повседневной жизни теологический смысл чуда (*miraculum*) как Божественного откровения затмевается тем, что можно назвать «чудесным» (*mirabilitas*), т.е. необычным и достойным удивления. Чудесными были рассказы об исцелениях неизлечимых и оживлении умерших,

но точно также – о небесных знамениях, самовозжигающихся светильниках или оживших статуях. Это противоречие Божественного чуда *miraculum* как откровения и чудесного (*mirabilia*) как удивительного официальная Церковь очень рано осознала именно как проблему для себя и пыталась процесс «обмирщения» идеи чуда канализировать, о чем еще пойдет речь далее. Но, с другой стороны, открыв для себя универсальный характер чуда как аргумента в первые же столетия своего существования, и сама она не только позволила себя увлечь (особенно на уровне низовых структур) «жаждой чуда» «средневековых простецов», но и, приходится признать, воспользовалась ею. Следствием стали вопросы о «типично средневековом» легковерии и разных формах обмана со стороны Церкви, которые занимали общественную мысль и науку со времен эпохи Просвещения. Предложу свое видение этой проблематики.

II

Действительно, ни одна историческая эпоха не становилась объектом подозрений и открытых обвинений в обмане столь часто, как Средневековье. Более того, из всех возможных сфер повседневной жизни именно сфера жизни религиозной, благочестие (*pietas*), дает, пожалуй, наибольшее количество примеров разного рода обманных практик: от изготовления поддельных «писем с небес», которые приносят голуби и горлицы, индульгенций, фальшивых грамот о монастырских владениях и привилегиях до мнимых чудес, курьезных реликвий, житий несуществующих святых и ложных подвигов святых известных¹. По данной теме существует богатейший материал, который нуждается в систематизации, поэтому уместным будет для начала обозначить поле проблем и обсудить исследовательский инструментарий – прежде всего понятия, которыми мы можем оперировать. В центре моих размышлений будут стоять две группы вопросов. Во-первых, действительно ли все, что с современной точки зрения следует считать обманом, т.е. сознательным отступлением от истины, являлось таковым в глазах средневекового человека? Иными словами, каковы были критерии истины в контексте средневекового благочестия? Во-вторых, что

¹ Наиболее всестороннее до сих пор освещение проблемы фальсификаций в Средние века содержится в публикации материалов одноименного конгресса: *Fälschungen im Mittelalter*. 1988. Обману в сфере благочестия посвящена отдельная статья Ф. Грауса: *Graus*. 1988: 261–282.

считали обманом сами современники и почему? Насколько вообще проблема обмана в религиозной жизни была подвержена рефлексии до того момента, как Реформация сделала «обман корыстных священников и монахов» едва ли не центральным пунктом критики католической Церкви?

Эти вопросы можно было бы счесть банальными, если бы не одно обстоятельство: мы сами находимся внутри современной историографической традиции критики средневекового обмана. Она набирает силу накануне Реформации и отчасти даже становится знаменем реформаторов. Лавинообразное обличение внешней (ритуальной) стороны католицизма, объявление культа святых чуть ли не идолопоклонством, денонсация действительно имевших место в позднее Средневековье разнообразных злоупотреблений, особенно в сфере культа реликвий святых, – все это реакция на присвоение структурами официальной Церкви всех без исключения форм душеспасительной практики. Позже, во времена Просвещения с его культом разума, *ratio*, настойчивое разоблачение церковного «обмана» сменяется гораздо более снисходительной критикой «легковерия» и «жажды чуда» средневековых «простецов». В рамках той же парадигмы мыслит и позитивистская историография XIX – начала XX вв. Доведя до совершенства «внутреннюю и внешнюю критику источников» и сосредоточившись на выявлении «объективных фактов», она обесценивает огромное количество исторического материала как недостоверного (жития) или фальсифицированного (грамоты). Однако сегодня, руководствуясь нашим представлением о том, что есть истина, а что – ложь, мы рискуем впасть в анахронизм, пользуясь понятиями, содержание которых свойственно эпохе Современности (*Moderne*), которая отделила себя от Средневековья именно как «новое время». Поэтому для начала стоит задаться вопросом о том, насколько вообще применимы понятия «обман», «легковерие», «фальшивка» в контексте средневекового благочестия. Однако и тут нельзя обойтись без одного важного пояснения – о понятии «благочестие», *pietas*, в Средние века.

Это слово и образования от него у современников были весьма употребимыми, а значение – широким. Если соотнести благочестие, т.е. религиозно мотивированное поведение и стоящие за ним представления, с понятием «вера» (тоже, кстати, почти безбрежным), то окажется, что многие представления из этой сферы мы сегодня вряд ли сочтем принадлежащими христианской религии. У

историков они получили двусмысленное название «церковная магия»². Но если все же говорить именно о сознательном отступлении от истины, наиболее ярким примером следует считать так называемый благочестивый обман, *pia fraus*, т.е. ложь из душеспасительных побуждений, во славу Господа и его святых. Это тема для исследования едва ли не наиболее заманчивая, прежде всего, в силу своей парадоксальности. С одной стороны, *Бог верен, а всякий человек лжив*, как говорит апостол Павел (Рим. 3:4), и грех обмана свойственен человеческой натуре, от него как раз и предупреждает заповедь «Не лжесвидетельствуй». Но, с другой стороны, ложь, как выясняется, не является безусловным злом. Приведу ряд примеров, в соответствии с которыми можно обозначить своего рода типологию *pia fraus*.

Наиболее распространенный в житиях пример сознательной лжи святых – отрицание своей чудодейственной силы. Когда к св. Бониту пришла женщина и попросила возложить на нее руки для избавления от болезни, он ответил ей, что от его прикосновения «не больше проку, чем от удара ослиного копыта»³. Так же и св. Геральд пускался на разные хитрости, чтобы утаить от жаждущих исцеления воду, в которой он умывался: как и любая вода от умывания святых – *aqua lavatoria*, она слыла чудотворной (*aqua miraculosa*)⁴. Это самые простые примеры *pia fraus* в житийной литературе, имеющие функцию амплификации топоса о скромности (*modestia*) святых. Пример, скорее, индивидуальной «тактики обмана» дает нам *Passio s. Venceslavi* (X в.). Автор жития, епископ Гумпольд, рассказывает о необычной привычке святого князя: в пору сбора урожая он в сопровождении одного лишь слуги ночью пробирался в поля и сам срезал серпом пучки колосьев, сам же нес снопы в поместье и тайно молотил их. Из полученного зерна Венцеслав молотил муку, приносил из колодца воду, замешивал тесто и собственноручно пек облачки для святой мессы. Подобным же образом он сам готовил и вино для причастия: по ночам поднимался на виноградники, крал виноград и делал из него вино, которое затем хранилось в погребах его замка. И облачки, и вино Венцеслав

² Многочисленные примеры см.: Арнаутова. 2004: 304–320.

³ Vita Boniti episcopi Arverni. Cap. 12.

⁴ Sancti Odonis abbatis cluniacensis II de vita sancti Geraldi auriliacensis comitis. Lib.II. Cap. 20, 21, 23–25, 28, 29, 31–33.

периодически распределял среди клириков местных церквей⁵. Гумпольд говорит о таком поведении святого князя как о *furtum laudabile* – «похвальном воровстве» или «обмане (хитрости)». С точки зрения жанровых особенностей житийной литературы этот обман, несомненно благочестивый, можно рассматривать как довольно необычную амплификацию топоса о праведности (*pietas, bonitas*) святых: князь, не гнушаясь тяжелого физического труда, собственноручно вносит лепту в таинство Святого Причастия.

В приведенных сюжетах речь идет об обмане в прямом смысле, пусть и облеченном в одежды благочестия, а потому упоминаемом авторами без всяких негативных коннотаций: святые пускаются на обман из скромности или из высокого религиозного порыва. Но как относиться к тому обстоятельству, что большинство житийных текстов, особенно созданных столетия спустя после смерти их героев, имеют крайне малое отношение к действительным обстоятельствам жизни святых как персон исторических, что агиографов, похоже, несколько не смущает? Или к прибывшим издалека реликвиям какого-нибудь «древнего святого», или чудесным образом (и в очень подходящий момент) открывшимся останкам святого местного? Современному человеку пафос реформаторов, обличавших «поповский обман», понять не трудно. Иное дело – человек средневековый. Для него нет культа без чудес, а значит, и без реликвий: святые, не оставившие чудотворных реликвий (например, св. Иов и другие библейские персонажи), были непопулярны и крайне редко становились патронами церквей и алтарей. Всякий алтарь нуждался в реликвиях, и по мере интенсификации религиозной жизни их пытались заполучить любой ценой, а потому проблема аутентичности реликвий до конца высокого Средневековья оставалась, я бы сказала, несколько на периферии, хотя это отнюдь не значит, что она никак не подвергалась рефлексии, о чем я расскажу ниже.

Характерна и обратная ситуация: если есть реликвии, обязательно должно быть житие – новое ли (первое), или очередная (приспособленная к потребностям времени) редакция уже существующего, но обязательно с массой неизвестных прежде подробностей о знаменитых предках святого, о каких-то, иногда причудливых, связях с данной местностью, о его подвигах и чудесах. Эта тенденция хорошо ощутима уже в IX столетии, когда пишутся и

⁵ Цит. по: *Berschlin*. 1999: 88–89.

переписываются многие так называемые меровингские жития (т.е. святых, живших в VII–VIII вв.), а в X в. агиография становится преобладающим жанром среднелатинской словесности. В каждое столетие Средневековья появлялись и фиктивные святые (св. Георгий, св. Христофор, св. Екатерина), в легендах о которых сливались образы сразу нескольких персонажей, но популярность их культов зиждилась отнюдь не на легенде, а на чудесах, творимых реликвиями. О том, что реликвии без житий долго существовать не могут, косвенное свидетельство дает рассказ хрониста Рауля Глабера (начало XI в.) о разоблачении некоего мошенника, который фабриковал для продажи реликвии прямо в комплекте с житиями выдуманых святых: *gesta et nomina atque passionum certamina ut cetera fallaciter confingebat (Historiarum libri quinque. Lib. IV. Cap. 3)*⁶.

Творческой силой воображения (*ars invenientia*) и опираясь на многочисленные образцы предшествующей агиографии, агиограф способен был превратить одну краткую запись в мартирологе о поминовении в такой-то день такого-то святого в подробное апологетическое жизнеописание. Например, о св. Лебвине автор его жития Хуквальд Сент-Амандский (начало X в.) из мартиролога мог почерпнуть только то, что тот жил полтора столетия назад, проповедовал христианство у язычников-саксов и был ими убит. Правда, в тексте Хуквальда (*Hucbaldi vita s. Lebvini*) предпочтение отдается не столько описанию вымышленных событий, сколько подробному пересказу якобы произнесенных Лебвином проповедей о содержании и преимуществах христианской веры. Поводом к созданию в X–XII вв. цикла легенд о св. Урсуле и ее «11 тысячах дев» (несколько столетий этот культ существовал без жития) стала ошибочно прочитанная надпись V в. на старом камне в церкви св. Урсулы в Кельне «*Ursula et XI. M.V.*», когда *XI martyres virgines* превратились в *XI milia virgines*⁷. Подлинность надписи, как и историчность существования самой Урсулы, оспаривается историками. Написанное в 70-е гг. X в. *S. Ursulae Passio* – прекрасный пример житийного текста из тех, про которые Ипполит Делэ сказал некогда, что «они кроются ножницами из других житий»⁸. Все биогра-

⁶ *Raoul Glaber. 1886: 97.*

⁷ Сведения о культе св. Урсулы и ее реликвий, а также об агиографической традиции собраны: *Lewison. 1928* (текст *S. Ursulae Passio* (I): *Lewison. 1928: 142–157*).

⁸ *Delehaye. 1934: 28.*

фическое описание выстраивается из ряда типических мотивов: благородное происхождение (британская принцесса), благочестивое воспитание, выбор святой стать «невестой Христа», но исполнению обета угрожает сватовство, тогда Бог указывает деве выход из положения и направляет ее на путь к святости (паломничество к римским святыням, мотивируемое видением), который увенчивается мученической смертью. На обратном пути из Рима Урсулы и сопровождавшие ее «11 тысяч дев» попадают в плен к осадившим Кельн гуннам. Все кроме святой погибают от стрел. «Король» гуннов, очарованный красотой девушки, сначала пощадил ее, а когда та отказалась от брака с ним, приказал казнить. Неудивительно, далее, что в 1106 г. найденные на старом римском кладбище у городских ворот останки были «идентифицированы» как мощи Урсулы и ее дев, но по меньшей мере еще в течение двух столетий реликвии то одной, то другой девы чудесным образом обретались в окрестностях Кельна⁹. Так, место упокоения (*mausoleum*) одной из них нашел благодаря видению будущий архиепископ Магдебурга и основатель Ордена премонстрантов Норберт Ксантенский (ум. 1134). В середине XII в. появляется и отдельная агиографическая традиция о спутницах св. Урсулы: монахиня Елизавета из Шёнау составляет книгу своих «откровений» о «кельнских девах» – *Liber revelationum de sacro exercitu Virginum Coloniensium*¹⁰.

Норберт Ксантенский, будучи усердным собирателем реликвий древних святых, искал (и нашел) под Кельном мощи воинов так называемого фиванского легиона – 6600 мучеников времен гонений на христиан императора Диоклетиана. Эти римские легионеры отказались истреблять невинных христиан, за что были казнены прямо в их лагере в одном из ущелий Швейцарских Альп. В Рейнскую область их культ проникает не раньше VI в. По версии Григория Турского, 50 легионеров погибли все же не в Альпах, а в Кельне. В мартирологе Иеронима (*Martyrologium Hieronymianum*) упомянуты уже 318 мучеников (по числу спутников Авраама, принявших участие в битве за освобождение Лота (Быт. 14:14)). И, нако-

⁹ К слову сказать, это кладбище (т.н. *ager Ursulanus*) было самым крупным в Европе севернее Альп источником реликвий. В одной только церкви св. Урсулы в Кельне в Средние века хранились ок. 1800 черепов, еще ок. 1000 – в соседнем Альтенберге, главном центре почитания ее спутниц. См.: *Zehnder*. 1985: 89.

¹⁰ *Berschlin*. 1999: 86 ff.; *Berschlin*. 2001: 531; *Lewis*. 1928: 90 ff.

нец, в 70-е гг. XI в. в *Passio sanctorum Thebeorum* Сигиберта из Жамблу был назван по имени и их предводитель, мученик Гереон, останки которого (нетленные, в роскошных облачениях и при оружии) как раз и открыл в 1121 г. основатель Ордена премонстрантов, причем в очень подходящем месте – в подворье монастыря св. Гереона¹¹.

Подобных примеров можно привести множество. Поиск и обретение реликвий – неотъемлемая часть благочестивой жизни основателей церквей или монастырей, аббатов, епископов и светских властителей. Так же, как и сочинение житий святых-патронов, даже если о них никаких исторических сведений не сохранилось, умножение редакций этих житий, постоянно прирастающих новыми подробностями, а затем и составление отдельных сборников их чудес (*miracula*). Дать какое-либо логическое объяснение этому феномену, например некими практическими интересами, невозможно. И хотя я не очень люблю понятие «ментальность» в силу его принципиальной неопределимости, здесь, пожалуй, именно тот случай, когда уместно говорить о специфически средневековой религиозной ментальности.

III

«Благочестивые фальсификации» затрагивали практически все слои населения, как инициаторов оживления культа, так и его жаждущих чудес реципиентов, и были составной частью веры. Многие агиографы вполне однозначно высказываются о своих намерениях «во славу Господа и его святых» восстановить «прерванную традицию», добавить «отсутствующие сведения» (особенно частый мотив составления новых редакций), восполнить «утраченное» в силу разных причин, сообщить вновь открывшиеся «доказательства святости» – *virtutes et miracula*. Иногда встречающееся в литературе объяснение этого явления отсутствием у средневековых авторов «субъективного осознания вымысла»¹² не кажется мне убедительным. Если не брать случаи откровенного мошенничества, как в упомянутом Раулем Глабером примере, вся сфера агиографии лежит вне проблемного поля «истинный» / «ложный». Поэтому вопрос следует формулировать в более общем виде: где, примени-

¹¹ Berschin. 2001: 458.

¹² Обзор разных точек зрения о причинах «неисторичности» житий см.: Schreiner. 1966a.

тельно к сфере благочестия, пролегает граница между истиной (*veritas*) и фальсификацией (*falsitas*)?

Сегодня истина – это то, что можно объективно проверить. Но в какой проверке нуждается вера? Если реликвии, кому бы они ни принадлежали на самом деле (напомню о святой собаке Гинефоре¹³), творят чудеса (а это, судя по масштабам средневековых паломничеств, сомнений у верующих не вызывало), разве они не «истинные»? И что такое истина для агиографа? Приведу высказывания анонимного автора жития св. Гангульфа (рубеж IX / X вв.), который, «не найдя ничего записанным», сам творит историю святого патрона своего монастыря, о котором было известно лишь то, что он был подло убит, возможно, любовником собственной жены: «А о чудесах блаженнейшего Гангульфа, которые он совершил еще будучи в теле, мы ничего не смогли найти, но он поэтому несколько не должен считаться ниже прочих святых, и мы не сомневаемся, что он был равен им верой и святостью, и мы не сомневаемся также, что он совершил многие чудеса, пока жил. Но либо по ленивому небрежению писавших они не были вверены письменам, какое обстоятельство нанесло не меньший урон и памяти о других святых, <...> либо, если что-то из его деяний и было записано, то оно или одряхлело от древности, или в несчастные времена, когда монастыри и церкви были разрушены и все вещи потеряны, эти писания точно так же обратились в ничто, потому что люди тогда разбегались кто куда и заботились только о себе и своей жизни, несколько не обременяя себя спасением рукописей»¹⁴. Указание на утрату старых рукописей или «ленивое небрежение» современников, не оставивших записей о чудесах и подвигах святого, в существовании которых автор не сомневается, – типический мотив в житиях, своего рода топос *causa scribendi*. Особую ценность здесь имеет, пожалуй, другой аргумент агиографа: составление жития он рассматривает ни много ни мало как свою «миссию», исполнение Божьей воли, ибо «Бог, который от века предопределяет все события своею мудростью и делает их содержащимися поначалу в тайнах Божественного промысла, со временем делает их явными и видимыми в местах и во временах». Открыть верующим то, что «через своего слугу во благо многих сотворил Господь» – акт глупо-

¹³ Schmitt. 1979.

¹⁴ Vita Gangulfi Martyris Varenensis. Cap. 14, 15.

чайшего благочестия, ведь агиограф творит «откровение», *revelatio*, вопрос о достоверности которого просто не мог возникнуть. А убежденность, что св. Гангульф был «равен» прочим святым «верою и святостью», дает автору право и даже обзывает его сообщить обо всех без исключения добродетелях своего героя из так называемого каталога признаков святости (*catalogus virtutum*).

Разумеется, говоря современным языком, в агиографии мы имеем дело с литературной фикцией, вымыслом, но не произвольным, а строго регламентированным литературной моделью «подражания Христу» (*imitatio Christi*), образец для которой дали Евангелия – жизнеописания Христа. Святой как бы повторяет весь путь Христа («путь во Христе»), являя все без исключения заповеданные им «добродетели и примеры (*virtutes et exempla*)» и проходя через ниспосылаемые Божественным провидением испытания в противостоянии дьявольским искушениям. Поэтому жития можно рассматривать как своего рода иллюстрированный комментарий к Писанию, воплощение слова Божьего на практике. Уже одно это обстоятельство гарантирует истинность всего, что в них рассказывается о святом, в глазах и автора жития, и его читателей. То же самое можно сказать и про миракулы – перечни чудес святых. Залогом их достоверности служит типологическое соответствие так называемым классическим чудесам, т.е. тем, которые вершил Христос: исцеления, оживление умерших, изгнание демонов и разные виды «помощи в нужде» (как у Христа умножение хлебов или превращение воды в вино).

Уверенность в своей правоте, мотивируемая априорной истинностью происходившего, лишь по недоразумению не зафиксированного письменно или утраченного «в давние времена», двигала и авторами грамот, впоследствии объявленных историками «фальшивыми». Изготовление *post factum*, иногда несколько столетий спустя, грамот о земельных дарениях (обычно на помин души, *pro salute animae*) церквам и монастырям или о полученных ими некогда привилегиях было распространенной практикой легитимации или защиты имеющихся прав и собственности в спорных ситуациях, например, в тяжбах с наследниками основателя. Получается, что и современный термин «фальшивая грамота» как «обман (*falsitas, fraus*)» адекватен далеко не во всех случаях, потому что и

у фальсификаторов могла быть своя «правда»¹⁵.

Чтобы закончить тему непреднамеренного обмана приведу пример из области торговли священными предметами (оставим в стороне случаи совсем уж курьезные, вроде перьев из крыльев ангела в «Декамероне»). На ярмарках и перед мессой у церкви шла оживленная торговля привезенными из паломничеств и вполне аутентичными реликвиями – водой из святых источников (в паломнических центрах с высокого Средневековья существовала целая индустрия фирменных сосудов), землей и каменной крошкой с гробниц святых, маслом из лампад, пальмовыми ветвями и камнями со Святой Земли. Как правило, они наделялись не просто апотропическим, но и целительным воздействием. Например, в XIV в. особую популярность обретает так называемый бальзам св. Магдалены – как верное средство для лечения всех болезней, а также обезвреживания ядов и колдовства, изгнания демонов и отпугивания привидений¹⁶. Были ли продавцы всегда обманщиками? Не думаю. Даже с современной точки зрения мы имеем здесь дело с заблуждением (*erratum*), т.е. с ограниченностью знания, зависимостью его от условий, в которых оно возникло. В нашем случае – это знание, сформировавшееся в контексте средневекового благочестия: Магдалена, как известно, помыла и умастила ноги Христа (ее атрибут в иконографии – масляный сосуд), поэтому вера в действенность снадобья ее имени была частью веры в чудотворную силу этой святой и в этом смысле – истиной.

Подведем первые итоги. Прежде всего, следует признать существование специфически средневекового, отличного от современного, представления об истине, которая обосновывается не опытом, а трансцендентно. А значит, нам следует осторожнее обходиться с термином «обман», если понимать под ним нечто, противоположное истине в современном понимании, и не спешить объявлять «обманом» неизвестно чьи реликвии, порожденные фантазией агиографов рассказы о подвигах святых, сомнительные грамоты и мази. Применительно к таким феноменам существует целый ряд понятий для обозначения градаций того, что мы сегодня не можем признать объективно истинным: вполне узаконенная и направленная на душеспасительные цели литературная фикция

¹⁵ На это указывает Ф. Граус: *Graus*. 1988: 265.

¹⁶ *Südhoff*. 1909.

(жития или примеры из проповедей), адаптация к потребностям времени (разные редакции одного и того же жития), недоразумение, заблуждение и «собственная правда» фальсификаторов, наконец. Главное – не забывать, что в пространстве средневекового благочестия граница между «истиной» и «обманом» пролегла не там, где теперь.

Но вместе с тем без термина «обман» мы тоже никак не обойдемся: история благочестия кишит подлогами, да и сам мотив *creduliter / fraudulenter* прекрасно был известен в Средние века. Торговля поддельными реликвиями, столь красочно описанная у Бокаччо или в романе Умберто Эко «Баудолино», – это не изобретение позднего Средневековья. О «ложных реликвиях» упоминают как Григорий Турский в VI в., так и Рауль Глабер в XI в. В XII в. Гвйберт Ножанский выступил за более критическое (*veri ac falsi*) отношение к реликвиям, когда в своем трактате «О святых и их мощах» (*De sanctis et pigneribus eorum*) разъяснял, почему Спаситель, который воскрес и вознесся на небеса, не мог оставить на земле ни своего молочного зуба, ни пуповины¹⁷. Но пока сам культ святых в целом еще не подвергался сомнению, это были не более чем эксцессы, связанные с отдельными чудесами или реликвиями, в подлинности которых возникали сомнения и, соответственно, могли выдвигаться обвинения в обмане.

В этом контексте уместным будет поставить вопрос о том, насколько введенный Просвещением термин «легковерие» средневековых христиан мог бы служить для объяснения обмана в сфере благочестия. Полагаю, «легковерие» – не более чем миф эпохи Современности (*Moderne*) об эпохе Средневековья. Конечно, уровень мышления «простецов» – это все то же «мифологическое мышление», нечувствительное к противоречиям. И «жажда чуда», несомненно, имела место. Но что такое «жажда чуда», если учесть, что едва ли не 95% чудес в миракулах – это исцеления и другие формы помощи в экстренных ситуациях¹⁸? «Жажда чуда» была для этих людей своего рода стратегией выживания. И это отнюдь не означало ни «легковерия», ни нечувствительности ко лжи. Вера «простецов» тоже имела свои границы, пусть и не совпадающие с современными или с границами веры образованных людей. Скепсис в

¹⁷ Тема фальшивых реликвий и отношения к ним в Средние века подробно разбирается в: *Schreiner*. 1966b.

¹⁸ Мои аргументы см.: *Арнаутова*. 2004: 321–339.

отношении чудотворной силы святых и их реликвий, равно как и слепая вера в них, – два экстремума, существовавшие во все периоды Средневековья, а между ними – широкая палитра всех оттенков религиозности как особого душевного состояния. Напомню самое, на мой взгляд, удачное определение средневековой религиозности, данное Л.П. Карсавиным:

Религиозность, <...> взятая с субъективной стороны (т.е. не в смысле содержания веры, а в смысле признания его истинным) вера, но по-особому эмоционально окрашенная. Религиозен тот, кто не просто верит или считает истиной все либо некоторые положения веры, а кто как-то особенно связан с ними, для кого они важны субъективно и в ком признание их сопровождается особенным душевным состоянием¹⁹.

Полемика агиографов с сомневающимися стала топосом агиографической литературы. Уже Григорий Турский пишет о кончине и чудесном возвращении к жизни бл. Сальвия: «Я же, пишущий сие, боюсь, как бы кому-либо из читателей это не показалось невероятным...» (*Libri historiarum* X. Lib. VII. Cap. 1)²⁰. Практически каждое большое собрание миракул обязательно содержит примеры чудесного наказания святым тех, кто не поверил в чудодейственную силу его реликвий. Так, когда мощи св. Анно (XII в.) перенесли в Кельн, одну женщину соседи пригласили вместе с ними выйти навстречу им и принять участие в процессии, она же отвечала: «Всякий раз, как кости лошадей и быков будут таскать по всему свету как реликвии святых, глупо подниматься и выходить им навстречу, чтобы почтить их». В наказание «эта неверующая женщина» ослепла²¹. Разумеется, перед нами агиографический топос, «общее место», но именно присутствие подобных топосов в литературе сигнализирует о наличии скепсиса в отношении творимых реликвиями чудес «в жизни». В эпоху «каролингского возрождения» отмечается известная степень недоверия также и в отношении «неклассических» чудес в житиях, и когда, например, аббат Люп Ферьерский составлял новую редакцию жития св. Максимиана Трирского (*Lupi Ferrariensis vita S. Maximini*), он убрал из него расска-

¹⁹ Карсавин. 1915: 4.

²⁰ Григорий Турский. 1987: 193.

²¹ Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi. Lib. I. Cap. 66.

зы о самозажигающихся светильниках и самопередвигающихся при смене правителя предметах.

IV

Но что же тогда считать обманом в сфере благочестия? И всегда ли аргументы современников будут приемлемыми для нас?

В свое время Ф. Граус предложил в качестве ключевого критерия выделять наличие умысла, т.е. намеренное введение в заблуждение, или обман, с определенной целью²². Этот критерий важен прежде всего для отграничения непредумышленного обмана из благочестивых соображений, а также разного рода недоразумений и заблуждений, о которых речь шла выше.

Главный мотив обмана – выгода. Один из самых ранних примеров эксплуатации веры чудо с целью обретения выгоды приводится у Ноткера Заики в «Деяниях Карла» (конец IX в.). Это история об объятom гордыней и спесью епископе, который возжелал, чтобы его «еще при жизни почитали не посредником Бога, как апостолов или мучеников, а как самого Бога». Этой его слабостью воспользовался некий «предприимчивый вассал». Он придумал доказать святость епископа посредством чуда, которое якобы свершилось его именем. Как рассказывает Ноткер, в поле с помощью собак он поймал лисицу и, «приплясывая» (*tripudiantes*) в предвкушении выгоды от своей находчивости, принес ее епископу в дар. Тот, разумеется, спросил, как ему удалось добыть зверька невредимым, на что этот проныра (*exosus*) отвечал, что, увидев убегающую от него лису, он «поднял руку, заклиная ее, и сказал: “Именем господина моего Рехона остановись и не двигайся!”». Лисица остановилась, как вкопанная, и он «поднял ее, как оставленное яйцо». Понятно, что после этого случая епископ окружил васала «любовью больше, чем всех своих приближенных»²³.

Но столь однозначных случаев обмана в источниках (если не брать жанры сатирические) мало. Обычно мотив выгоды, во-первых, не всегда осознается самими актерами, а во-вторых, его далеко не всегда можно доказать. Помещать у себя в церкви вторую голову Иоанна Крестителя или сосуд со слезами Девы Марии (эти примеры приводит Гвиберт Ножанский) – невинное заблужде-

²² Graus. 1988: 271.

²³ Notkerus Balbulus gesta Karoli. Lib. I. Cap. 20.

ние или сознательный обман? У нас нет способов это выяснить. Тем более что в развитии культа того или иного святого всегда заинтересовано много сторон. Это не только, например, монахи обители, где хранятся чудотворные реликвии, но и окрестное население, получавшее непосредственную выгоду от наплыва паломников, поэтому культ мог инспирироваться искусственно, «снизу», и местное духовенство его поддерживало. Добавим сюда и то обстоятельство, что свойственная народной религиозности потребность в чуде делала не личность святого, а именно реликвии центром культа, а потому ими могло стать все что угодно, вплоть до слез, пота и экскрементов святых. Это давало благотворную почву для разного рода мошенников. Поэтому при оценке таких ситуаций разумно очерчивать лишь самые общие границы возможного обмана.

В «Хронике» Салимбене (XIII в.) есть забавный рассказ об обманном чуде некоего Альберто из Кремоны – *miracula truffatoria cuiusdam Alberti*²⁴. Этот Альберто был виноторговцем и сам порядочным пьяницей. Когда он умер, в Кремоне и соседних городах распространились слухи, будто у его гроба в церкви св. Петра стали твориться чудеса, что вызвало большое оживление среди горожан, особенно виноторговцев. Они устраивали процессии с крестами и хоругвями, а жители «жертвовали им различные дары», которые те потом между собой делили. Местные священники, вероятно, тоже решили воспользоваться моментом, потому что «старались, чтобы этот Альберто был изображен в их церквах, дабы получать больше приношений от населения». Автор хроники, как видим, рассматривает всю историю как мошенничество, *miracula truffatoria*. Но его возмущает в ней не столько извлекаемая виноторговцами и священниками несправедливым путем выгода, сколько сам факт почитания кого-либо святым без одобрения Церкви и канонизации. Такой человек, безусловно, не может быть достойным, а потому изображен пьяницей, а чудеса его ложные. Однако то, что для образованного францисканца было обманом, простолюдинам казалось истинным чудом, и они считали тех, кто не участвует в этих процессиях, «еретиками и завистниками». Оценить поведение третьей стороны в этой истории, клириков городских церквей, невозможно: в равной мере они могли руководствоваться меркантильными соображениями и стать злостными со-

²⁴ Салимбене де Адам. 2004: 548–549.

участниками «обмана» или же искренне прославлять новоявленно-го святого, т.е. оказаться невинными жертвами заблуждения в отношении спонтанно возникшего культа (впрочем, и тогда наплыв верующих с их подношениями должен был способствовать их религиозному рвению).

В конечном итоге, что считать «истиной» в сфере благочестия, определяла официальная Церковь. И она, кстати, с самого начала своей истории озаботилась этой проблемой. Первой акцией было разделение догматических текстов на канонические, вошедшие в Священное писание, и апокрифические, «неправильные». Ложным, обманным стали считать затем и все, что объявлялось ересью, а значит, не только сочинения, но и чудеса еретиков. Примеры подобного неприятия можно найти как в VI в. у Григория Турского, так и в XIII в. у Цезария Гейстербахского²⁵. Арианские «лжесвятые» – случай, пожалуй, самый ранний. Весьма иллюстративный пример о богословском диспуте ортодоксального католика, св. епископа Евгения, с неким арианским епископом Циолой приводит Григорий Турский (*Libri historiarum* X. Lib. III. Cap. 2). «После того как Евгений успешно победил его в споре о тайне святой Троицы и, кроме того, сотворил благодаря Христу много чудес», этот епископ, стремясь взять реванш, обратился к одному из своих единоверцев и, дав ему 50 золотых монет, подучил сидеть на улице с закрытыми глазами, изображая слепца, а когда он, Циола, вместе со своими оппонентами пойдет мимо, воззвать к нему как к «предстателю веры нашей» и попросить об исцелении. Однако всевидящий Господь предупредил обман и действительно ослепил мошенника в момент, когда тот уже собрался совершить свой подлог. Ощувив нестерпимую боль в глазах, этот человек мгновенно раскаялся в том, что «пожелал за деньги посмеяться над Богом», т.к. «враг отвратил его от божественного закона». Как и следовало ожидать, исцелен он был именно св. Евгением и лишь после того, как произнес правильную формулу символа веры. «Благодаря его слепоте, – завершает рассказ Григорий Турский, – стало весьма очевидным, каким образом епископ еретиков окутывал жалкой мишурой своего учения очи сердца»²⁶. Подобные примеры показывают, что далеко не всегда современники обвиняли кого-то в обмане исключительно из

²⁵ Многочисленные примеры см.: *Graus*. 1965: 40 ff.; *Graus*. 1988: 277.

²⁶ *Григорий Турский*. 1987: 30–31.

стремления к объективной истине: в еретиках видели прежде всего конкурентов.

Существовала еще и такая категория «обманщиков», как самозванные святые: в глазах официальной Церкви они слыли колдунами (*malefici*). Григорий Турский сообщает о некоем человеке, которого, «когда он пришел в лес, чтобы срубить деревья, нужные ему для какого-то дела, облепил рой мух, отчего в течение двух лет он был безумен; из этого можно уразуметь, что порча эта исходила от дьявола. После этого тот человек прошел соседние города и дошел до Арльской провинции, и там, облачившись в шкуру, молился, как святой. И, искушая его, враг рода человеческого наделил его даром прорицания». Этот самозванный святой бродил из города в город, «называя себя великим и не боясь объявить себя даже Христом», проповедовал, пророчествовал, так что «к нему стекалось множество народа, приводя с собой недужных, которым он возвращал здоровье своим прикосновением»²⁷. Здесь, как представляется, об обмане со стороны этого человека не может быть и речи: возможно, он был не совсем адекватен, но к своей миссии относился серьезно, и окрестное население воспринимало его как наделенного целительной силой святого, т.е. обе стороны, с их точки зрения, не отступали от благочестия, и лишь турецкий епископ усмотрел тут вмешательство дьявольских сил.

Как видим, чудеса признанных святых, с одной стороны, и лжечудеса еретиков и самозванных святых – с другой, в глазах современного человека явления примерно равнозначные, оцениваются Церковью совершенно по-разному. В отношении последних церковные авторы руководствовались евангельским предостережением: *Ибо восстанут лжехристы и лжепророки, и дадут великие знамения и чудеса, чтобы прельстить, если возможно, и избранных* (Мф. 24:24).

Даже если признать, что в сфере религиозной жизни в Средние века граница между «истиной» и «обманом» пролегалла не там, где теперь, что сама истина была относительной и то, что было святой правдой для одних, другим казалось дьявольским соблазном или суеверием, что единого и однозначного понятия «обман» попросту не существовало, эвристическую значимость исследований связанной с обманом проблематики трудно переоценить. Хотя во-

²⁷ Григорий Турский. 1987: 307–308.

просов в их контексте возникает, похоже, больше, чем ответов. Вероятно, каждый случай, который, с нашей точки зрения, содержит элемент обмана, целесообразно расследовать отдельно, выбирая при этом «точку отсчета» – что считали обманом современники и какие. Универсального рецепта тут нет, и наш «здравый смысл» как аргумент – не работает, равно как и возникшие в эпоху Современности понятия «фальсификация», «легковерие» – чреватые анахронизмом. Полагаю, ключевым приемом в таких исследованиях должно стать «отграничение»: следует отграничивать обман с целью практической выгоды от непреднамеренного обмана (заблуждения, вымысла) или обмана с благочестивой целью (*pia fraus*), а также исключать из «проблематики обмана» все то, что для человека Средневековья было непреложной истиной.

V

Итак, многое из того, что мы сегодня приписываем Средневековью как его «характерную черту», на самом деле является продуктом восприятия этой эпохи ранним Новым временем. Такова и наша убежденность в существовании неистребимой, переходящей все разумные пределы веры в Божественное чудо, отличающей средневековое благочестие: рационалистическое представление о «легковерии» средневековых христиан являет собой не более чем миф эпохи Современности о «темном Средневековье». Во-первых, в религиозной жизни, как мы видели, граница между «истинным» и «ложным» пролегалась не там, где теперь и «обманом» можно считать только те фальсификации, которые делались намеренно с целью выгоды, а все, что входило в понятие «вера, благочестие» (в т.ч. и вера в чудеса), лежит вне проблемного поля истинный / ложный, потому что истинность подобной информации обосновывалась не рациональным опытом, а трансцендентно. Во-вторых, на протяжении всей истории христианской Церкви в Западной Европе существовали группы, в зависимости от уровня образованности, спектра возможностей и горизонта ожиданий в отношении чудес настроенные в разной степени критично. Не только «истинность» событий из сферы благочестия воспринималась по-разному, но и содержание веры образованного клирика существенно отличалось от веры простолюдина. Именно поэтому применительно к средневековой религиозности уместно говорить не о «мире», а о «мирах» представлений. Понятно, что граница между этими «мирами» была

проницаемой и официальная Церковь исподволь проникалась многими представлениями, свойственными народной религиозности: например, все многообразные формы культа святых и их реликвий были навязаны ей «снизу», прихожанами²⁸. Именно они в первую очередь попали впоследствии под прицел критики реформаторов как суеверия. «Обратных» примеров – когда в сфере официального церковного благочестия рождается и становится популярной практика, с которой теологи вряд ли могли согласиться, гораздо меньше. Мне на ум приходит, собственно, лишь один масштабный случай, когда Церковь сама отказывается от целого разряда (типа) чудес, ею же почти два столетия культивируемых, посчитав их не просто «ложными», но и открыто денонсировав как обман священников. Это чудесные преобразования Святых Даров, т.е. хлеба (облатки, гостии) и вина, которые используются в таинстве Евхаристии (Причащения). Пожалуй, это лучшее подтверждение того, что средневековое «легковерие» было отнюдь не безграничным и массовая «жажда чуда» воспринималась в кругах образованного духовенства как «проблема» задолго до Реформации.

Евхаристия – главное таинство христианской Церкви. Следует напомнить, что уже со времен поздней Античности и самому таинству, и используемой в нем гостии (вином мирян не причащали) приписывалось чудесное (прежде всего целительное) воздействие²⁹. В народе убежденность в силе Божественного сакраментала вызвала к жизни множество обычаев, осуждавшихся церковными властями как суеверные, основным предназначением которых было обеспечить здоровье, благополучие и успех в делах, даже в колдовстве. Прихожане старались во время причащения, не глотая облатку, утаить ее во рту и принести домой, где находили ей вполне практическое применение – в улье, на огороде или в любовной магии³⁰. Поэтому обычный вопрос исповедника: «Не уносил ли ты куда-нибудь облатку?»³¹ – не был лишен оснований. На исходе высокого Средневековья, с конца XII в., и именно в церковных кругах появляются сообщения о связанных со Святыми Дарами чудесах, которые к «классическим», т.е. имеющим евангельские прототипы,

²⁸ Подробнее см.: *Арнаутова*. 2004: 340–370.

²⁹ Примеры см.: *Franz*. 1902: 95, 96.

³⁰ *Browe*. 1930.

³¹ *Schmitz*
(Hg.). 1958: 440.

отнести уже никак нельзя. Происхождение веры в них, скорее, следствие глубоких изменений в религиозной ментальности.

Как известно, вино и гостия символизируют Кровь и Плоть Христовы. В процессе их освящения во время таинства Евхаристии они перевоплощаются в истинные Кровь и Плоть, причем это перевоплощение теологически понимается буквально, но как невидимое человеческому взору. Суть новоявленных чудес заключалась в том, что гостия превращалась во вполне реальный кровотокающий кусочек плоти, или из нее начинала сочиться кровь, или пятна крови выступали на алтарном покрове, или вообще вместо облатки на дне чаши для причастия появлялся крохотный младенец Христос, его лицо или другая часть тела. Могло произойти и двойное чудо – когда еще и вино превращалось в кровь. Такие превращения – их стали называть чудесами преобразования, *transformatio*, – чаще всего происходили во время мессы, реже – вне церкви. Рассказы о них в XIII–XIV вв. стали одной из самых популярных тем так называемых назидательных примеров (*exempla*) и использовались проповедниками или монастырскими наставниками, наподобие Цезария Гейстербахского, как своего рода универсальный аргумент, пригодный для извлечения «морали» из рассказа о самых разных жизненных коллизиях³².

Однако помимо литературных *exempla*, отношение которых к «жизни» не очень понятно (скорее всего они были вполне узаконенной литературной фикцией и эксплицитно выраженных претензий к их достоверности не предъявлялось), культ преобразенных облаток – *hostiae transvornatae* – существовал и в официальной Церкви, в приходской практике. Чудеса *transformatio* могли длиться всего несколько мгновений или дней (потом Святые Дары обретали свой прежний облик). Но могли быть и необратимыми, тогда такие облатки хранили в церкви годами и даже столетиями. Они становились объектами культового почитания и источниками чудес, что, соответственно, привлекало множество паломников.

Этот реальный культ исследован гораздо меньше, чем литература жанра *exempla*. Обобщающей работой является, пожалуй, фундаментальный труд о таинстве Евхаристии немецкого теолога Петера Брове, опубликованный еще в 1933 г.³³ Брове собрал (в ос-

³² Об этом, в частности, достаточно подробно писал А.Я. Гуревич: *Гуревич. 1989: 161–181.*

³³ *Browe. 2009.*

новном по диоцезальным архивам) в том числе и сведения о почитании чудотворной гостии в средневековой Европе, и за прошедшие 80 лет к его студиям мало что добавилось.

Как могло выгладеть чудо *transformatio*? Приведу примеры.

Некая монахиня из бенедиктинского монастыря Мюнстерталь в Швейцарии, зная, что совершила смертный грех, не отважилась проглотить гостию во время причащения. Она принесла ее тайком в свою келью и спрятала в шкафу. Спустя несколько дней монахиня все же решила отнести облатку обратно в церковь, и там та внезапно превратилась в кровоточащий кусочек плоти, а затем приняла прежний облик. Наблюдавший все это священник был озадачен и поспешил унести гостию далеко в горы, чтобы в тишине молиться над ней. Однажды во время его молитвы произошло новое превращение: гостия явилась как фрагмент руки с кистью, в другой раз – как лик какого-то «сурового человека», потом – как Агнец Божий и, наконец, опять стала куском плоти. В таком виде священник и отнес ее в монастырскую церковь, где она хранилась потом в хрустальном сосуде и почиталась в течение нескольких столетий. Обнаруживший эту запись в одном из архивов П. Брове полагает, что само событие могло произойти между 1190 и 1220 гг., тогда как первое сообщение о нем, т.е. свидетельство культа чудесной облатки, восходит к рубежу XIII–XIV вв.³⁴ Именно в это время подобные культы становятся повсеместным явлением.

Или другой пример. По сообщению из диоцезального архива немецкого Хальберштадта от 1401 г., некая женщина унесла домой освященную гостию, которой ее причащали. Этот проступок каким-то образом был открыт, и к ней явился священник «в сопровождении других лиц». Гостию положили в чашу, чтобы отнести обратно в церковь. Однако облатка обратилась в кровь, которая заполнила чашу до краев, так что ее нельзя было нести, не расплескав содержимого. Тогда излишек крови решили собрать при помощи ткани (*corporale*). Но пока собирали, кровь в чаше превратилась в кусок плоти, принявшей затем форму человеческого пальца. «Епископ, клир и народ» процессией отнесли все это в кафедральный собор, где преобразившаяся облатка «хранится со священным трепетом и почитается». А пропитанный кровью покров отправили в цистерцианский монастырь неподалеку, где для него построили

³⁴ Browe. 2009: 266.

отдельную капеллу – *ecclesia in honorem sanguinis Christi*³⁵.

Почему вообще возникает «мода» на чудеса *transformatio* Святых Даров? Полагаю, не последнюю роль тут сыграли существенные изменения в религиозном сознании в высокое Средневековье. Если о раннем Средневековье можно говорить как об эпохе поверхностной христианизации, когда ключевую роль играют именно внешние формы культа (ритуал), то к концу XII в. происходит формирование так называемой внутренней религиозности, когда человек проникается христианским учением и ищет формы личного общения с Богом. Он начинает размышлять об искупительной жертве Христа, о его физических страданиях во имя спасения каждого верующего. Формируется своего рода культ Страстей Христовых, в котором можно усмотреть исторические корни многих новых тогда явлений: это и движение добровольной бедности, и процессии флагеллантов (бичующихся), и мистика с ее чувственным, до стигматов, переживанием мук Спасителя на Кресте, и теологические дискуссии о пресуществлении. Наступают времена, по изящному выражению Й. Хейзинги, «острой религиозной впечатлительности». Добавим сюда «наивный реализм» (А.Я. Гуревич) массового сознания, которое, не умея усвоить абстрактные идеи (вроде пресуществления хлеба и вина в Плоть и Кровь Христовы), трансформирует их в наглядную и осязаемую форму. Таким образом, возникновение и распространение культа преображенных Святых Даров имело вполне благоприятную почву. Другой вопрос: откуда они брались в таком количестве? По статистике, в Центральной и Западной Европе на каждые 20 церквей, где почитались чудотворные предметы (реликвии, изображения), приходилась одна с преобразенной гостией³⁶.

Здесь прежде всего возникают подозрения в обмане. Самым простым трюком было побрызгать облатку настоящей кровью. И образованные современники были прекрасно осведомлены об этой практике. Хроника Иоганна из Винтертура содержит рассказ об одном священнике, свершившем в 1338 г. следующий подлог. Чтобы обвинить иудеев в надругательстве над облаткой, он обрызгал ее кровью и подбросил в еврейское поселение. «Преобразенную облатку», разумеется, тут же нашли и в сопровождении процессии

³⁵ Browe. 2009: 267.

³⁶ Browe. 2009: 274.

торжественно перенесли в его церковь, куда стало стекаться множество верующих. Их пожертвования изрядно обогатили и церковь, и священника. Хронист недвусмысленно обвиняет этого священника и «подкупленные им диоцезальные власти» в обмане, но обман, с его точки зрения, состоял не в фальсификации чуда, а в том, что верующих вынудили поклоняться неосвященной облатке, тем самым фактически склонили их к греху суеверия (*ydolatria*). Несколько лет спустя это так называемое чудо из Пулкау еще раз стало объектом критики, гораздо более радикальной. Папа Бенедикт XII (ум. 1342) обвинил того священника именно в подделке чуда, однако плохо было не это, плох был мотив подделки – приписать преступление иноверцам, что могло спровоцировать погромы³⁷. Как видим, обман в обоих случаях признается, но его меркантильная подоплека – официально – нет. Хотя об алчности священников «общественное мнение» не питало никаких иллюзий, она была чем-то само собою разумеющимся. Убежденность в ней проникает даже в тексты довольно неожиданных жанров. Вот эпизод из биографии затворницы Вильбурги (ум. 1289), жившей при австрийском монастыре св. Флориана. Житие содержит множество рассказов о чудесах, так что его анонимного автора в критическом отношении к «легковерию» заподозрить трудно. Приведенная им история – о чуде *transformatio*, но интересна реакция святой. Однажды, когда священник пришел причастить ее, протянутая им гостия превратилась в кусочек кровоточащей плоти. Священник тут же унес его с собою. Спустя несколько дней во время его очередного визита Вильбурга спросила, что он сделал «с теми Плотью и Кровью Христовыми». Священник поведал, что заключил все в хрустальный сосуд и выставил в церкви для поклонения, на что затворница с упреком заметила, что он решил хранить их именно так, дабы «получить побольше денег как сборщик пожертвований»³⁸.

Действительно, чудесным образом преобразившиеся Святые Дары и сами считались чудотворными, а значит, приносили немалый доход – деньги, дорогие подношения (предметы церковного оснащения, просто ценные вещи). Для любой церкви превратиться в центр паломничества было крайне выгодно по многим причинам. Если человек приходит поклониться чему-то чудотворному, будь

³⁷ Эти примеры приводит Ф. Граус: *Graus*. 1987: 286 ff.

³⁸ *Browe*. 2009: 279–280.

то статуя, реликвия, гостия, он приносит этой святине свой дар *ex voto* – по обету (в позднее Средневековье обычно деньги), а кроме того – покупает свечи, оставляет пожертвование храму (в течение дня среди молящихся многократно проходят клирики с кружкой для монет), возможно, покупает себе значок паломника или «фирменный сосуд» для чудотворной воды или масла, на ночь останавливается в принадлежащем церкви приюте для паломников (*hospitale peregrini*). У мест, связанных с почитанием Крови и Тела Христовых, появилось даже нечто вроде собственной специализации: туда совершали паломничества кающиеся грешники, особенно совершившие тяжкие преступления, – убийцы (также и нечаянные), клятвопреступники. Часто семья пострадавшего заключала с убийцей своего рода пакт: тот принимал обет посетить одно или несколько таких мест, где делал щедрые жертвования за себя и за упокой души своей жертвы³⁹.

Не удивительно, что между паломническими церквями имела место серьезная конкуренция, поэтому о чудесах старались объявлять как можно более торжественно, изготавливали и распространяли специальные письма с сообщением об очередном чуде. Но даже если чуда не случалось, в почитателях, видимо, не было недостатка. П. Брове цитирует послание некоего епископа Германа относительно монастыря в северо-баварском Андексе, где хранилась чудотворная облатка. Епископ предписывает «графу Бехтольду», чтобы «на третий день праздника св. Троицы все его крестьяне, мужчины и женщины» явились туда для участия в процессии «с хоругвями и реликвиями», чтобы помолиться «Св. Сакраменту Папы Григория». При этом каждый должен принести с собой «по одному денарию и по свече, которые они пожертвуют алтарю»⁴⁰. Брове специально оговаривает, что эта грамота, датированная 1128 г., на самом деле более позднего происхождения, словом фальшивка, изготовленная для легитимации подобной практики «древностью обычая». Но из нее видно, какими доходами могла прирастать церковная казна в местах паломничества в более позднее время, в XIV–XV вв., от одних только крестьян (и сколько графов, имевших своих крестьян на территории диоцеза, могли получать от епископов похожие послания?), что же говорить о жертвованиях

³⁹ Browe. 2009: 278.

⁴⁰ Browe. 2009: 280.

людей более состоятельных.

Разумеется, известия о чудесах далеко не всегда соответствовали действительности. Но представим себе эти толпы паломников и просто любопытных, перебирающиеся от одного «святого места» к другому, нищих, обычных бродяг, вырванных из привычных условий жизни войной или бедностью. Именно они в первую очередь становились питательной средой для самых невероятных слухов о чудесах и их разносчиками, а также с легкостью могли и поучаствовать в обмане⁴¹.

И все же я бы не стала рассматривать все сообщения о чудесном преображении Святых Даров как грубый обман алчных священников. При всей доходности чудотворных облаков надо признать, что сами монахи и клирики не в меньшей мере, чем простолюдины, были захвачены идеей чудес *transformatio*. Получаемую от паломников прибыль они тратили в целом на вполне благочестивые цели: перестраивали и пышно украшали свои храмы, возводили новые капеллы, заказывали дорогие реликварии и другие предметы церковного оснащения, словом, создавали достойное обрамление для своего главного сокровища, чудесным образом демонстрирующего присутствие Божественного во вполне земных субстанциях. И часто не только простые священники, но и образованные епископы верили в подобные чудеса. Автором одного из самых ранних (ок. 1306 г.) рассказов о *transformatio* был, например, епископ Отёна. Он присутствовал на мессе в кафедральном соборе и стал свидетелем следующего происшествия. Во время таинства Евхаристии, когда служивший мессу декан уже собирался отпить из чаши вина, т.е. Крови Христовой, он заметил, что оно подмерзло. Было приказано принести жаровню с тлеющими углями, чтобы согреть на ней чашу. Одна капелька при этом упала на угли и после мессы на время обрела вид человеческого лица. Епископ приказал почитать ее и хранил в запечатанной серебряной капсуле в алтаре⁴². В данном случае мы имеем дело, скорее всего, с искренним заблуждением или самообманом, потому что усмотреть в запекшейся на древесном угле крохотной капле вина человеческое лицо можно только будучи внутренне предрасположенным к этому. Следует еще раз подчеркнуть, для религиозного сознания средне-

⁴¹ О скандалах подобного рода упоминает П. Брове: *Browe*. 2009: 280.

⁴² *Browe*. 2009: 266.

векового человека модальность чуда заложена в любом моменте бытия. В атмосфере, где то тут, то там обнаруживаются кровоточащие гости и торжественно объявляется о чудесах, когда о них постоянно говорят окружающие, вполне вероятно, что и священник, побрызгавший кровью мучную облатку, сам начинает верить, что перед ним истинное Тело Спасителя, ведь подобное чудо, по его убеждению, возможно и даже в его церкви может произойти в любой момент. А он просто ускорил события.

VI

Но даже если допустить, что современное представление о «легковерии» средневековых прихожан не лишено некоторых оснований, его границы в позднее Средневековье (XIV–XV вв.) уже вполне ощутимы. Наряду со слепой верой в чудеса в обществе имели место и подозрения в обмане с чудесами, реликвиями и другими священными предметами. Церковные власти понимали, что эту вакханалию чудес надо как-то пресекать, однако на ее открытую денонсацию решились только в начале XV в. Один из первых актов – каноны поместного синода в Майсене 1413 г. (повторенные потом синодом в Бреслау 1446 г.), запрещающие священникам «изготавливать чудесные знаки» (т.е. фальсифицировать чудеса) «для привлечения народа из алчности» – *ex cupiditate*⁴³. Это не значит, что поддельные чудеса или реликвии никогда прежде не осуждались Церковью, но все подобные постановления формулировались гораздо более деликатно, без указания на корыстные мотивы фальсификаторов. Уже IV Латеранский собор 1215 г. (он имел статус Вселенского) предписывал:

...старинные реликвии показывать верующим только в закрытых сосудах; торговля ими запрещена. Новообретенные же реликвии можно почитать публично только после того, как они освидетельствованы Папой. Прелаты не должны допускать, чтобы паломников обманывали ложными сообщениями [о чудесах] и поддельными документами, как

⁴³ Hartzheim (Hg.). 1763:38 (аналогично: Browe. 2009: 294): ... *conkursus Plebium suis in locis provocantes et populum ex cupiditate attrahentes, signa inconsueta, imo indicibilia promulgantes, ex quibus Fidelis Christi non modice seducuntur.*

это случается во многих местах при сборе пожертвований⁴⁴.

На протяжении XIII и XIV столетий эти запреты многократно повторяются поместными синодами, особенно запрет объявлять о новых чудесах, пока они не расследованы епископом⁴⁵. Но все это предписания, подчеркнутые, направленные против сознательного обмана, против фальсификации чудес или не критического к ним отношения (пресловутого «легковерия»), и пока они далеки от сомнений в самой возможности чуда. Такие сомнения, недоверие появляются только в середине XV в. и именно в отношении чудесных превращений Святых Даров.

Главным борцом с культом *hostiae transformatae* и *hallae rubricatae* стал кардинал и папский легат Николай Кузанский. В 1451 г. он посетил с визитациями вверенные его попечению голландские, германские и бельгийские епархии и специальным циркуляром запретил паломничества к местам, где почитают чудотворные гостии, как «нечто порочное, противное нашей вере». Попутно он обвинил духовенство в том, что оно «не только позволяет такие паломничества, но и само для привлечения народа распространяет вести о чудесах во вверенных им церквах». Важно, что Николай Кузанский дал и догматическое разъяснение, почему чудо *transformatio* в принципе невозможно: «...наша Церковь учит, что преславное Тело Христово, а также Божественная Кровь в Божественных Жилах полностью невидимы», поэтому все разговоры о «превращении облаток и окрашивании их в красный цвет» суть оскорбление Господа⁴⁶. По его инициативе в том же 1451 г. на поместном синоде в Майнце, а затем в 1452 г. в Кельне были сформулированы и практические предписания: «...такие гостии, если возможно, употребить, в любом случае не показывать их и скрывать». Духовенству запрещалось не только их публично демонстрировать, но и объявлять о чудесах, а также «терпеть сделанные из свинца в форме гостии паломнические значки». Церквам, нарушившим канонические предписания, грозило отлучение: «Каждое такое место, в котором гостия после этого предупреждения будет показана три раза,

⁴⁴ Mansi (Éd.). XXII: 1050.

⁴⁵ Ср., например, канон поместного синода в Нойоне (1344 г.): Mansi (Éd.). XXVI: 10: *Ne miracula quae de novo dicunt evenire in suis locis vel ecclesiis, solemnissent in populo ordinario suo super hoc inconsulto...*

⁴⁶ Цит. по: Browe. 2009: 280–281.

безоговорочно будет подвергнуто строжайшему интердикту»⁴⁷.

Конечно, мгновенного успеха эти запреты не имели, некоторые культы просуществовали до конца XIX в., в том числе и скандально известная «облатка из Пулкау». Но, как видим, проблема от «веры к недоверию» обозначилась в сфере средневекового благочестия уже задолго до Реформации и именно Церковь инициировала процесс внутреннего очищения от откровенно одиозных практик.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Григорий Турский. История франков / Пер. с лат. В.Д. Савуковой. М., 1987.

Салимбене де Адам. Хроника / Сост. В.Д. Савукова; пер. с лат. И.С. Култышевой, С.С. Прокопович, В.Д. Савуковой, М.А. Таривердиевой. М., 2004.

Die Bußbücher und Bußdisziplin der Kirche / Hg. v. H.J. Schmitz. Graz, 1958. Bd. II.

Concilia Germaniae / Hg. v. J. Hartzheim. Köln, 1763. Bd. 5.

Hucbaldi vita S. Lebvini / PL. Vol. 132. Coll. 877–894.

Libellus de Translatione Sankti Annonis Archiepiscopi et miracula Sankti Annonis / Hg. v. M. Mittler. Siegburg, 1966–1968.

Lupi Ferrariensis vita S. Maximini / MGH SS rer. Merov. Bd. III. S. 71–82.

Notkerus Balbulus gesta Karoli // Quellen zur Karolingischen Reichsgeschichte / Hg. v. F. Kurze, H. Haefele. B., 1958. Bd. 3. S. 321–428.

Raoul Glaber. Les cinq livres de ses histoires (900–1044) / Publ. par M. Prou. P., 1886 (Collection de textes pour servir à l'étude et à l'enseignement de l'histoire, 1).

Sacrorum Concilliorum nova et amplissima collectio / G.D. Mansi (Éd.). T. XXII, XXVI.

Sancti Odonis abbatis cluniacensis II de vita sancti Geraldi auriliacensis comitis libri quatuor / PL. Vol. 133. Coll. 640–709.

Vita Boniti episcopi Arverni / MGH SS rer. Merov. Bd. VI. S. 110–139.

Vita Gangulfi Martyris Varenensis / MGH SS rer. Merov. Bd. VII. S. 155–169.

ЛИТЕРАТУРА

Арнаутова Ю.Е. Колдуны и святые: антропология болезни в Средние века. СПб., 2004.

Гуревич А.Я. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989.

⁴⁷ Browe. 2009: 281.

Karssavin Л.П. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв., преимущественно в Италии. Пг., 1915.

Berschin W. Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 1999. Bd. 4. Erster Halbband.

Berschin W. Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 2001. Bd. 4. Zweiter Halbband.

Browe P. Die Eucharistie als Zaubermittel im Mittelalter // Archiv für Kulturgeschichte. 1930. Bd. 2. S. 134–154.

Browe P. Die Eucharistie im Mittelalter: liturgiehistorische Forschungen in kulturwissenschaftlicher Absicht / Hg. v. H. Lutterbach, Th. Flammer. Berlin u.a., 2009. (первое издание: Browe P. Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter. München, 1933).

Delehaye H. Cinq leçons sur la méthode hagiographique (Subsidia hagiographica 21). P., 1934.

Fälschungen im Mittelalter: Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986. Hannover, 1988. 5 Teilen.

Franz A. Die Messe im deutschen Mittelalter. Freiburg, 1902.

Graus F. Volk, Herrscher und Heiliger im Reich der Merowinger. Praha, 1965.

Graus F. Pest – Geißler – Judenmorde. Das 14. Jahrhundert als Krisenzeit. Göttingen, 1987.

Graus F. Fälschungen im Gewand der Frömmigkeit // Fälschungen im Mittelalter: Internationaler Kongress der Monumenta Germaniae Historica, München, 16.–19. September 1986 / MGH. Schriften. Bd. 33. Hannover, 1988. Teil V. S. 261–282.

Lewis W. Das Werden der Ursula-Legende. Köln, 1928

Schmitt J.C. Le saint lévrier. Guinefort, guérisseur d'enfants depuis le XIII siècle. P., 1979.

Schreiner K. Zum Wahrheitsverständnis im Heiligen- und Reliquienwesen des Mittelalters // Saeculum. 1966a. Bd. 17. S. 131–169.

Schreiner K. „Discrimen veri ac falsi“. Ansatz und Formen der Kritik in der Heiligen- und Reliquienverehrung des Mittelalters // Archiv für Kulturgeschichte. 1966b. Bd. 48. S. 1–53.

Südhoff K. Die heilsamen Eigenschaften des Magdalenenbalsams // Archiv für Geschichte der Medizin. 1909. № 1. S. 388–390.

Zehnder F.G. Sankt Ursula. Legende – Verehrung – Bilderwelt. Köln, 1985.