

РОССИЙСКАЯ АКАДЕМИЯ НАУК
ИНСТИТУТ ВСЕОБЩЕЙ ИСТОРИИ

RUSSIAN ACADEMY OF SCIENCES
INSTITUTE OF WORLD HISTORY

ODYSSEUS

Man in History

*The Divine Miracle in the
Literary Tradition
and in Everyday Practice*

2023

Moscow IWH RAS 2023

ОДИССЕЙ

Человек в истории

*Божественное чудо в
литературной
традиции и в
повседневной практике*

2023

ИВИ РАН 2023

УДК 94
ББК 63.3(0)
О-42

Издание основано в 1989 году
А.Я. Гуревичем

Редакционная коллегия:

А.О. ЧУБАРЬЯН (гл. ред.), Ю.Е. АРНАУТОВА (зам. гл. ред.; отв. ред.),
Н.А. БОЛДЫРЕВА, А.Б. ГЕРШТЕЙН (отв. секретарь),
О.Е. КОШЕЛЕВА, К.А. ЛЕВИНСОН, С.И. ЛУЧИЦКАЯ (зам. гл. ред.; отв. ред.),
О.В. ОКУНЕВА, М.Ю. ПАРАМОНОВА, А.В. ТОЛСТИКОВ

Редакционный совет:

В. ВЖОЗЕК, И.Н. ДАНИЛЕВСКИЙ, Н. ЗЕМОН ДЭВИС, А.А. ПАНЧЕНКО,
Л.П. РЕПИНА, Ж.-К. ШМИТТ, П.Ю. УВАРОВ, Д.Э. ХАРИТОНОВИЧ, М. ЭМАР

Рецензенты:

доктор исторических наук М.В. ВИНОКУРОВА,
доктор исторических наук В.Л. ПОРТНЫХ

Одиссей: человек в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. – М.: ИВИ РАН,
2023: Божественное чудо в литературной традиции и повседневной практике / [гл. ред.
А.О. Чубарьян; отв. ред. Ю.Е. Арнаутова, С.И. Лучицкая]. – 2023. – 341 с. – ISSN
1607-6184

Выпуск продолжает прежде начатые нашим изданием исследования по истории феномена святости. На этот раз авторы «Одиссея» сосредоточились на изучении темы божественного чуда в повседневной жизни и литературной традиции Средневековья. Роль чуда в социальной и ментальной практике Средневековья рассматривается на огромном историческом материале – от античного Рима до России XVI в. В статьях раздела «Другая история крестовых походов» представлены новые тенденции в изучении традиционного сюжета, разрабатываемые в современной историографии.

Размещенная в разделе «Социальная история» статья посвящена российским пациентам XVII в. как особой социальной группе. В выпуске представлены также перевод средневекового текста XV в. («Книги о Граде Женском» Кристины де Пизан) и рецензия на издание известного памятника немецкой мистики XIV в. «Книга о девяти скалах».

Для специалистов по гуманитарным наукам и широкой читательской аудитории.

© Коллектив авторов, 2023
© Арнаутова Ю.Е., Лучицкая С.И., отв. ред. выпуска, 2023
© Институт всеобщей истории РАН, 2023

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» – чреватые 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, нисколько 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. Гвиберт 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.) переносили 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» (*tripudientes*) 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, 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 «здоровый 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» пролегла 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 пожертвования 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 пожертвованиях

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 кровотокающие 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): ... *concursum 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 церквях». 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». Церквям, 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.

Karсavin 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.

Lewison 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.

А.Д. Пантелеев

ЧУДО, МАГИЯ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-35-59

Аннотация: Статья посвящена описанию преемственности между взглядами язычников и христиан на чудо и магию, а также анализу диалога о чудесах, развернувшегося между ними во II–III вв. Рассматриваются такие вопросы, как античная и иудейская традиция о чародеях, термины, описывающие чудотворцев и колдунов, свидетельства раннехристианской литературы о чудесах в апостольское время и последующий период, роль чудес в распространении христианства и полемика между христианами и язычниками, прежде всего Оригеном и Цельсом, о природе чудес Христа и его последователей. Особое внимание уделено чудесам в ранней агиографии. Они встречаются всего в нескольких текстах, а их характер – предзнаменования скорой смерти, видения, дарование способности терпеть пытки – носит «непубличный» характер, что отличает их от того, что встречается в античных сочинениях или апокрифических Деяниях апостолов. Мы полагаем, что обращение к чудесам в большей степени свойственно сочинениям, обращенным ко внешней языческой, а не к христианской аудитории.

Ключевые слова: раннее христианство, Римская империя, чудо, магия, колдовство, полемика, Ориген, Цельс.

Keywords: Early Christianity, Roman Empire, miracle, magic, witchcraft, polemics, Origen, Celsus.

Чудеса в раннем христианстве имеют долгую историю изучения. В разное время к ним обращалось множество теологов, историков, философов, психологов и социологов; мы указали основные исследования, но их число очень велико, и оно постоянно возрастает. Диапазон тем, поднимавшихся в этих работах, простирается от защиты истинности чудес Христа до проблем конкуренции представителей различных религиозных течений на рынке паранормальных медицинских услуг в Римской империи и роли говорящих животных в апокрифических Деяниях апостолов. В рамках этой статьи мы попробуем в общих чертах описать преемственность между языческой точкой зрения на чудо и магию и христианскими взглядами, а в заключение предложить несколько соображений по поводу важности чудес и рассказов о них в процессе распростране-

ния христианства в греко-римском мире¹.

АНТИЧНАЯ И ИУДЕЙСКАЯ ТРАДИЦИЯ О ЧУДЕСАХ И МАГИИ

Следует начать с того, что для греко-римского мира, в который пришло христианство, чудеса были обычным явлением². Они случались при самых разных обстоятельствах с самыми разными людьми, их творцами были боги, философы, статуи героев, бродячие экзорцисты, маги и ведьмы, животные и горные источники. Чудесные знамения предсказывали рождение и смерть римских императоров, как рассказывает Светоний, явно воспользовавшийся каким-то сочинением, посвященным этому сюжету; чудесные исцеления периодически происходили в храмах Асклепия; всевозможными чудесами наполнены романы, созданные на рубеже эр. Неоплатоник Порфирий, полемизируя с христианами, походя обмолвился: *non est autem grande facere signa*, «творить чудеса – дело нехитрое» (*Adv. Chr.*, fr. 4 Harnack = Hier. In psalm. 81, Z. 206–239), и немногие бы современники с ним поспорили. Для II–III вв. бесценные сведения нам дают «Апология» и первые книги «Метаморфоз» Апулея, диалоги и памфлеты Лукиана и «Жизнь Аполлония Тианского» Флавия Филострата.

Иудейская традиция также предоставляет богатый материал; в силу его меньшей известности остановимся на этой теме чуть подробнее³. В древности евреи пользовались славой чудотворцев, причем с особой специализацией в области изгнания духов – экзорцизме⁴. Возникновение этой практики связывалось с именами Авраама, Давида и Соломона; свидетельства о ней мы обнаруживаем в античной литературе, кумранских рукописях, апокрифах, но, пожалуй, самый известный и развернутый рассказ содержится в Иудейских древностях Иосифа Флавия. Рассказывая о Соломоне и

¹ Наиболее важные работы последних десятилетий: *Aune*. 1978: 1507–1557; *Smith*. 1978; *Remus*. 1983; *Kee*. 1986; *Kelhoff*. 1999: 23–34; *Paget*. 2011: 131–148; *Watson* (ed.). 2012; *Montanari, Rengakos* (eds.). 2018.

² Количество исследований о чудесах и магии в античности очень велико, укажем лишь некоторые недавние книги и сборники: *Faraone, Obbink* (eds.). 1991; *Anderson*. 1994; *Graf*. 1997; *Dickie*. 2001; *Collins*. 2008; *Stratton, Kallers* (eds.). 2014; *Bortolani, Furley, Nagel, Quack* (eds.). 2019.

³ Подробнее о чудесах и магии в иудаизме см.: *Green*. 1979: 619–647; *Betz*. 1987: 212–235; *Becker*. 2002; *Bohak*. 2008.

⁴ *Novakovic*. 2011: 95–112.

его магических формулах для излечения от болезней и связывания демонов, Иосиф вспомнил своего современника, некоего Елезара, который однажды изгнал демонов из одержимых в присутствии Веспасиана и его сыновей:

Он поступил следующим образом: подносил к носу одержимого демоном палец, на котором находился перстень с включенным в нем корнем указанного Соломоном растения, и тем извлекал у бесноватых демона из ноздрей. Большой, конечно, тотчас падал замертво на землю, и всякий, присутствовавший при этом, готов был бы поклясться, что он уже больше не придет в себя, если бы не было Соломона и составленных им формул заклинаний. Желая, однако, вполне убедить присутствующих в том, что он действительно обладает указанной силою, Елезар велел ставить вблизи бесноватого наполненный водою кубок и сосуд для омовения ног и приказывал демону при выходе из тела больного опрокидывать сосуд, чтобы все зрители на деле могли убедиться, что злой дух действительно покинул одержимого (Jos. Flav. AJ, VIII, 46–49; здесь и далее пер. Г. Генкеля)⁵.

Кроме иудейских экзорцистов, нам известны и другие чудотворцы, пророки, колдуны, ведьмы и подобные персонажи, даже некроманты⁶ (Jos. Flav. AJ, XVIII, 85–87; XX, 97–99; XX, 169–172; BJ, VII, 437–441; Juv. Sat., VI, 542–547; Luc. Philops., 16 et al.). Наконец, некоторые греческие магические папирусы из Египта, относящиеся ко II–V вв., содержат формулы с именами еврейского Бога⁷ и библейских персонажей — Моисея, Авраама и Соломона⁸.

Если в древности возникали споры о чудесах, то в подавляющем большинстве случаев это были не конфликты скептиков и ве-

⁵ Duling. 1985: 1–25.

⁶ В Вавилонском Талмуде сохранился рассказ об Онкеле бар Калонике. Этот Онкел, якобы племянник императора Тита, пожелавший стать прозелитом, использовал некромантию и вызвал трех «великих врагов Израиля» – Тита, Валаама и Иисуса. Он побеседовал с ними и узнал, каким наказаниям они подвергаются на том свете (bGit. 56b-57a): Gero. 1978: 164–168; Пантелеев. 2015: 234–248.

⁷ Betz. 1992: XLI [нумерация страниц до начала основного текста англичанами дается строчными: xii, а не XII, но если так у вас принято, то пусть заглавными, реальной разницы нет].

⁸ Alexander. 1999: 1052–1078, 1210–1219; Bohak. 2008: 196–201.

ривших в чудо, а разногласия между различными группами верящих⁹. Никто не ставил под сомнение рассказы противников, понимая, что это может вызвать цепную реакцию, после которой от всего чудесного и сверхъестественного не останется камня на камне; максимум, что можно было услышать о фактической стороне дела, так это замечания о надежности свидетелей и рассказчика¹⁰. Иногда мог возникнуть вопрос, было ли произошедшее чудом или событием, имеющим естественное происхождение, пусть и редким. Так, Цицерон утверждал:

Ничто не может произойти без причины, и ничто не случается такого, что не может случиться. А если произошло то, что смогло произойти, то в этом не следует видеть чуда. Значит, нет никаких чудес. Ибо если следует считать чудом то, что случается редко, то и мудрый человек – чудо (Cic. De div. II, 28, 61; пер. М.И. Рижского).

Позже Плутарх признает возможность существования «естественного основания» чуда и его рационального объяснения, но заметит, что все это не имеет никакого отношения к смыслу произошедшего (Plut. Per., 6)¹¹. Еще более серьезная дискуссия могла разгореться относительно природы события: имело ли место божественное чудо (θαύμα) или колдовство (γοητεία), и христианам часто приходилось как защищать Христа от обвинений в занятиях магией, так и оправдываться самим, а иногда они обращали эти обвинения против своих противников – язычников, иудеев и еретиков-гностиков.

В античном мире было несколько распространенных обозначений волшебников и колдунов; основными в греческом были для мужчин μάγος (маг), ἐλφός (заклинатель), φαρμακεύς (колдун) и

⁹ Dodds. 2003: 199–200.

¹⁰ В качестве исключения можно вспомнить памфлет «Александр, или Лжепророк», где Лукиан, шокированный откровенным жульничеством религиозного реформатора, показал всю механику его «чудес» и «предсказаний». Однако, его обличения особого успеха не возымели, а подавляющее большинство населения империи больше походило на героев «Любителей лжи», охотно рассказывающих о всевозможных чудесах, чем на рационально мыслящего эпикурейца Ликина, *alter ego* Лукиана.

¹¹ Некоторые древние авторы пытались разделить «естественные» и «неестественные» события. Так, в сочинении о синонимах Геренния Филона (Филона Библского, I–II вв. н.э.), которое сохранилось в виде эпитомы византийского времени, было сказано: «Чудо (τέρας) происходит вопреки природе, а знамение (σημεῖον) вопреки обычному порядку вещей» (Ammonius. 466).

γόης (колдун, шарлатан), для женщин – *φάρμακίς* (чародейка, ворожея) и реже *γοῖτις* (колдунья, шарлатанка); в латыни для мужчин – *magus* (маг), *veneficus* (чародей) и *maleficus* (колдун), для женщин – *cantatrix* (ворожея), *saga* (волшебница) или *venefica* (колдунья)¹². Термин *μάγος*/*magus* изначально относился к персидским жрецам и не имел никаких отрицательных коннотаций, но связь с давними врагами греков персами превратила их религию во «что-то чуть большее, чем обман»¹³, и этот термин приобрел негативное значение¹⁴. Еще больше этот негатив усугубился в римской юридической традиции, где не только использование магии, но и просто обладание книгами с заклинаниями рассматривалось как состав преступления (Paul. Sent., V, 23). Маги и астрологи неоднократно изгонялись из города, как было в 139, 33 и 13 гг. до н.э. и в 16, 69 и 89 гг. н.э.; аналогичные меры предпринимались и позже¹⁵. Тем не менее мы регулярно сталкиваемся со свидетельствами широкого распространения магических практик в эпоху поздней республики и всего периода империи, и это, вместе, с одной стороны, с частыми поездками римской знати и просто любопытствующих в Египет, чтобы познакомиться с чародеями, а с другой, попытками некоторых философов легализовать магию, превратив ее в вид натурфилософии¹⁶, показывает, что в реальности господствовало скорее амбивалентное отношение к этой сфере¹⁷.

Дать какое-то определение тому, что в античном мире считалось магией, очень непросто, если вообще возможно. В римских законах фигурируют составление зелий для приворота или выкидыша, человеческие жертвоприношения и использование крови для предсказаний, историки упоминают о гороскопах императоров и членов их семей и каких-то записях, где напротив их имен стояли некие зловещие знаки (Tac. Ann., II, 30), но никакого общего ее определения нет. Большинство современных ученых утверждает, что попытки определить магию и сформулировать ее отличие от

¹² Dickie. 2001: 12–16; Rives. 2010: 53–77.

¹³ Segal. 1981: 356.

¹⁴ Подобную метаморфозу пережил термин *Χαλδαῖος* / *Chaldaeus*: изначально будучи этнонимом, со временем «халдей» стал обозначать астролога.

¹⁵ Segal. 1981: 356–358; Dickie. 2001: 12–16.

¹⁶ Петров. 2003: 129–154.

¹⁷ Нок. 2011: 130–133.

религии заведомо безуспешны, на чем бы мы ни сосредоточили свое внимание, будь то отношение к используемым практикам исполнителя и/или заказчика, эффект чуда или сама используемая техника. В настоящее время большое распространение получил социологический подход, в рамках которого магия определяется как антисоциальная, аномальная и нелегальная форма религии¹⁸. Согласно ему, оценка человека или группы людей как мага (магов) часто была связана с восприятием его (их) личности или его (их) действий и зависела от отношений такого человека (группы) с социальным окружением и, соответственно, от того, считалось ли, что они оказывают отрицательное влияние на окружающих. Для социологического подхода важна альтернативность или чуждость обвиняемого индивидуума или группы доминирующему большинству. Обвинения в магии выдвигались либо против тех, кто подрывал существующий порядок вещей, либо против тех, кто подобно Апулею, воспринимались как чужаки, претендующие на ресурсы, которые считались неотчуждаемыми¹⁹.

СВИДЕТЕЛЬСТВА РАННЕХРИСТИАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

Христианским писателям I–III вв. чудеса были интересны в разной степени. В Новом Завете они чаще всего появляются в Евангелиях и связаны с Иисусом²⁰. В Деяниях подробно описываются чудеса апостолов²¹, в том числе Павла, однако восприятию апостола язычников как чудотворца противоречат его Послания,

¹⁸ *Aune*. 1978: 1510–1515; *Segal*. 1981: 367; *Петров*. 2003: 17–21; *Paget*. 2011: 133.

¹⁹ Обвинение в занятиях магией против Апулея было выдвинуто в Эе (совр. Триполи) родственниками богатой вдовы, на которой он женился, тем самым лишив их ее наследства; для них он был «чужим» как из-за происхождения – Апулей был родом из Мадавры, так и из-за разницы в культурном уровне. Любопытно, что один из первых антимагических процессов в Риме в 191 г. до н.э. был инициирован против «чужака» – вольноотпущенника-грека. Соседи его невзлюбили за слишком большие урожаи, которые он снимал со своего маленького участка, и обвинили в переманивании плодов с их полей. Он принес на форум орудия своего труда и привел всех домашних и пахотных быков со словами: «Вот все мои заклинания», и был оправдан (*Plin. NH, XVIII, 41–42; Dickie*. 2001: 138–140).

²⁰ *Blackburn*. 2011: 113–130.

²¹ *Penner*. 2012: 125–174.

где этому сюжету уделено совсем немного места²². Автор Послания к Евреям, по-видимому, считает «знамения и чудеса» Христа общеизвестными и детально не останавливается на них (Евр 2:3–4), о чудесах последних дней рассказывается в Откровении. Последующая традиция также разнородна. В сочинениях апостольских отцов содержатся указания на знамения и чудеса прошлого, связанные с Иисусом (Epist. Barn., 5, 8), или будущего, связанные с сатаной (Did., 16, 4), и даются инструкции, как отличить пророков истинных от ложных (Herm. Mand., 11)²³, но отсутствуют ссылки на каких-либо современников, занимающихся подобными практиками. Юстин, Ириней, Феофил Антиохийский и Тертуллиан мимоходом упоминали христианских чудотворцев, в частности, экзорцистов, но никаких подробностей об их деятельности в их текстах нет. Для этих авторов чудо не было частью повседневной жизни, и они понимают его амбивалентный характер. Это приводило к попыткам защитить чудеса, прежде всего, сотворенные Христом, от объявления их чародейством; часто к этой теме обращался Ориген, опровергая утверждения язычника Цельса о том, что Иисус занимался *γοητεία* (колдовством). Больше всего рассказов о чудесах встречается в апокрифических Деяниях апостолов. Эти тексты, авторство и точное время создания которых неизвестны, наполнены исцелениями, воскрешениями, экзорцизмами и превращениями²⁴.

Сами христиане разделяли с язычниками и иудеями отрицательный взгляд на магию²⁵. Лука изображает Петра и Павла борющимися с *μάγοι*, «волхвами» (Деян 8:9–24; 13:6–12; 19:8–20) и рассказывает, как Павел в Эфесе добился сожжения множества магических книг на 50.000 драхм (Деян 19:18–19), мы видим предостережения против магии в «Дидахе», у Варнавы и у Игнатия (Did., 2.2; Barn., 20, 1; Ign. Eph., 19). Юстин утверждал, что христиане оставили магические искусства: «Мы прежде пользовались хитростями магии, а ныне предали себя благому Богу» (Apol. I, 14, 2), а порабащая сила магии происходит от демонов (Apol. II, 5, 3). Тертуллиан писал, что магия — это «зараза человеческого ума, за-

²² Watson. 2012: 189–196; Rhodea. 2019.

²³ Reiling. 1973.

²⁴ Achtemeier. 1976: 149–180; Bolyki. 1995: 15–36; Bremmer. 1998: 1–20; Bremmer. 2000: 15–34.

²⁵ Remus. 1983.

чинщик всякого заблуждения, губитель спасения и души» (De anim., 57, 2). Часто встречаются негативные замечания о волхвах (μάγου) из 2-й главы Евангелия от Матфея (Ign. Eph., 19; Iust. Dial., 78, 9; Tert. De idol., 9), кроме того, сами церковные христиане использовали обвинения в занятиях магией против еретиков (Симона Мага, гностика Марка и Элкася – Деян 8:9–24, Iust. Apol. I, 26, 2, Acta Petri, 28, Iren. AN, I, 13; II, 31, 2–3, II, 32; Hipp. Ref., VI, 39, 1; IX, 14, 2–3, VI, 7, 1).

Каковы функции чудес в раннехристианских текстах? Прежде всего, очевидна связь между чудесами и авторитетом апостолов. Павел ссылается на них, когда нуждается в поддержке²⁶. Указывая, что фессалоникийцы приняли Евангелие не только из-за Слова, но и из-за силы и Святого Духа, он пишет, различая проповедь без чудес и с чудом:

Наше благовествование у вас было не в Слове только, но и в силе, и во Святом Духе, и со многим удостоверением, как вы [сами] знаете, каковы были мы для вас между вами» (1 Фесс 1:5).

Апостол противопоставляет «убедительные слова человеческой мудрости» его оппонентов и свою проповедь «с силой и духом» (1 Кор 2:4). В другом месте он пишет: «У меня ни в чем нет недостатка против высших Апостолов, хотя я и ничто. Признаки Апостола оказались перед вами всяким терпением, знаменаниями, чудесами и силами» (2 Кор 12:11–12). Даже если здесь Павел должен признать, что по части чудотворной силы, он, по-видимому, несопоставим с первоначальными апостолами, то все равно ясно говорит о важности чуда для своего самовосприятия. Некоторые ученые полагают, что Павел ссылался на свои чудеса только в случаях, когда оспаривался его авторитет, что объясняет ограниченное число их упоминаний в посланиях по сравнению с Деяниями, и это приводит их к предположению, что у Павла было более богатое богословие чуда, чем кажется на первый взгляд, и что рассказы Деяний о чудесах Павла не являются вымыслом Луки²⁷.

Убеждение в том, что чудеса подтверждали авторитет их творцов, прежде всего апостолов, находит дополнительную поддержку в апокрифических Деяниях; лучший образец этого – маги-

²⁶ Kelhoffer. 2000; Kelhoffer. 2001: 163–184.

²⁷ Kelhoffer. 2000; Evans. 2006: 360–380; Paget. 2011: 135, 145.

ческое состязание Петра и Симона Волхва (Acta Petri, 11–12; Pass. Petri et Pauli)²⁸. Однако против этого свидетельствуют другие сочинения, в которых чудеса связываются с обычными верующими. Здесь нужно вспомнить указание Павла на исцеления, чудотворения, пророчества и другие дары, даваемые братьям (1 Кор. 12:9–10), что перекликается со словами Марка о знамениях, которые будут сопровождать уверовавших:

Именем Моим будут изгонять бесов; будут говорить новыми языками; будут брать змей; и если что смертоносное выпьют, не повредит им; возложат руки на больных, и они будут здоровы (Мк 16:17–18),

а позже с замечаниями Юстина, Иринея, Тертуллиана и Оригена²⁹.

Кроме того, чудеса использовались для поддержки теологических утверждений. С их помощью Юстин защищал человеческую природу Христа:

Иисус имеет имя и значение и человека, и Спасителя; ибо Он и сделался человеком, как я уже сказал, и родился по воле Бога и Отца ради верующих в Него людей и для сокрушения демонов. Это и теперь вы можете узнать из того, что происходит пред вашими глазами. Ибо многие из наших, из христиан, исцеляли и ныне еще исцеляют множество одержимых демонами во всем мире и в вашем городе, заклиная именем Иисуса Христа, распятого при Понтии Пилате, между тем как они не были исцелены всеми другими заклинателями, заговорщиками и чародеями (Apol. II, 6; пер. П. Преображенского; cf. Theoph. Ad. Aut., II, 8, 7).

В другом месте, говоря об Иисусе как Мессии, Юстин писал: «Впрочем, вы не решаетесь признать Его Христом, как показывают писания, видимые события и дела, совершаемые именем Его» (Dial., 39, 6). В этих отрывках чудеса не являются предметом обсуждения, а поддерживают догматические утверждения.

Обращение к чудесам могло преследовать и апологетические цели. Тертуллиан защищал христиан от обвинения в том, что они враги рода человеческого, указывая, что верующие борются с истинными врагами людей – демонами, стремящимися погубить всех:

²⁸ Скогорев. 2000: 239–298; о Симоне Волхве см.: *Ferreiro*. 2005.

²⁹ *Kelhoff*. 1999: 23–34.

Кто бы тогда вас избавлял бы от тех тайных и повсюду отнимающих ваш разум и здоровье врагов (я говорю о нападениях демонов, которых мы изгоняем из вас без награды, без оплаты)? (Tert. Apol., 37; пер. А.Ю. Братухина).

Для него изгнание демонов демонстрирует истинную природу языческих «богов», ведь когда христианин приказывает одержимому человеку говорить, то дух объявляет себя демоном (Apol., 23). Но здесь позиция Тертуллиана скорее исключение. Другие христианские апологеты в большей степени концентрировались на том, что в Иисусе и его последователях нашли исполнение пророчества Ветхого Завета, чем на том, что они совершали чудеса. Тот же Ориген, защищая истинность сотворенного ими, все же относился к этой теме настороженно, так как чудеса отвлекали внимание верующих от человеческой природы Христа (Orig. C. Cels., III, 28). Поначалу они могли быть необходимы для того, чтобы уверовали менее крепкие умы (Ibid, I, 38), но, возможно, спустя два века стоит их трактовать аллегорически: «Так теперь постоянно отверзаются глаза у слепых духом; и уши, закрытые раньше для учения добродетели, стали внимать учению о Боге» (Ibid, II, 48–49)³⁰.

Чудеса свидетельствовали о постоянном присутствии и силе Бога в Церкви. Слово сочетание «знамения и чудеса» (σημεῖα καὶ τέρατα) используется в Деяниях апостолов (Деян. 2:22, 43; 4:30; 5:12; 6:8; 7:36; 14:3; 15:12) и Посланиях Павла (Рим. 15:19; 2 Кор. 12:12; 2 Фесс. 2:9), продолжая традицию, начатую в Исходе, Второзаконии и Псалмах. Если в Ветхом Завете чудеса – это действия Бога во благо Его народа, то в новозаветной и раннехристианской литературе – свидетельство того, что Христос не оставил верующих и Его сила помогает им.

В заключении отметим еще два положения. Во-первых, рассказы о чудесах позволяли христианским проповедникам достойно выглядеть рядом с конкурентами. Многочисленные записи о силе греческих и восточных богов выставлялись в храмах и сохранились в специальных сочинениях, адресованных широкой публике³¹. Было необходимо что-то противопоставить этому потоку. Во-вторых, мы должны не упускать из виду то, что все эти чудесные истории могли просто развлекать читателей, и это относится как к канони-

³⁰ Lampe. 1970: 211–212; Frend. 2005: 18–19.

³¹ Нок. 2011: 106–114.

ческим Деяниям апостолов, так и к апокрифическим текстам.

ЧУДЕСА И РАСПРОСТРАНЕНИЕ ХРИСТИАНСТВА

Еще Э. Гиббон указал на «способность творить чудеса» как на одну из пяти ключевых причин успеха новой религии³², и ему вторит А. Гарнак: «Как заклинатели бесов вступили христиане в мир, и заклинание было очень важным средством проповеди и распространения христианской религии»³³. Этот взгляд в наше время поддержан такими авторитетными учеными, как П. Браун³⁴ и Р. Макмаллен³⁵. В самом деле, в Деяниях чудеса часто вызывают обращение (Деян 9:35, 42; 13:12; 16:30, 33; 19:17), и о том же пишет Евсевий в Церковной истории: «Люди... ожили силой Христовой, которой учили и творили чудеса Его ученики» (Eusebius, II, 3, 2). Такую связь отмечает Иринея: «Сами освобожденные от злых духов часто делаются верующими и обращаются к Церкви» (АН, II, 32, 4). Тертуллиан, упоминая, что демоны, покидающие тела людей, исповедуют христианского Бога как истинного, пишет: «Эти показания ваших богов обычно и превращают людей в христиан. Сколь часто, доверяя им, мы начинаем верить во Христа в Боге!» (Apol., 23). Ориген утверждает, что апостолы убеждали людей чудесами, так как не все они обладали знаниями красноречия и диалектики (С. Cels., I, 38), и без этих чудес их слушатели не оставили бы свою старую веру (Ibid., I, 46). Вероятно, самые яркие примеры обращения, вызванного чудом, предоставляют нам апокрифические Деяния. В Деяниях Иоанна мы читаем: «Ведь среди тех, кто придёт на это зрелище, суть те, кого я обращаю такими исцелениями, которые станут хоть на что-то полезны» (Acta Joanni, 33–36; пер. А.Ю. Виноградова), а обращение Эфеса происходит из-за разрушения храма Артемиды:

Внезапно жертвенник Артемиды развалился на много частей, все находившиеся в храме вещи вдруг попадали на пол, и красота их распалась, а также больше семи идолов; и половина храма рухнула, так что и жрец был разом убит

³² Гиббон. 2007 (2): 37–41.

³³ Гарнак. 2007: 89.

³⁴ Brown. 1971: 54–55.

³⁵ MacMullen. 1984: 21–24.

упавшей балкой. Тогда толпа эфесян закричала: "Один Бог Иоанна, один Бог, милующий нас, ибо Ты один Бог! Ныне обратимся мы, видя Его чудеса. Помилуй, нас, Боже, как Ты желаешь, и избавь нас от великого заблуждения". И одни из них умоляли, лёжа ниц, а другие просили, преклонив колени; иные плакали, разорвав одежды, прочие же попытались бежать» (Ibid., 42).

В Деяниях Павла после чуда на арене в Эфесе народ кричал «Спаси нас, Боже! Спаси нас, Бог мужа того, что со зверем сражался!»³⁶, и люди уверовали, а в Деяниях Петра Петр и Симон Маг устраивают целое представление перед толпой зрителей.

С помощью чудес обращали в веру людей не только апостолы и их ученики, но и еретики. По словам Юстина, Симон Маг и Менандр привлекли много последователей при помощи магии:

(Симон) силою демонов, действовавших через его посредство, во времена Клавдия кесаря делал волшебные чудеса в царственном городе вашем Риме... Знаю еще, что некто Менандр, другой самарянин и ученик Симона, был под влиянием демонов и в бытность свою в Антиохии многих обольстил волшебным искусством, даже уверял последователей своих, что они не умрут (Apol. I, 26, 1–2),

то же самое Ириней писал о своем современнике валентинианине Марке: «Он показывает себя чудотворцем... Делая и другое подобное сему, он ввел в обман и увлек за собою многих» (АН, I, 13, 2) и о других еретиках:

Стараются обманом обольстить людей неразумных... Они производят явление, мгновенно исчезающее и даже минуты не продолжающееся, и таким образом оказываются подобными не нашему Господу Иисусу Христу, но Симону Волхву» (АН, II, 32, 3–5);

к этой теме обращается и Ипполит Римский (Ref., VI, 7, 1; 20, 1; 39, 1–2; VII, 32, 50)³⁷.

Связь между чудом и обращением была безусловна не для всех христиан II–III вв. А. Келхоффер обратил внимание на то, что Юстин говорит о ней, когда речь идет о еретиках, но не об орто-

³⁶ Скогорев. 2000: 190.

³⁷ Kelhoffer. 2007/8: 517–448.

доксальных христианах – апостолах и его современниках³⁸. Келхоффер не отверг эту связь, но считает ее недоказанной; к нему присоединился Д. Пейджет, указав, что апокрифические Деяния не являются таким уж незамысловатым текстом для необразованных верующих, как можно подумать. Чудеса в них появляются не просто так, они оказываются отправной точкой для более важной трансформации – перехода от смерти к жизни, и спасение обратившегося зависит в большей степени от приверженности учению и его действий, чем от пассивного принятия чудесного³⁹.

ПОЛЕМИКА ВОКРУГ ЧУДЕС И МАГИИ

Насколько выигрышна была тема чудес для христианской миссии? Как выше было сказано, одна группа ученых уверена в важности этого фактора, но есть и другая точка зрения: по словам Дж. Лямпе, «Христианские апологеты обнаружили, что обращение к чудесам отнюдь не было каким-то козырем»⁴⁰. Чудеса были привычной частью жизни античного мира, в нем были выработаны механизмы для поддержки и распространения рассказов о «своих» чудесах и дискредитации «чужих», и они оказались пущены в ход против христиан. Церковным писателям пришлось защищать чудеса Иисуса, апостолов и их учеников от двух возражений. Первая претензия была связана с тем, что они были ненастоящими, мнимыми, вроде тех, что приписывал Иринея гностикам (АН, II, 32, 2–5). Апологет Кодрат Афинский, писавший в 120-е гг., утверждал, что в его время еще были живы некоторые из исцеленных Иисусом (Eus. HE, IV, 3, 2), и эти слова могут указывать на то, что язычники и иудеи сомневались в Его чудесах⁴¹. Позже Цельс отказывал в достоверности некоторым чудесным событиям в жизни Иисуса, в частности, рождению от Девы (С. Cels., I, 28), крещению (Ibid., I,

³⁸ Kelhoffer. 2000: 321.

³⁹ Gallagher. 1991: 21; Paget. 2011: 137–138.

⁴⁰ Lampe. 1970: 213.

⁴¹ Э.Р. Доддс, правда, видит в этих словах указание не на действительность чудес Иисуса, а на их эффективность, свидетельством чему была долгая жизнь исцеленных Спасителем, и вспоминает подобный аргумент с языческой стороны – указание на длительность действия талисманов Аполлония Тианского (Доддс. 2003: 200).

46–47) и воскресению (Ibid., I, 55–56, V, 52–53, VI, 72–73)⁴².

Второе, более частое, обвинение состояло в том, что христианские чудеса доказывали принадлежность Иисуса, его непосредственных последователей и современных критикам христиан к колдунам. Цельс регулярно обращался к этой теме в своем Истинном слове (ок. 170 г.). Он утверждал, по-видимому повторяя обвинения иудеев, что Иисус – колдун, изучивший магию в Египте (Ibid., I, 28). Цельс редко сомневался в факте чудотворчества Иисуса, но критиковал источник Его сил. Он ставил Иисуса на один уровень с «чародеями, обещающими удивительные вещи, и то, что совершают выученики египтян, отдающие посреди рынка за несколько оболов свои замечательные знания, изгоняющие бесов из людей, выдувающие болезни, вызывающие души героев, показывающие призрачные роскошные пиры, трапезы, печения и лакомства, приводящие в движение не существующих в действительности животных, являющихся таковыми лишь для воображения» (Ibid., I, 68). Подобные обвинения со стороны иудеев приводятся и Юстином: «Они (иудеи) же, видя такие дела, считали их волшебным обольщением, и осмелились назвать Его волхвом и обманщиком народа» (Dial., 69, 6–7). Эта критика повторяется в адрес апостолов и современных Цельсу христианских чудотворцев: «Сила христиан заключается, по-видимому, в знании имен неких демонов и (в применении) заклинаний» (Ibid., I, 6; VI, 40; VIII, 37). В ряде случаев Цельс обвиняет христианских «колдунов» в охоте на доверчивых невежд и в том, что они предлагают свои услуги прямо на рынке (Ibid., I, 68; III, 50). Как евреи, от которых они откололись, христиане не более чем колдуны (Ibid., I, IV, 33–35). Подобные обвинения содержатся и в апокрифических Деяниях. Некий стратег Андроник приказал, чтобы апостол Иоанн совершил исцеление в театре на следующих условиях:

Пусть войдёт в открытый общественный театр нагим, ничего не держа в руках, и пусть не призывает своего волшебного имени, которое он, как я слышал, произносит» (Acta Ioanni, 31; cf. Acta Pauli, 15, 20).

Христиане разными способами противостояли этим обвине-

⁴² См.: С. Cels., II, 48, где Ориген защищает реальность рассказов о воскрешении людьми Иисусом из мертвых на том основании, что, если бы они были ложью, то в Евангелиях их было бы не три, а намного больше.

ниям. Прежде всего, они указывали на то, как именно Иисус и его последователи совершали чудеса. Юстин доказывал, что христиане не были волшебниками, потому что они не произносили заклинаний или не совершали особые праксисы: ведь Иисус творил свои чудеса изречением (Iust. Dial., 85, 3; cf. Iren. AH, II, 32, 5; Sib. Or., VIII, 272–273). Но чудеса, вызываемые одним словом, тоже могут стать основанием обвинения в колдовстве (Tert. Apol., 21, 17). Слова могут считаться магическими манипуляциями, у нас есть примеры этого в магических папирусах⁴³. В ответ на это христиане указывали на различия заклинаний и молитв, и подчеркивали, что они совершали чудеса «во имя Иисуса». Конечно, для язычников, знакомых с вопросом, это не было серьезным аргументом, так как исцеление во имя Иисуса могло показаться заклинанием или какой-нибудь другой магической практикой, особенно когда христиане начали сопровождать свои чудеса пассажами о жизни Христа⁴⁴. Основанием для таких исцелений «во имя Иисуса» было то же, что у евреев и язычников, которые исцеляли именем своих божеств и демонов: знать имя означает обладать властью над тем, кто его носит⁴⁵. Отметим, что такое обращение можно было бы воспринимать и как некромантию, так как обращение происходило к умершим людям, причем Иисус мог рассматриваться как βιῦθαυῆς – казненный преступник или самоубийца, чей дух могли вызывать маги⁴⁶. Позже так же настороженно могло быть встречено почитание мучеников, потому что христиане, как казалась, призывали на помощь души казненных (Tert. De anima, 57).

Способствовали обвинениям в магии и другие особенности христианства. Некоторые черты монтанизма, течения, популярного во II–III вв., которое опиралось на пророчество, придавали ему сходство с магией, особенно из-за сошествий духа. Это было похоже на поведение медиумов во время транса и напоминало μανία,

⁴³ Remus. 1983: 137.

⁴⁴ Ориген сообщает, что имена праотцов Авраама, Исаака и Иакова используются в заклинаниях не только иудеями, но и «почти всеми заклинателями и чародеями» (Orig. C. Cels., IV, 33).

⁴⁵ Aune. 1978: 1545.

⁴⁶ Aune. 1978: 1545; Пантелеев. 2015: 143. Д. Аун отмечает, что, когда в Деяниях Петр восклицает: «Эней! исцеляет тебя Иисус Христос» (9:34), современники могли воспринять это как некромантию, так как Иисус был βιῦθαυῆς. О молитве и заклинаниях см.: Aune. 1978: 1551–1552.

одержимость, часто связываемую с колдовством⁴⁷. Монтанистские пророчицы, беседовавшие с ангелами, а иногда с Господом, и видевшие душу в телесной оболочке (Tert. De anim., 9), весьма напоминали подростков-медиумов, о которых говорят магические папирусы или Апулей (Apol., 42). Не менее подозрительной казалась уверенность мученицы Перпетуи в неперменных ответах Господа на все вопросы, что она задаст Ему (Pass. Perp., 4, 2). А. Выпустек связывает изданный Септимием Севером запрет обращения в иудаизм и христианство (SHA. Sept. Sev., 17, 1–2) с монтанизмом и его «испрошенными пророчествами»⁴⁸. Кроме параллелей с магией, которые могли вызвать монтанистские пророчества, Выпустек обращает внимание и на другой источник знаний о будущем – астрологию, которая также преследовалась римскими законами⁴⁹. Сам Север был практикующим астрологом, верящим в пророчества (SHA. Sept. Sev., 4), и возможно, опираясь на свой личный опыт, считал все виды предсказаний грядущего политически неблагонадежными. Во II–III вв. как среди ортодоксов, так и еретиков было немало астрологов, Тертуллиан упоминает об одном из них, обратившемся в христианство, но не пожелавшем расстаться со своей профессией (Tert. De idol., 9; cf.: Iren. AH, I, 15, 6; I, 24, 7; 1–9; Tert. De Praescr., 43 et al.)⁵⁰. Язычники утверждали, что христиане пользовались книгами с магическими формулами, молитвами и ритуалами для изгнания демонов и исцеления (Orig. C. Cels., VI, 40), и как мы сейчас знаем, некоторые верующие в самом деле использовали связанные с магией предметы — амулеты, кольца и подобные вещи (Clem. Alex. Paid., III, 11)⁵¹.

В целом, попытки христиан отвести обвинения в колдовстве, будь то в отношении чудес Иисуса или последующего периода, не достигли полного успеха. В конце концов, так как христианскую практику и деяния Иисуса было трудно отличить от того, что обычно считалось «волшебным», церковные авторы подчеркивали моральные качества Иисуса и его последователей и благотворное

⁴⁷ Доддс. 2003: 110–117.

⁴⁸ Выпустек. 1997: 285–287. Эта точка зрения признается не всеми; обзор мнений см.: Каргальцев. 2018: 156–173.

⁴⁹ Выпустек. 1997: 280–281.

⁵⁰ Hodges. 1997: 359–373; von Stuckrad. 2000: 1–40; Hegedus. 2007; Kelley. 2008: 607–629.

⁵¹ Shandruk. 2012: 31–57.

влияние их деятельности. Ориген парировал нападки Цельса, заявляя, что

ни один колдун своими действиями не вызывает в зрителях стремления к нравственному улучшению, не приводит их к страху Божию, – хотя они и бывают поражены тем, что видят – не старается нисколько воздействовать на зрителей так, чтобы они в своей жизни не забывали грядущего суда Божия над ними. Ничего подобного колдуны не производят потому, что они либо не могут, либо не желают, либо даже не расположены к тому, чтобы улучшать людей, так, как и сами-то преисполнены мерзких и отвратительных пороков (Orig. C. Cels., I, 68; Ср.: Iren. АН, II, 32, 4).

Подобным образом к морали апеллировало и утверждение христиан о том, что они никогда не совершали чудеса за деньги, что отличало их от языческих «чудотворцев» (Tert. Apol., 37; Orig. C. Cels., I, 68).

Однако поскольку Цельс и другие критики считали христиан чужеродным элементом, чье присутствие вредило всему римскому государству, они сознательно связывали их с магией и колдовством, что часто применялись по отношению к противнику. Восхищение Цельса Асклепием и его чудесами (Orig. C. Cels., III, 3) не означало ясного понимания их природы и превосходства над чудесами Иисуса и его последователей, но в большей степени было связано с его убежденностью в том, что Асклепий и его культ были, в отличие от христиан, приемлемы и полезны для империи⁵².

ЧУДЕСА В РАННИХ МУЧЕНИЧЕСТВАХ

Еще И. Делез указал, что наличие упоминаний о чудесах в агиографических сочинениях является серьезной помехой для признания их надежными⁵³. Однако даже в текстах, подлинность которых крайне редко ставится под сомнение, встречаются рассказы о прямом вмешательстве сверхъестественных сил. Часто мученики получали предзнаменование предстоящей казни, но не пытались избежать этой участи, а наоборот, благодарили Бога за то, что Он

⁵² Frend. 2005: 13–14.

⁵³ Delehayе. 1927.

их избрал для этой доли (Mart. Pol. 5, 2; Eus. HE VI, 5; Mart. Pion. 2, 2–4 et al.). Далее, некоторые христиане демонстрировали невиданную стойкость во время пыток и казни, а некоторые, к немалому изумлению палачей-язычников, вовсе их не ощущали (Mart. Pol., 13; Eus. HE, V, 1, 18–26; Mart. Perp., 15; 20; Eus. HE, VI, 5; Mart. Pionii, 21 et al.). Наконец, мученики получали видения для поддержки и укрепления духа. Самые яркие примеры таких видений содержатся в мученичествах Перпетуи и Фелицитаты, Мариана и Иакова и Монтана и Луция; все они происходят из североафриканского региона.

Эти страдания, эти лишения, это время несчастья (заключения в темнице – *А.П.*), дорогие братья, от Бога. Так как Он желает, чтобы мы были так испытаны, то Он шлет нам послания в наших испытаниях (Mart. Mont. et Luc., 7, 1–2).

Наконец, иногда мученикам является Христос, но он не выводит их из тюрьмы, как в апокрифических Деяниях апостолов, а укрепляет в вере и стойкости (Mart. Mont. et Luc 7, 3–11; Mart. Mar. et Jac. 6, 4).

Заключение в темницу – частый элемент и апокрифических Деяний, и мученичеств, но чудеса в них носят принципиально разный характер⁵⁴. В Деяниях Павла, когда апостол оказывается в заточении в храме Аполлона в Сидоне, по его молитве рухнула статуя бога и половина храма, однако Павел и его спутники не воспользовались представившимся случаем и не бежали⁵⁵. В целом ситуация повторяет произошедшее в Фиатирах (Деян 16:16–40). В Эфесе Павел, оказавшийся в темнице, обращается с молитвой: «Бог мой Иисус Христос... даруй мне милость свою, дабы на глазах Артемиллы и Евбулы, кои Твои уже, низверглись оковы с рук моих». Ему является некий сияющий юноша и освобождает Павла от оков, тот крестит Артемиллу и вновь возвращается в темницу⁵⁶. Но больше всего чудес такого рода содержится в Деяниях Иуды Фомы. Апостол Фома оказывается заключен в темницу царем Маздаем, но покидает и возвращается в нее по своей воле настолько часто (Acta Thom. 122, 154, 162 et al.), что стража жалуется: «Что плохого сде-

⁵⁴ *Пантелеев*. 2014: 279–276.

⁵⁵ *Скогорев*. 2000: 177–178.

⁵⁶ *Скогорев*. 2000: 187–188.

лали мы этому колдуну, что он открыл двери посредством чар своих и захотел дать возможность бежать всем (этим) заключенным?» (Ibid. 162).

Отголоски этой традиции встречаются в агиографии. В Страстях Перпетуи некие злобные люди убедили трибуна, что заключенные христиане могут сбежать с помощью колдовства (Mart. Perp., 3). Надо заметить, что кроме легенд о бегстве христиан из тюрем и общих подозрений в колдовстве, у этой боязни была и другая причина — освобождение от оков было достаточно популярной темой в магических папирусах. Так, мы узнаем, что призываемый бог, помимо прочего, может «освободить от уз того, кто закован в тюрьме, открыть двери и даровать невидимость, так что тебя вообще никто не увидит» (PGM I, 100–102); есть заклятье для отпираания дверей (PGM XXXI, 312–320); в заклинании для сбрасывания оков одновременно упоминаются и некие великие боги, и Зевс, и Святой Дух, Единый, Живой (PGM XII, 160–178), а в другом месте в похожем заклятье используются имена Гелиоса и Христа (PGM XIII, 289–296). Г. Бец полагает, что имя Христа является интерполяцией, сделанной уже христианами, продолжавшими использовать языческое заклинание⁵⁷; вполне возможно, что эта интерполяция была сделана еще во II–III вв. Не все христиане были готовы стать мучениками, и если одни для того, чтобы избежать этого, выбирали путь обычного отступничества, то другие действовали более изобретательно.

Большая часть чудес в мученичествах носит «интимный», непубличный характер: это или видения мучеников, или то, что видят и слышат только верующие, как, например, голос, призвавший Поликарпа Смирнского крепиться и быть мужественным (Mart. Pol., 9), или вознесение на небеса Фруктуоза и его диаконов, которое узрели христиане, но не увидел язычник Эмилиан (Pass. Fruct., 5). В качестве исключения можно привести разве что огонь, который не повредил телу Поликарпа (Mart. Pol., 15–16) или воспаление, начавшееся у воина, ударившего Пиония (Mart. Pionii., 18, 10–11). Безусловно, авторы наших текстов могли без труда увеличить число чудес, но кажется, они предпочли оставить их для апокрифиче-

⁵⁷ Betz. 1992: 180, n. 68.

ских Деяний и бродячих харизматиков⁵⁸.

* * *

После Вознесения Иисуса чудеса продолжают, их роль велика в распространении христианства, при защите определенных доктрин и идей, а также в создании чувства постоянного присутствия Иисуса в Церкви. Из-за характера данных, которые сообщают наши источники, мы не можем дать какую-то количественную оценку происходившего, но отметим любопытную деталь: сохранный Евсеием письмо римского епископа Корнелия (III в.) Фабию Антиохийскому свидетельствует о наличии пятидесяти двух заклинателей, чтецов и привратников в римской церкви (HE, VI, 43, 11). Вспомнив о постоянных упоминаниях церковными авторами изгнания демонов, можно заключить, что это не было такой уж редкостью. Чудеса играли свою роль и в последующее время. Созомен в V в. упоминает, что его дед со своей семьей приняли христианство из-за чуда палестинского монаха Илариона, изгнавшего демона из его друга (Sozom. HE, V, 14–17), а чуть раньше он рассказывает о том, как была обращена Иберия из-за того, что пленница-христианка исцелила больного (Ibid., II, 7, 1–12). Феодорит свидетельствует об эффекте, произведенном чудом Симеона Столпника на бедуинов (Theod. Hist. rel., 26), и множество свидетельств о подобном собрано в XXII книге О Граде Божьем Августина. Подводя итог, все же не стоит приписывать слишком большое значение чудесам – достаточно легко их можно было объявить колдовством. Чудо было важной частью христианской самопрезентации, но христианские интеллектуалы знали, что здесь было легко столкнуться с серьезными обвинениями, и это объясняет относительную редкость упоминаний о чудесах и их нежелание всерьез рассматривать эту тему.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Виноградов А.Ю. Апокрифические «Деяния Иоанна». Часть II. Богословие текста // Библия и христианская древность. 2020. № 2(6). С. 34–65.

Ранние мученичества. Переводы, комментарии, исследования / Под ред

⁵⁸ *Kyrtatas*. 2005: 65.

А.Д. Пантелеева. СПб., 2017.

Скогорев А.П. Апокрифические деяния апостолов. Арабское Евангелие детства Спасителя. СПб., 2000.

Acta Joannis / Ed. M. Bonnet // *Acta apostolorum apocrypha*. Vol. 2.1. Leipzig, 1898 (repr. Hildesheim, 1972). P. 151–215.

Ammonius. De adfinium vocabulorum differentia / Ed. K. Nickau. Leipzig, 1966

Becker M. Porphyrios, Contra Christianos. Neue Sammlung der Fragmente, Testimonien und Dubia mit Einleitung, Übersetzung und Anmerkungen. B.; Boston, 2016.

Betz H.D. The Greek Magical Papyri in Translation. Chicago, 1992.

Bobichon P. Justin Martyr. Dialogue avec le Tryphon. T. 1–2. Fribourg, 2003.

Cicero. M. Tvlli Ciceronis scripta quae manservnt omnia. Fasc. 46: De divinatione. De fato. Timaevs / Hrsg. von Ax W. Stuttgart, 1977.

Der Barnabasbrief / Übersetzt und erklärt von F. R. Prostmeier. Göttingen 1999.

Der Hirt des Hermas / Übersetzt und erklärt von N. Brox. Göttingen 1991.

Didache/Zwölf-Apostel-Lehre. Griechisch und deutsch / Übersetzt und eingeleitet von W. Geerlings. Freiburg im Breisgau, 1991.

Eusebius. Werke. Bd. 2 / Hrsg. von E. Schwartz. B., 1909.

Flavius Josephus. Der jüdische Krieg / Hrsg. von O. Michel, O. Bauernfeind. Bd. 1–3. München, 1959–1969.

Flavius Josephus. Jüdische Altertümer / Übersetzt und mit Einleitung und Anmerkungen versehen von Dr. H. Clementz. Bd. 1–2. Wiesbaden, 1993.

Hefferman T. H. The Passion of Perpetua and Felicity. Oxford, 2012.

Hippolytus. Refutatio Omnium Haeresium / Ed. by M. Marcovich. B.; N.Y., 1986.

Ignace d'Antioche. Lettres. Polycarpe de Smyrne. Martyre de Polycarpe / Ed. P.-Th. Camelot. Paris, 1969.

Irenaei episcopi Lugdunensis libri V Adversus haereses / Ed. by W. Harvey. Vol. 1–2. Cantabrigiae, 1857.

Iulii Pauli Sententiae // Fontes iuris Romani antejustiniani / Ed. G. Baviera. Vol. II Firenze, 1940.

Justin, Philosopher and Martyr. Apologies / Ed. by D. Minns, P. Parvis. Oxford, 2009.

Mart. Pionii – Robert L. Le martyre de Pionios, prêtre de Smyrne / Ed. G.W. Bowersock and C. P. Jones. Washington, 1994.

Origenes. Gegen Kelsos / Hrsg. von K. Pichler, P. Koetschau. München, 1986.

Papyri Graecae Magicae / Hrsg. von K. Preisendanz. Bd. 1-3. Stuttgart, 1931–1942.

Passio Petri et Pauli / Ed. R. Lipsius // *Acta apostolorum apocrypha*. vol. 1. Leipzig, 1891 (repr. Hildesheim, 1972). P. 23–44.

Passio ss. Fructuosi, Auguri et Eulogi // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 176–185.

Passio ss. Mariani et Iacobi // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 194–213.

Passio ss. Montani et Lucii // The Acts of the Christian Martyrs / Ed. by H. Musurillo. Oxford, 1972. P. 214–239.

Plutarchus. Pericles // Plutarchi Vitae parallelae / Ed. by B. Perrin. Vol. 3. L.; N.Y., 1932. P. 1–116.

Polycarp's Epistle to the Philippians and the Martyrdom of Polycarp / Ed. by P. Hartog. Oxford, 2013.

Schmidt C., Schubart W. ΠΡΑΞΕΙΣ ΠΑΥΛΟΥ: Acta Pauli nach dem Papyrus der Hamburger Staats und Universitäts-Bibliothek. Glückstadt; Hamburg, 1936.

Scriptores Historiae Augustae. Septimius Severus / Histoire Auguste: les empereurs romains des IIe et IIIe siècles / Éd. ét. par A. Chastagnol. Paris, 1994. P. 310–339.

Sozomen. Historia Ecclesiastica / Ed. J. Bidez, G. C. Hansen. B., 1960.

Tacitus. P. Cornelii Taciti libri qui supersunt. T. I: Ab Excessu Divi Augusti / Ed. E. Koestermann. Leipzig, 1960.

Tertullian. De Praescriptione haereticorum. Vom Prinzipiellen Einspruch gegen die Häretiker / Hrsg. von D. Schleyer. Turmhout, 2002.

Tertullianus. Apologeticum / Rec. P. Frassinetti. Augusta Taurinorum. 1965.

Tertullianus. De anima / Ed. by J. H. Waszink. Amsterdam, 1947

Tertullianus. De Idololatria / Ed. by J. H. Waszink, J. C. M. van Winden. Leiden; N.Y., 1987.

Théodore de Cyr. L'histoire des moines de Syrie / Ed. P. Canivet and A. Leroy-Molinghen. T. 1–2. Paris, 1977–1979.

Theophilus of Antioch. Ad Autolycom / Ed. R. M. Grant. Oxford, 1970.

Vouaux L. Les Actes de Pierre. Paris, 1922.

ЛИТЕРАТУРА

Гарнак А. Миссионерская проповедь и распространение христианства в первые три века. СПб., 2007.

Гиббон Э. История упадка и разрушения Великой Римской империи: Закат и падение Римской империи. Т. 1–5. М., 2007.

Доддс Э.Р. Язычник и христианин в смутное время. Некоторые аспекты религиозных практик в период от Марка Аврелия до Константина. СПб., 2003.

Каргальцев А.В. Религиозная политика Септимия Севера в свете антихристианских гонений // Религия. Церковь. Общество. Исследования и публикации по теологии и религии. 2018. Вып. 7. С. 156–173.

Нок А.Д. Обращение. Старое и новое в религии от Александра Великого до Блаженного Августина. СПб., 2011.

Пантелеев А.Д. Чудесные спасения из заключения в античной и раннехристианской литературе // Восток, Европа, Америка в древности. 2014. Вып. 3. С. 279–276.

Пантелеев А.Д. Христианско-иудейская полемика II–III вв. и некромантия (Mart. Pionii 13–14) // Религия. Церковь. Общество. 2015. Вып. 4. С. 234–248.

Петров А.В. Феномен теургии. Философия и магия в античности. СПб., 2003.

Achtemeier P.J. Jesus and the Disciples as Miracle Workers in the Apocryphal New Testament // Aspects of Religious Propaganda in Early Christianity and Judaism / Ed. by E. Schüssler-Fiorenza. Notre Dame, 1976. P. 149–189.

Alexander P.S. Jewish Elements in Gnosticism and Magic с. ce 70 — с. ce 270 // Cambridge History of Judaism. Vol. III. The Early Roman Period / Ed. by W. Horbury, W. D. Davies, J. Sturdy. Cambridge, 1999. P. 1052–1078.

Anderson G. Sage, Saint and Sophist: Holy Men and their Associates in the Early Roman Empire. L.; N.Y., 1994.

Aune D.E. Magic in Early Christianity // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.23.2. B.; N.Y., 1978. P. 1507–1557.

Becker M. Wunder und Wundertäter im frührabbinischen Judentum: Studien zum Phänomen und seiner Überlieferung im Horizont von Magie und Dämonismus. Tübingen, 2002.

Betz O. Miracles in the Writings of Flavius Josephus // Josephus, Judaism, and Christianity / Ed. by L. H. Feldman and G. Hata. Detroit, 1987. P. 212–235.

Blackburn B.L. The Miracles of Jesus // The Cambridge Companion to Miracles / Ed. by G. H. Twelftree. Cambridge, 2011. P. 113–130.

Bohak G. Ancient Jewish Magic: A History. Cambridge, 2008.

Bolyki J. Miracle Stories in the Acts of John // The Apocryphal Acts of John / Ed. by J. N. Bremmer. Leuven, 1995. P. 15–36.

Bremmer J.N. Aspects of the Acts of Peter: Women, Magic, Place and Date // The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism / Ed. by J. N. Bremmer. Leuven, 1998. P. 1–20.

Bremmer J.N. The Apocryphal Acts of Peter. Magic, Miracles and Gnosticism / Man, Magic, and Martyrdom in the Acts of Andrew // The Apocryphal Acts of Andrew / Ed. by J. N. Bremmer. Leuven, 2000. P. 15–34.

Brown P. The World of Late Antiquity. From Marcus Aurelius to Muhammad. L., 1971.

Collins D. Magic in the Ancient Greek World. L., 2008;

Cultural Plurality in Ancient Magical Texts and Practices. Graeco-Egyptian Handbooks and Related Traditions / Ed. by L.M. Bortolani, W.D. Furley, S. Nagel, J.F. Quack. Tübingen, 2019.

Daughters of Hecate. Women and Magic in the Ancient World / Ed. by K.B. Stratton, D. S. Kallers. Oxford, 2014.

Delehaye H. Les Légendes hagiographiques. Brussels, 1927.

Dickie M.W. Magic and Magicians in the Greco-Roman World. London; New York, 2001.

Duling D.C. The Eleazar Miracle and Solomon's Magical Wisdom in Flavius Josephus. Antiquitates Judaicae 8.42–29 // Harvard Theological Review. Vol. 78. 1985. P. 1–25.

Evans C.A. Paul the Exorcist and Healer // Paul and His Theology / Ed. by S.E. Porter. Leiden, 2006. P. 360–380.

Frend W.H.C. The Place of Miracles in the Conversion of the Ancient World to Christianity // Studies in Church History. 2005. Vol. 41. P. 11–21.

Gallagher E.V. Conversion and Salvation in the Apocryphal Acts of the Apostles // Second Century. 1991. Vol. 8. P. 13–29.

Gero S. Jewish Polemic in the Martyrium Pionii and a ‘Jesus’-Passage from the Talmud // Journal of Jewish Studies. 1978. Vol. 29. P. 164–168.

Graf F. Magic in the Ancient World. Cambridge, 1997.

Green W.S. Palestinian Holy Men: Charismatic Leadership and Rabbinic Tradition // Aufstieg und Niedergang der römischen Welt. Bd. II.19.2. B.; N.Y., 1979. P. 619–647.

Hegedus T. Early Christianity and Ancient Astrology. N.Y., 2007.

Hodges H.J. Gnostic Liberation from Astrological Determinism: Hipparchan ‘Trepidation’ and the Breaking of Fate // Vigiliae Christianae. 1997. Vol. 51. P. 359–373.

Kee H.C. Medicine, Miracle and Magic in New Testament Times. Cambridge, 1986.

Kelhoffer A. “Hippolytus” and Magic: An Examination of Elenchos IV 28–42 and Related Passages in Light of the Papyri Magicae // Zetschrift für Antikes Christentum. 2007/8. Vol. 11. P. 517–548.

Kelhoffer J.A. The Apostle Paul and Justin Martyr on the Miraculous: A Comparison of Appeals to Authority // Greek, Roman, and Byzantine Studies. 2001. Vol. 42. P. 163–184.

Kelhoffer J.A. Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and their Message in the Longer Ending of Mark. Tübingen, 2000.

Kelhoffer J.A. Ordinary Christians as Miracle Workers in the New Testament and the Second and Third Century Christian Apologists // Journal of the Chicago Society of Biblical Research. 1999. Vol. 44. P. 23–34.

Kelley N. Astrology in the Pseudo-Clementine Recognitions // Journal of Ecclesiastical History. 2008. Vol. 59. P. 607–629.

Kyrntatas D. J. The Significance of Leadership and Organisation in the Spread of Christianity // The Spread of Christianity in the First Four Centuries. Essays in Explanation / Ed. by W. V. Harris. Leiden, 2005. P. 53–68.

Lampe G.W.H. Miracles and Early Christian Apologetic // Miracles: Cambridge Studies in their Philosophy and History / Ed. by C.F.D. Moule. L., 1970. P. 205–218.

MacMullen R. Christianizing the Roman Empire (A.D. 100–400). New Heaven; L., 1984.

Magika Hiera: Ancient Greek Magic and Religion / Ed. by C. A. Faraone, D. Obbinik. N.Y.; Oxford, 1991.

Miracle Discourse in the New Testament / Ed. by D. F. Watson. Atlanta, 2012.

Paget J.C. Miracle in early Christianity // The Cambridge Companion to Mir-

acles / Ed. by G.H. Twelftree. Cambridge, 2011. P. 131–148.

Penner T. Res Gestae Divi Christi: Miracles, Early Christian Heroes, and the Discourse of Power in Acts // *Miracle Discourse in the New Testament* / Ed. by D.F. Watson. Atlanta, 2012. P. 125–174.

Recognizing Miracles in Antiquity and Beyond / Ed. by F. Montanari, A. Rengakos. B.; Boston, 2018.

Reiling J. Hermas and Christian Prophecy: A Study of the Eleventh Mandate. Leiden, 1973.

Remus H. Pagan-Christian Conflict Over Miracle in the Second Century. Cambridge, 1983.

Rhodea G. Signs of Continuity: The Function of Miracles in Jesus and Paul. Philadelphia, 2019.

Rives J.B. Magus and its cognates in Classical Latin // *Magical Practice in the Latin West* / Ed. by H. S. Versnel, D. Frankfurter, J. Hahn. Leiden, 2010. P. 53–77.

Segal A.F. Hellenistic Magic: Some Questions of Definition // *Studies in Gnosticism and Hellenistic Religions* / Ed. by R. van den Broek, M. J. Vermaseren. Leiden, 1981.

Shandruk W.M. Christian Use of Magic in Late Antique Egypt // *Journal of Early Christian Studies*. 2012. Vol. 20. P. 31–57.

Smith M. Jesus the Magician. San Francisco, 1978.

Von Stuckrad K. Jewish and Christian Astrology in Late Antiquity – A New Approach // *Numen*. 2000. Vol. 47. P. 1–40.

Watson D.F. Miracle Discourse in the Pauline Epistles: The Role of Resurrection and Rhetoric // *Miracle Discourse in the New Testament* / Ed. by D.F. Watson. Atlanta, 2012. P. 189–196.

Wypustek A. Magic, Montanism, Perpetua, and the Severan Persecution // *Vigiliae Christianae*. 1997. Vol. 51. P. 276–297.

А.Ю. Ушаков

«...ПРОЛИВАЯ СЛЕЗЫ ВМЕСТО КРОВИ»:
БЕСКРОВНОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО В ЖИТИИ И
ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ СИМЕОНА
НОВОГО БОГОСЛОВА

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-60-102

Аннотация: В статье исследуется возникновение и развитие теологемы *martyrium sine cruorum* в ее связи с идеей подражания Христу (*μίμησις Χριστοῦ*) в восточно-христианской аскетической литературе, трактовка этой теологемы в житии и литературном творчестве византийского мистика X–XI вв. Симеона Нового Богослова. В статье показана взаимосвязь теологемы бескровного мученичества и идей аскетического самоотвержения, идеи пастырского попечения, антропологических феноменов аскетических практик, проблемы авторитета и власти в религиозном сознании византийского общества, стремления к трансляции аскетического идеала в массовом сознании. В результате анализа источников были сделаны следующие выводы: *μίμησις Χριστοῦ* и связанная с ним идея бескровного мученичества в византийской традиции имеет дидактическое и воспитательное значение в агиографической и богословской литературе. Подвигом мученичества становится преодоление различных искушений и преодоление трудностей, ведущих к общению с Богом. Благодаря пастырскому попечению эта модель транслируется в общественное сознание византийцев и становится активной практикой. Принцип *imitatio* определял как литературные, так и поведенческие модели Средневековья и на Западе, и на Востоке.

Ключевые слова: бескровное мученичество, подражание Христу, аскетическая литература, византийская агиография, Симеон Новый Богослов.

Keywords: bloodless martyrdom, *imitatio Christi*, ascetic literature, Byzantine hagiography, Symeon the New Theologian.

I

В западноевропейской агиографии «подражание Христу» (*imitatio Christi*) стало важной теологической максимой и литературной моделью, в соответствии с которой выстраивались как структура образа святого в виде его индивидуального христианско-

го подвига («пути во Христе»), так и композиция жития¹. Тема «подражания Христу» существовала также и на всех этапах развития византийской теологической мысли². Слово *μίμησις* имеет долгую историю, являясь важной категорией античной эстетики³. Античная риторика создала наряду с внутрисловесной теорией подражания – имитацией признанных образцов и классических авторов (*imitatio auctorum*), еще и идею *imitatio morum* – воссоздания человеческого характера посредством соответствующих фигур и / или тропов:

...такое подражание достигалось чисто литературными средствами; однако именно из данной риторической стратегии возникает этическая идея жизненного подражания образцовой личности – в первую очередь, конечно, *imitatio Christi*⁴.

В соответствии с целью познавательного и воспитательного мимесиса – достижением истины – воспитатель задавал правильные образцы для подражания и этим приводил учеников к раскрытию их истинной природы, к ее осуществлению с помощью определённой модели воспитания (*παιδεία*)⁵.

Апостол Павел неоднократно использует термин *μίμησις* в своих посланиях к основанным им христианским общинам. В первом Послании к Коринфянам он говорит известные слова, ставшие парадигмальными для агиографической и теологической литературы: *Посему умоляю вас: подражайте мне, как я Христу (παρακαλῶ οὖν ὑμᾶς μιμηταὶ μου γίνεσθε)* (4:16). Коринфяне должны подражать апостолу в следовании злоключениям, упоминаемым ранее. В Еф. 5:1 апостол призывает подражать непосредственно Богу: *Итак, подражайте Богу, как чада возлюбленные*. Идея античной пайдеи была использована и усовершенствована в христианском богословии. Подражание, к которому призывает апостол Павел, не может завершиться тождеством, оно завершается *θέωσις* (обожением) –

¹ Арнаутова. 2016: 103–105.

² Библиографию, рассматривающую принцип *imitatio Christi* в восточно-христианской культуре и этике, а также житийные схемы, см.: Rudi. 2003: 123–134.

³ *Ἡ μίμησις* означает подражание, воспроизведение, подобие. Эволюцию этого существительного и однокоренных слов от дофилософского языка V в. до значений платоновского дискурса см.: Брагинская. 2013: 84–111.

⁴ Махов. 2016: 225.

⁵ Маковецкий. 2014: 8.

соединением человека с Богом, приобщением тварного человека к нетварной божественной жизни через действие божественной благодати. Уже Платон говорил об уподоблении богу (*ὁμοίωσις θεῷ*) как основной задаче философии. Так как для христианина христианство было тем, чем философия – для философа, то достижение

христианского жизненного идеала заключалось в одном беспредельном, длиною в жизнь, усилении достичь этой цели и приблизиться, насколько это возможно для человека, к совершенству... Это – обожение, *deificatio*, а пайдейя – путь к нему, божественный анабасис⁶.

Это божественный предел, к которому стремится человек, и этот предел обеспечивает его спасение.

Идея подражания Христу в таком воспитательном смысле стала составной частью аскетической монашеской традиции. Автор классического произведения этой традиции Иоанн Лествичник (VI/VII вв.) называл христианином того, «кто, сколько возможно человеку, подражает Христу (*μίμητα Χριστοῦ*) словами, делами и помышлениями»⁷. На той «лестнице» добродетелей, которой Иоанн посвятил свою знаменитую книгу, монахи должны подражать Христу и уподобляться Ему на каждой ее ступени⁸.

Настоящее исследование посвящено изучению происхождения теологемы *martyrium sine cruorum* в монашеской литературе и ее воплощения в богатом письменном наследии⁹ и житии¹⁰ византийского мистика Симеона Нового Богослова (949–1022). В отличие от сочинений многих других Отцов Церкви его труды глубоко автобиографичны¹¹ и изобилуют множеством реалистических де-

⁶ Йегер. 2014: 132.

⁷ *Joannes Climacus*. 1864: 633 (Иоанн, игум. Синайской горы. 1908: 2). Здесь и далее в скобках приведены имеющиеся русские переводы источников.

⁸ Осэпп. 2007: 304.

⁹ В него входят 3 Богословских Слова, 15 Нравственных Слов, 34 Огласительных Слова, 2 Благодарения, 225 Глав, 58 Гимнов и 4 Послания.

¹⁰ Написано учеником Симеона Никитой Стифатом после смерти учителя. Никита (ок. 1005 – ок. 1090) – богослов, полемист и писатель. В конце жизни стал настоятелем Студийского монастыря. Материалы для составления жития и труды своего наставника он начал собирать еще при жизни Симеона.

¹¹ Стиль изложения у Симеона имеет свои особенности: хотя автор является одним из главных персонажей повествования, он не считает себя главным героем, а представляет себя «смирным орудием», используемым Святым Духом для осуществления божественных планов. Если другие византийские

талей. Через призму бескровного мученичества Симеон рассматривает не только свою жизнь, но и многие явления церковной и социально-политической действительности. Поскольку Симеон начинал свой монашеский путь в Студийском монастыре, необходимо отметить и значение Студийской традиции в формировании аскетического идеала и практики в творчестве Симеона.

Μάρτυς – в переводе значит свидетель, то есть засвидетельствовавший своей кровью победу над смертью. При этом необходимо отметить, что идея мученичества связана с понятием аскетизма еще со времен Античности. Так, Сократ под «аскезой» понимал воспитание в человеке воздержания и самообладания¹². В конце концов, он сделал фундаментальный философский выбор – «предпочел гибель отречению от требований своей совести, Благо – бытию, совесть и мысль – жизни своего тела», и, таким образом, философия предстает как «упражнение и научение смерти»¹³. Одним из определений философии в Античности было: *μελέτη θανάτου* (упражнение в смерти), в котором отражалась, прежде всего, практическая жизненная философия стоицизма¹⁴.

В ветхозаветной традиции христианское мученичество предвосхитили Маккавеи в 166 г. до н. э., приняв смерть за исповедание веры в единого Бога. Иудей, автор Четвертой Маккавейской книги, живший в конце первого или в самом начале второго века н.э., описал на греческом философском языке мученичество Маккавеев за веру во времена Антиоха Епифана. Автор использует состязательно-агональную лексику античной философии, но добавляет идею искупительной жертвы, которая обозначала победу над смертью (отсюда и происходит значение понятия *μάρτυς* как свидетеля)¹⁵.

Таким образом, с одной стороны, аскетизм рассматривался как приготовление к мученичеству. Такой «мученический аскетизм» присутствует в сочинении Оригена (ок. 185 – ок. 254) *Увещание к*

авторы (Михаил VIII, Никифор Влеммид, Иоанн Геометр) адресуют свое повествование внешней аудитории, то творчество Симеона – это диалог между автором и Богом, который должен принести пользу его духовным братьям и ученикам (Bazzani. 2006: 242).

¹² Йегер. 1997: 80.

¹³ Адо. 2005: 41.

¹⁴ Seneca. *De brevitate vitae, VII: Tota vita descendum est mori* (Podskalsky. 1999: 224).

¹⁵ Брагинская, Шмагина-Великанова. 2014: 75.

мученичеству¹⁶. Позднее один из трёх Вселенских отцов Церкви Иоанн Златоуст (сер. IV в. – 407), прославляя мужество мученика Лукиана, призывает своих слушателей быть готовыми повторить его подвиг и, когда настанет время, которое потребует такого же мужества, заранее подготовиться «посредством меньших подвигов»¹⁷.

С другой стороны, идея бескровного («духовного» или «заместительного») мученичества возникает уже в Новом Завете, и она связана с античной традицией аскетизма и учением Филона Александрийского (ок. 25 до н. э. – ок. 50 н. э.) об аскетическом подвижничестве. Когда апостол Павел говорит: *Подражайте мне, как я Христу* (1 Кор. 4:16), то тем самым он призывает терпеливо переносить злоключения, которые он сам перенес во время своих миссионерских трудов (Ср.: 1 Кор. 4:11–13). Апостол использует образы аскетического борения для описания жизни христианина: *Вы еще не до крови сражались, подвизаясь против греха* (Евр. 12:1–4). Жития святых говорят также о сострадании как мученичестве или о приобщении к подвигу мучеников через служение и помощь им. Согласно житию Никомидийских мучеников начала IV в. Адриана и Наталии, после мученической кончины мужа Наталия, которая не подвергалась пыткам, за сострадание была «сопричислена к святым и триблаженным мученикам»¹⁸. В гимнах Ноланского епископа Павлина (ок. 353–431), посвященных прославлению исповеднического подвига Феликса Ноланского (III в.), изображены четыре возможности христианского совершенства: мученичество, представленное Феликсом, противопоставленный ему аскетизм, воплощенный предшественником упомянутых епископов на кафедре г. Нолы Максимом (ум. 250), само желание мученичества и подвиг служения ближнему¹⁹.

В раннехристианской письменности были усвоены элементы античного «философского аскетизма», прежде всего, благодаря деятельности Огласительного училища в Александрии, в котором знаменитые дидаскалы Климент (II/III вв.) и Ориген сближали хри-

¹⁶ См. соответствующую цитату Оригена: Сидоров. 2014: 45–46. Отец Оригена Леонид стал мучеником в 202 г. Сам Ориген во время гонений при императоре Деции был брошен в тюрьму в городе Тир и подвергнут пыткам, от которых вскоре умер.

¹⁷ *Joannes Chrysostomus*. 1862: 525–526 (*Иоанн Златоуст*. 1994: 567).

¹⁸ *De s. Adriano*. 1868: 230.

¹⁹ *Jenik*. 2016: 119.

стианское вероучение с эллинской философией. Согласно Клименту, с одной стороны, истинный христианин («гностик») «даже тело свое охотно отдает во власть тому, кто от него этой жертвы требует»²⁰. С другой стороны, если «мученичество заключается в исповедании Бога», то

каждая душа, проводящая свою жизнь согласно с познанием о Боге и исполняющая Его заповеди, есть уже исповедница делом и словом... Вместо пролития крови она свидетельствует о своей вере всей жизнью и исповедует Бога даже в минуты смерти²¹.

Этот идеал «церковного гностика» оказал влияние на последующую монашескую аскетику преимущественно созерцательного типа, представителем которого был Евагрий Понтийский²².

К концу III в. сложились предпосылки для возникновения монашества. Тогда некоторые христиане, следуя евангельскому призыву духовного совершенства и отрекаясь от благ мира, стали селиться в пустынных местах, посвящая себя молитве, аскетическим подвигам, духовным размышлениям. Одним из подходов к изучению происхождения монашества являются теории подражания, которые видят основной мотив возникновения этого феномена в подражании либо мученикам, либо ветхозаветным праведникам-аскетам, либо философским школам. Дохристианский аскетизм, возможно, оказал влияние на возникновение монашества. В источниках подчеркивается образованность многих монахов²³. Состязательно-агональную лексику античной философии использовали автор Четвертой Маккавейской книги, апостол Павел²⁴, многие

²⁰ *Clemens Alexandrinus*. 1906: 254 (*Климент Александрийский*. 2014: 11).

²¹ *Clemens Alexandrinus*. 1906: 255 (*Климент Александрийский*. 2014: 13).

²² *Сидоров*. 2014: 61. Евагрий Понтийский (ок. 345 – ок. 399), оказавший большое влияние на аскетическую традицию, вслед за Оригеном обосновывал учение о духовном совершенствовании различием между двумя видами аскетической жизни – деятельной и созерцательной. Ориген, в отличие от античных философов, которые противопоставляли *πράξις* и *θεωρία*, стремился подчеркнуть их внутреннее единство, при иерархическом первенстве созерцания (*Евагрий Понтийский*. 1994: 157, 280).

²³ *Ткачев*. 2017: 573–575.

²⁴ *Не знаете ли, что бегущие на ристалище бегут все, но один получает награду? Так бегите, чтобы получить. Все подвижники воздерживаются от всего: те для получения венца тленного, а мы – нетленного (I Кор. 9:24–25); ...и Архиппу, сослуживцу нашему (τῷ συνστρατιώτῃ ἡμῶν) (Флм. 1:2); я почел*

раннехристианские писатели. Оригена можно признать основателем учения об аскете как истинном воине Христа (топос *militia Christi*), который ведет постоянную битву против греха²⁵. Идеал совершенства, который Ориген предлагал тем, кто не был призван к истинному мученичеству, стал идеалом, которому впоследствии следовало монашество. Косвенным свидетельством влияния античного аскетизма можно признать также то, что среди ранних латинских отцов концепция духовного мученичества развивалась гораздо более медленнее, чем среди греческих²⁶.

В монашестве путь к святости лежит также через «бескровное мученичество» (*martyrium sine cruorum*) – аскетическое борение со «злом мира» как следствием происков дьявола и с собственными страстями и человеческой слабостью. В связи с этим «рассказ о христианском подвиге святого превращается в его жизнеописание, своего рода духовную биографию от рождения до самой смерти»²⁷. В житии основателя отшельнического монашества Антония Великого (ок. 251 – ок. 356) оно осмысливается как добровольное постоянное мученичество, поскольку святость подвижника заключается в том, что он продолжает воевать с самим собой и окружающими его бесовскими силами. Антоний не стал мучеником во время случившегося гонения императора Максимиана, но стремился к мученичеству и посещал заключенных в тюрьмы христиан. Как пишет автор его жития, Антоний «уединился снова в монастыре своем, где ежедневно был мучеником в совести своей, и подвизался в подвигах веры»²⁸.

Бескровное мученичество связано с сильным психологическим напряжением, которое могло пониматься и как связанное с физиологическими проявлениями²⁹. Евагрий Понтийский в Слове о молитве говорит, ссылаясь на послание апостола Павла к Евреям (12:4), что невозможно стяжать добродетель, «если прежде не сра-

нужным послать к вам Епафродита, брата и сотрудника и сослуживца моего (συνστράτιώτην μου) (Флп. 2:25).

²⁵ Malone. 1950: 100.

²⁶ Malone. 1950: 27.

²⁷ Арнаутова. 2016: 103.

²⁸ Athanasius Alexandrinus. 1857: 912 (Афанасий Великий. 1994: 217).

²⁹ Евангелист Лука, повествуя о молитве Христа в Гефсиманском саду, упоминает о кровавом поте: *И, находясь в борении, прилежнее молился, и был пот Его, как капли крови, падающие на землю* (Лк. 22:44).

жался за нее вплоть до крови»³⁰. В *Aprophthegmata Patrum*³¹ содержится выражение: «Отдай кровь, прими Духа» (*Δὸς αἷμα, καὶ λάβε πνεῦμα*)³², подразумевающее близость мученичества и монашества. В этом агиографическом сборнике упоминается авва Ахила, который сплюнул кровь в ответ на некое нанесенное ему оскорбление³³. Приводя в пример покаяние насельников монастыря, осудивших себя за особо тяжкие грехи на изоляцию в отдельных помещениях, Иоанн Лествичник восхваляет их «произвольное страдание»³⁴, добавляя, что покаявшийся «произвольным томлением и мучением... избежал невольного» (*τὴν ἀκούσιον τιμωρίαν καὶ κόλασιν δι' αὐτῆς αὐτοπροαιρέτου ἐκφυγόν*)³⁵. В эпоху иконоборчества в VIII–IX вв. монахи-иконопочитатели часто оказывались мучениками не только «по произволению», но подвергались преследованию и становились мучениками в реальности. Гонения иконоборцев были направлены не столько против икон, сколько против монахов, оказавших наибольшее сопротивление в борьбе за иконопочитание. Тогда же монашеский путь стал все более восприниматься как мученичество. Подвергшийся преследованиям Феодор Студит (759–826) так обращается к монашествующим:

Итак, братия, станем бороться, укрепляясь всеми силами...
И это (следует делать) непрестанно. Ведь это – война непроборимая, это – мученичество многовидное и многодневное.
И кто не предается помыслам, хотя постоянно истязуется ими, кто не склоняет колена пред Ваалом, но противоборствует страстям с рвением и мужеством и побеждает их, тот,

³⁰ *Evagrius Ponticus*. 1865: 1195–1196. (*Евагрий Понтийский*. 1994: 91). В 79 томе *Patrologiae cursus completus* Ж.-П. Миня трактат ошибочно приписан святому Нилу Синайскому (об атрибуции см.: *Евагрий Понтийский*. 1994: 20).

³¹ *Aprophthegmata Patrum* (*ἀποφθέγματα τῶν ἀγίων ἡγερόντων, ἀποφθέγματα τῶν πατέρων, τὸ ἡεροντικόν*); Изречения египетских отцов, Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов) – агиографический памятник IV–VI вв., сборник рассказов и назидательных поучений египетских монахов.

³² *Aprophthegmata Patrum*. 1864: 257 (*Достопамятные сказания*. 2014: 136).

³³ *Aprophthegmata Patrum*. 1864: 125 (*Достопамятные сказания*. 2014: 45–46): «Один старец пришел к авве Ахиле и видит: авва изо рта своего выбрасывает кровь. Старец спросил его: отец, что это такое? Ахила отвечал: это – слово брата, оскорбившего меня; я старался ничего не говорить ему; молил Бога, чтобы слово оскорбления было взято у меня. И слово в устах моих сделалось подобно крови. Я выплюнул его и стал спокоен, забыв оскорбление».

³⁴ *Joannes Climacus*. 1864: 772 (*Иоанн, игум. Синайской горы*. 1908: 64).

³⁵ *Joannes Climacus*. 1864: 781 (*Иоанн, игум. Синайской горы*. 1908: 71).

очевидно, подвергается мучению каждый день и может вместе с апостолом Павлом говорить: *Я каждый день умираю* (1 Кор. 15: 31)³⁶.

II

Симеон Новый Богослов, живший на рубеже X и XI вв., был выдающимся мистиком и богословом. Будучи представителем пафлагонского аристократического рода, он играл заметную роль в социальной и политической жизни Константинополя вначале как дворцовый чиновник, а затем как влиятельный и вызывающий споры религиозный деятель³⁷.

Одной из центральных тем литературного творчества Симеона стало учение о крестном пути подражания страданиям Христа, который приводит к созерцанию Божественного Света. Как пишет Симеон: «“Следованием” Он (Господь) называет подражание делами (*ἀκολουθήσιν, τὴν διὰ τῶν ἔργων φησὶ μίμησιν*), чтобы как Он шествовал, подобно Ему и мы шествовали, терпели искушения и поношения с радостью»³⁸. Очевидна связь темы *μίμημα Χριστοῦ* и мученичества. Приводит Симеон и знаменитую цитату апостола Павла о подражании Христу (1 Кор. 11:1)³⁹. К подражанию мученичеству Христа Симеон призывает в своих знаменитых поэтических гимнах. На первом месте при их сочинении стояли «монашеско-педагогические соображения»⁴⁰, потому что Симеон больше всего хотел бы приобщить духовных чад своему личному опыту⁴¹. Традиция античной пайдеи приобретает в его литературном творчестве новое христианское звучание. В 36 гимне он говорит о поведении Христа, которое

состоит в подражании Его смирению, чтобы подобно тому, как сам Он пострадал, будучи безгрешен, так и мы, согрешившие, переносили бы все: искушения, и гонения, и бие-

³⁶ *Theodorus Studita. Capitula quatuor. 1903: 1684 (Феодор Студит. 2011: 244).*

³⁷ *Баззани. 2017: 147.*

³⁸ *Symeon the New Theologian. 2009: 170 (Симеон Новый Богослов. 2015: 62).*

³⁹ В трудах Симеона 1036 прямых и косвенных ссылок на Ветхий Завет и 3764 – на Новый, в том числе и 1403 ссылки на послания апостола Павла (*Иларион (Алфеев). 2001: 77).*

⁴⁰ *Макгакин. 2017: 130–131.*

⁴¹ В. Фёлкер рассмотрел учение Симеона как единство *πράξις* и *θεωρία*, но подчеркнул, что, по сути, он практичен, так как стремится передать свой опыт общения с Богом ученикам. См.: *Völker. 1974: 51.*

ния, и скорби, и наконец, (даже самую) смерть от беззаконных⁴².

Это подражание Христу приводит к *θέωσις* (обожению)⁴³. 40-й гимн, где тема страданий Христа и уподобления ему в страдании достигает кульминации, содержит заповедь, что нужно делать подвижнику для спасения:

Днесь осознай, что умер ты, и днесь же отрешился,
Днесь уясни, что целый мир ты навсегда оставил!
Днесь родственников и друзей, и всю пустую славу
Отбросив, тотчас отрекись от попечений дольних
И, крест на плечи возложив, возьмишь со всею силой
И до конца перенеси труд разных искушений;
Боль угнетений, гвозди горестей и треволнений
Приемли с ликованием, венец в них видя славы!
А оскорблений копьями разимый ежечасно,
Камнями избиваемый со всяческим бесчестьем,
И вместо крови слезы лья⁴⁴, ты мучеником станешь
(*δάκρυα ἀντὶ αἵματος προχέων ἔσῃ μάρτυς*).
Насмешки и пощечины снося всеблагодарно,
Будешь причастником Моим и Божеству, и Славе⁴⁵.

Симеон обращается при этом ко всем христианам, а не только лишь к монахам:

...и вы сами, если захотите, будете мучениками каждые не только день, но и ночь, и всякий час, страдая и претерпевая гонения за Христа... Если и вы противостанете пагубным демонам, если всегда будете сопротивляться греху и собственным пожеланиям. Они имели противниками земных повелителей, а мы – демонов и пагубные плотские страсти...⁴⁶.

Аскетическое богословие византийцев было антиэлитарно: наставления старца имели равное значение для монахов, клириков и мирян, не было особой этики для монахов и особой – для прочих

⁴² *Syméon le Nouveau Théologien*. 1971: 450 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 78).

⁴³ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1971: 454 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 79).

⁴⁴ В прозаическом переводе иеромонаха Пантелеимона: «...проливая слезы вместо крови» (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 71)

⁴⁵ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1971: 488 (перевод гимна: *Макаров*. 2017: 409–410).

⁴⁶ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 300 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 430).

христиан⁴⁷. Именно так рассуждает Симеон:

...не говори: “Невозможно это для меня”, или: “Это подходит монахам, а не живущим в миру”. Ведь Христос установил для всех общие заповеди Свои и не отделил мирских от монахов...⁴⁸.

Что относит Симеон к мученическим подвигам *sine cruoribus*? Он говорит, что, возможно, такие подвижники не будут подобны ранним христианским мученикам в дерзновении, но смогут уподобиться им в терпении и благодушии при перенесении трудов и болезней, которые переносятся для соблюдения заповедей:

Они надеются спастись делами и скорбями мученичества, а мы – делами и скорбями аскезы,.. они – потом и подвигами мученическими, а мы – слезами и подвигами аскетическими; они – пролитием собственной крови, а мы – отсечением собственной воли и тем, чтобы всегда чувствовать себя как сами в себе имеющие приговор к смерти и всякий час ожидать кончины, с готовностью подставляя шею для того, чтобы скорее умереть за всякую заповедь Владыки нашего Бога, нежели преступить ее даже единым словом⁴⁹.

Перечисляя мученические подвиги *sine cruoribus*, Симеон прибегает к метафорам. Среди этих подвигов – отсечение своей воли⁵⁰, отречение от мира, друзей, сродников, всякой суетной славы, оставление попечения о земных благах, труды искушений, боль скорбей, «гвозди печалей», «острия обид», «камни всякого рода бесчестья», поругания и оплеухи, пролитие слез вместо крови (*δάκρυα ἀντὶ αἵματος προχέων ἔσθῃ μάρτυς*)⁵¹.

В ходе аскетической практики образ «меня должного» (в отличие от «меня реального») остается недостижимым. Достигнутый идеал перестает быть идеалом, ведь святой должен осознавать себя

⁴⁷ Сидоров. 2014: 113.

⁴⁸ *Symeon the New Theologian*. 2009: 116 (*Симеон Новый Богослов*. 2015: 47).

⁴⁹ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 302 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 430).

⁵⁰ Как духовный отец Симеон призывает братию: «...подарите мне вашу волю, чтобы через ее отсечение вы стали жить жизнью мучеников и подвижников Христовых, а я с настоящего дня все больше и больше полагаю за вас мою душу и тело на добровольную смерть...» (*Syméon le Nouveau Théologien*. 1964: 188 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 115)).

⁵¹ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1971: 488 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 71).

грешником и отказывать себе в святости⁵². Отказываясь от мира, святой применяет практики сегрегации, главная функция которой – разрыв родственных и дружеских отношений. Возникают новые социальные связи, иные значения, отличные от повседневности⁵³. В 41 гимне Симеон призывает тех, «кто охотно предал себя на мученичество» при удалении в монастырь, не слушать родственников, «и ни под каким предлогом не связываться этим, ибо он не владеет уже более своей душой» как умерший для всего земного человек⁵⁴. Это отречение от родных описано и в житии. Однажды к ученику Симеона Арсению, преемнику его по игуменству, пришла родная мать, после долгих поисков обнаружившая его местонахождение. Упав ничком у ворот монастыря, она со слезами просила, чтобы ей позволили увидеть сына. Но Арсений, будучи «мертвым для мира», уклонился, говоря:

У меня есть родивший меня по духу, от которого ежедневно я вкушаю чистейшее молоко благодати Божией, – я говорю о моем отце по Богу, который, родив меня в Духе, стал для меня и матерью...⁵⁵.

Для добровольных мучеников невозможно приобрести добродетели «на основании одних только слов», потому что желающие покупают эти

добродетели одну за другой – кровью (*αἵματι*)... если кто не предаст себя на заклание, как овцу, за какую-нибудь одну, даже самую малую добродетель и если не прольет за нее собственную кровь (*τὸ αἷμα ἐκχέη τὸ ἴδιον*), то не приобретет

⁵² Власова. 2005: 70.

⁵³ Власова. 2005: 72–73.

⁵⁴ Симеон увещевает, что не следует «...даже на краткое (время) внимать голосу сродников, жены и детей, которые, придя, (начинают) с плачем говорить следующее: не жаль ли тебе детей своих? и ты, бессердечный, не пожалеешь вдовства жены своей? ни ницета их не преклоняет тебя к состраданию? и о погибели их ты не подумаешь и не пожалеешь? Итак, оставляя (детей) сырыми, странниками и нищими и жену свою вдовой, ты предпочитаешь спасти себя одного? и как же ты не будешь осужден более, чем убийца, так как, оставив всех нас на погибель, ты ищешь спасения только своей души? – К (таким) воплям (говорю) он совершенно не (должен) приклонять слуха» (*Symeon le Nouveau Théologien*. 1973: 28, 30 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 144–145)).

⁵⁵ *Niketas Stethatos*. 2013: 100 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 123).

ее никогда⁵⁶.

Таких мучеников Симеон называет «мучениками по одному произволению» (*μάρτυρές εἰσι τῇ προαιρέσει μόνῃ*) – «без скобления, без виселиц, костров и котлов, без сожигания огнем и рассекания мечами»⁵⁷. Такое подражание, совершаемое не природой, а волей, оправдывает, объясняет и мотивирует поступки, совершаемые человеком свободно, что составляет «универсально-культурную значимость подражания»⁵⁸. А.Я. Гуревич отмечал, основываясь на проповедях Бертольда Регенсбургского, что личностное начало

присуще христианству как типу мироотношения. Осознание или, лучше сказать, ощущение себя личностью, индивидуально морально ответственной за свое поведение, за совершаемые ею поступки, присуще средневековому человеку...⁵⁹.

В образе аскета, прежде всего, воплощается идеальный канонический образец. Традиция давала аскету ряд примеров, с которыми он соотносил свой опыт. В отступлении от традиционных форм описания мистического опыта византист и историк Церкви, протопресвитер Иоанн Мейендорф видит сходство Симеона с западными мистиками⁶⁰. Тем не менее, индивидуальный опыт имел

⁵⁶ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 332 (*Симеон Новый Богослов*. 2017: С. 258).

⁵⁷ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1973: 32 (*Симеон Новый Богослов*. 1917: 145–146). Еще одно выражение Симеона – смерть «произволением»: «Если же не случится нам уйти из жизни насильственной смертью, но пострадаем и претерпим только в произволении, то и это вменится нам человеколюбивым Богом и Подвигоположником нашим, согласно словам святого: ...*Я каждый день умираю* (1 Кор. 15:31). Не потому, что он на самом деле умирал много раз, но – говорит – произволением» (*Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 52, 54 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 363)).

⁵⁸ *Маковецкий*. 2014: 18.

⁵⁹ *Гуревич*. 1990: 83.

⁶⁰ *Мейендорф* 2000: 291. С середины XIX в. в богословской литературе критиковался чувственный характер западной практики подражания, неприемлемый для православной аскетической традиции. В свою очередь, католический богослов Иренэ Озэрт подверг критике мнение видного патролога русского зарубежья В.Н. Лосского о том, что «духовная жизнь Восточной Церкви не идет путем подражания Христу» (*Лосский*. 1991: 256; *Hausherr*. 1969: 217–218). В.Н. Лосский имел в виду, прежде всего, чуждость преданию Восточной Церкви культа человечества Христа и отсутствие у восточных святых стигматов как внешних знаков, уподоблявших Христу некоторых западных мистиков. В целом нужно отметить, что упоминания о подражании Христу в восточной традиции не имели отношения ни к *lectio divina*

смысл, прежде всего, в соотношении с традицией как образцом-каноном⁶¹. Симеон, осознавая свое новаторство, не просто проецирует свой опыт и духовность на предшествующую традицию⁶², а понимает под традицией (*παράδοσις*) духовную харизму, которая объединяет святых в цепь, первое звено которой было между Христом и его первыми апостолами⁶³.

III

Симеон известен также своим учением о пастырском попечении⁶⁴, развитым им в сочинениях после того, как в иконоборческую эпоху усилились монашеское духовное руководство и монастырская покаянная дисциплина как результат победы монахов-иконопочитателей и роста их авторитета в Византийской Церкви. А.П. Каждан отмечал исключительное значение, которое Симеон отводит отношениям духовного отца и его ученика: «Духовный отец – это тот посредник между человеком и Богом, тот помощник, без которого спасение грешника невозможно»⁶⁵. Суровая церковная дисциплина для Симеона основана не на корпоративности, а на индивидуально заключенном союзе духовного сына и его наставника, исключающем обыкновенную земную привязанность. Джон Макгакин выделил два главных принципа учения Симеона: во-первых, положение о главенстве духовного отца и его роли посредника между Богом и учеником в передаче духовного опыта, и, во-вторых, центральное значение «слез» в духовной жизни⁶⁶.

В иконоборческую эпоху монахи проявили стойкость, и это привело к тому, что святость в VIII–X вв. постепенно становится «почти исключительной прерогативой монашества»⁶⁷. Монахи были «хранителями веры, гарантами православия», а иерархи в значительной степени перешли к ереси, скорее, по причине оппортунизма и сервиллизма, поступив как послушные государству чиновники, хотя церковная иерархия и являлась самой прочной институцио-

как западной практике духовного упражнения, ни к особому виду богословия, а являлись только практическим руководством к духовной жизни (*Редин*. 2018: 134).

⁶¹ Власова. 2005: 113.

⁶² Иоанн (Бэр). 2017: 126.

⁶³ Hunt. 2004: 230.

⁶⁴ Turner. 1990; Kallistos (Ware). 1990; Христофоридης. 1977; Ушаков. 2006: 128–133.

⁶⁵ Каждан. 1967: 25.

⁶⁶ McGuckin. 1997: 78.

⁶⁷ Déroche. 1993: 242.

нальной структурой, обладавшей властью и влиянием. Лишь в эпоху патриарха Фотия (ок. 820–896) иерархия стала возвращать себе прежний авторитет⁶⁸.

Термин *πνευματικὸς πατήρ* (*spiritualis pater*, духовный отец) начинает употребляться в аскетической литературе с IV в. Один из трёх каппадокийских отцов Церкви Василий Великий (329/330–379) использует его для обозначения наставника-руководителя, находящегося со своими учениками в духовном союзе, основанном на беспрекословном послушании детей отцу и их единомыслии между собой. Этот союз наставника и ученика Василий Великий называет духовным соединением – *πνευματικὸν σύντημα*⁶⁹.

Первооткрыватель в «симеоноведении» Карл Холль, издавший Послание об исповеди Симеона Нового Богослова, еще в XIX в. отметил переход власти отпускать грехи к монашеству именно в иконоборческую эпоху⁷⁰. Вслед за ним к этому выводу пришел и русский историк Церкви С.И. Смирнов:

К иконоборческой эпохе обыкновенно приурочивают усиленное вмешательство монахов в дело исповеди мирян, а вместе с тем усиленное распространение монастырской покаянной дисциплины на счет церковной⁷¹.

Доказательством этому служит послание Антиохийского патриарха Иоанна V Оксита, который до своего избрания на патриарший престол был монахом в монастыре Оксия на одном из Принцевых островов в Мраморном море (1088/89–1100). Патриарх писал, что диавол подвигнул двух первых императоров-иконоборцев уничтожить монашеский чин, но ошибся в расчете:

Когда монахи были преследуемы ими, непобедимую силою Христа он ниспровергнут со своим иконоборческим волебством и пал ужасным падением. И с того времени и доднесь, по прошествии четырехсот лет, чин монашеский почитается священным и чтится от всех верующих, так что

⁶⁸ Moulet. 2008: 68–69.

⁶⁹ *Vasilius Magnus*. 1857: 1401. Термин *σύντημα* использовался для обозначения монастыря или ремесленной коллегии как общины (см.: *Каждан*. 1971: 49).

⁷⁰ *Holl*. 1898: 323–324.

⁷¹ *Смирнов*. 2003: 403.

исповедь, признание во грехах, соответственные епитимьи⁷² и отпустительные разрешения перенесены на монахов, как это наблюдается еще и ныне⁷³.

Рост авторитета монашества и духовно-пастырского попечения с их стороны связан с деятельностью выдающегося монаха-подвижника Феодора Студита. После изгнания императором-иконоборцем Львом V Армянином в крепость Метопу в Мизии он продолжал управлять учениками с помощью писем, предписывая соблюдать правила монашеской дисциплины. Феодор организовал учеников в духовные семьи под руководством 72 предводителей (*ἀρχηγούς*). Сам же он был их общим главой и духовным отцом для всех⁷⁴. Студиты, число которых доходило до тысячи, разделившись на группы, отправлялись в разные уголки империи для защиты иконопочитания. В своих посланиях Феодор Студит упоминает о разрешении патриарха ввиду исключительных обстоятельств осуществлять пастырское попечение кто как может⁷⁵, налагая епитимьи с помощью писем. Такая практика должна была продлиться до времени прекращения гонений, когда патриарх и собор епископов утвердят нормы пастырского руководства⁷⁶.

Симеон жил более ста лет спустя, но авторитет монашества в деле исповеди и пастырского попечения мирян сохранился как определенная традиция. Как формировалась эта традиция, Симеон описывает в своем *Послании об исповеди*. Он пишет, что власть «вязать и решить» (отпускать грехи) последовательно переходила к более достойным для этого служения церковным чинам:

Прежде же монахов одни лишь архиереи по преемству от божественных апостолов получали власть вязать и решить, но по прошествии времени и когда архиереи стали негодными, это страшное поручение перешло к священникам, имеющим непорочную жизнь и удостоенным божественной благодати. Когда же и они, священники вместе с архиерея-

⁷² Епитимья / епитимия (*ἐπιτιμία* – «наказание, кара», лат. *poenitentia*) – вид церковного наказания в христианской Церкви, имеющего значение нравственно-исправительной меры.

⁷³ *Joannes Antiochenus*. 1864: 1128 (*Суворов*. 1899: 510).

⁷⁴ *Michael Monachus*. 1903: 288 (*Феодор Студит*. 2010: 196–197).

⁷⁵ *Theodoros Studita*. *Theodoro monacho*. 1903: 1508 (*Феодор Студит*. 2012: 555).

⁷⁶ *Theodoros Studita*. *Theodoro monacho*. 1903: 1472–1473 (*Феодор Студит*. 2012: 512).

ми, смешались с прочим народом и уподобились ему, и когда многие, как и ныне, подпали под действие духов заблуждения и суетного пустословия и погибли, оно было передано, как сказано, избранному народу Божию – я говорю о монахах⁷⁷.

Или как говорит Симеон в другом месте, с течением времени «достойные растворились среди недостойных», а «священники испортились и стали, как народ», а «дар Духа перешел на монахов», но и среди последних явились лжебратья. Поэтому

...ни монахам по внешнему облику, ни рукоположенным и включенным в степень священства, ни удостоенным архиерейского сана, – патриархам, говорю, митрополитам и епископам, – просто так, только из-за рукоположения и его достоинства, – не дается от Бога отпускать грехи – да не будет!

Власть «вязать и решить» принадлежит только «тем, кто из священников, архиереев и монахов может быть сопричислен к ликам учеников Христа за чистоту»⁷⁸.

Длительную дискуссию у исследователей вызывает вопрос: мог ли нерукоположенный монах принимать исповедь или для этого требовалось каноническое рукоположение? Как можно видеть, Симеон признает возможным принятие исповеди нерукоположенными монахами. Главным при этом является наличие святости. Духовный отец Симеона Нового Богослова Симеон Благоговейный допускал две возможности для исповеди: у духовного отца или у игумена. В традиции Студийского монастыря, в котором некоторое время подвизался Симеон Новый Богослов, нормой считалась исповедь у игумена. В особых случаях разрешалось иметь другого духовного отца. Типикон монастыря святого Маманта (XII в.) предписывает исповедоваться перед игуменом, «даже если он не обладает священным саном». Симеон Благоговейный рекомендует ходить к тому брату обители, к кому

«приобрел ты веру и доверие, так что и помыслы свои открываешь ему» в том случае, если «по великой немощи и по недоверию к игумену» избегаешь исповедываться именно у игумена⁷⁹.

⁷⁷ Holl. 1898: 120 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 85).

⁷⁸ Holl. 1898: 124 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 88).

⁷⁹ *Иларион (Алфеев)*. 2001: 185–186.

Что касается мирян, то канонист Феодор Вальсамон

не сочувствовал монополии монашества в деле исповеди, объяснял это явление лицемерной скромностью или стыдливостью мирян, предпочитавших открывать свои грехи монахам, а не мирским священникам, и пытался предоставить духовнические права белым священникам в своем патриархате, в Антиохии, но реформа не имела успеха, исповедь на Востоке осталась во власти монахов»⁸⁰.

Власть «ключей» или право «взять и решить» канонистами трактовалась как исключительное право епископа. Это поручение выражалось особой грамотой – *ἐνταλτήριον*, выдававшейся на имя поставляемого духовника. Многие епископы употребляли возложение рук (*χειροθεσία*) на кандидата в духовники⁸¹.

В Церкви, таким образом, существовала традиция, согласно которой нерукоположенные монахи становились «старцами» – духовными руководителями мирян. Практика, по которой не рукоположенные в священник сан иноки принимали исповедь, существовала в Византийской Церкви до конца XII в. Вплоть до этого времени две традиции принятия исповеди – от рукоположенных и нерукоположенных – соперничали друг с другом. Решающая стадия, по мнению Д. Краусмюллера, наступила около 1100 г. Однако мирская Церковь подчеркивала необходимость следования канонам и разрешала исповедовать только рукоположенным монахам или хотя бы тем, кто получил разрешение от епископа. Во всяком случае, к этому времени исчезает «тип святого, который осуществляет свой суд и не заботится о соблюдении условий канонического закона»⁸².

В Студийском монастыре, куда первоначально поступил Симеон послушником, его духовным отцом был старец Симеон Боговещный. Однако его отношения со старцем вызвали противодействие игумена и братии монастыря. Игумен неоднократно просил Симеона отказаться от руководства своего старца. Автор жития объясняет эту ситуацию завистью братии и игумена, подчеркивая

⁸⁰ Смирнов. 2004: 27–28.

⁸¹ Смирнов. 2004: 37.

⁸² Krausmüller. 2016: 766.

ее деструктивную силу, но не определяя точно объект зависти⁸³. В результате этих событий Симеон был изгнан из монастыря. Автор жития изображает его злключения как войну, развязанную демонами:

...в своем разнузданном бесновании они вооружают оружием зависти и подстрекают против него наиболее беспечных из братии и даже самого кафигумена Петра. Но доблестный воитель Христов, будучи облечен в панцирь и шлем Духа, не позволял себе ни смотреть на кого-либо из искусителей, ни беседовать с ними⁸⁴.

Симеон считает духовное попечение о монахах своего монастыря также сравнимым с мученичеством, и сам игумен выражает свою готовность положить за своих чад «и душу, и тело на добровольную смерть»⁸⁵. Отец не ищет ответа на свою любовь, иногда встречая безразличие или вражду тех, кем руководит. Надгробное *Огласительное слово* скончавшемуся брату Антонию выражает чувства духовного одиночества и пастырской заботы:

...многочисленны наши тяжести, о сладчайший брат, которые отягощают смиренную нашу душу и тело. Из них самое ужасное – одиночество и многие заботы о наших братьях. Ты знаешь, что в этой заботе – я самый неистовый ревнитель (*ζηλωτῆς μανικώτατος*)⁸⁶.

Страдания духовного отца бывают от несовершенства или падений его духовных детей. Их грехи обременяют его душу как свои собственные, поэтому он кается, плачет и рыдает о них, словно речь идет о его личных грехах. Иногда дети упрямятся и восстают на него, иногда развращенные люди завидуют и клеветуют на его дело:

Желаю передохнуть и заботиться только о своих недостатках, но как только хочу это сделать, тотчас сердце мое вос-

⁸³ Возможно, конфликт объясняется вопросом властных полномочий духовных отцов, поскольку власть «вязать и решить» имеет обязательный характер (Мф 18:18). Старцы, имея в послушании духовных чад, могли создавать в монастыре свои «духовные семьи», что и порождало зависть со стороны других монахов и недовольство монастырского начальства (*Иларион (Алфеев)*. 2001: 26. Примеч. 32).

⁸⁴ *Niketas Stethatos*. 2013: 38 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 104).

⁸⁵ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1964: 188 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 115).

⁸⁶ *Василий (Кривошеин)*. 1995: 31–32.

пламеняется, словно огонь, и я, несчастный, снова прихожу к тому же. Огорчаюсь из-за ваших ран не меньше, чем иной переживает о собственных увечьях, воспаляюсь за вас, жизнь представляется мне невыносимой...⁸⁷.

Свои душевные муки Симеон излил в 14 гимне:

Итак, я убеждаюсь, что намного было б лучше
Стать вновь учеником, быть воле одного послушным,
Ему служить всегда и дать потом отчет за это,
Чем волям подчиняться многих и служить их нравам,
Исследовать намеренья, испытывать их мысли,
Вникая глубоко во все дела и помышленья,
Ведь и меня ждет суд, и отвечать за них я должен,
Кого пасти один я избран Божьим изволением.
На том суде ответит каждый за свои поступки:
За то, что в этой жизни сделал доброе и злое,
А я один за каждого ответить буду должен!
Но как хочу помилованным быть, и как спастись мне,
Когда я даже для одной души своей ничтожной
Никак не в силах показать спасительного дела?⁸⁸

Духовный отец помогает своим духовным детям в невидимой борьбе:

Поэтому прежде всего будем избегать греха; если же будем ранены его стрелой, то не станем медлить, наслаждаясь ядом его, словно медом, или, подобно раненой медведице, заливая рану, делать ее еще большей, но тотчас побежим к духовному врачу и изблюем посредством исповеди яд греха и, выплюнув греховную отраву, получим от него с готовностью в качестве противоядия даваемые им покаянные епитимии и будем стараться исполнять их всегда с горячей верой и в страхе Божиим⁸⁹.

Откровение помыслов духовному отцу Симеон называет «животворящим умерщвлением (*ζωοποιός νέκρωσις*)»⁹⁰. Подобное понимание роли духовника содержится в дисциплинарной части Студийского типикона, который не сохранился в первоначальном виде, но лег в основу, в числе прочих, Устава монастыря Патирион, ос-

⁸⁷ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1963: 284 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 30–31).

⁸⁸ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1969: 272 (*Симеон Новый Богослов*. 2010: 79–80).

⁸⁹ *Holl*. 1898: 116 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 81).

⁹⁰ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 124 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 382).

нованного в 1101–1105 гг. в Калабрии, где говорится:

Лучше, как мы сказали, увидеть стрелу, когда она еще только летит, и избежать неминуемого вреда, защищаясь щитом Духа. Но когда это происходит не по халатности, а путь открыт для лучника и место отдано злему помыслу, то не нужно ждать смерти, приходящей через действие, но показать язвы игумену и горячо просить его, чтобы быть достойным его попечения и немедленно освободиться от муки (*τῆς ὀδύνης θάττον ἀπαλλαγῆναι*)»⁹¹.

Симеон настаивает на необходимости особого призвания от Бога, прежде чем взяться за служение духовного отцовства. Пастырское руководство, как и принятие исповеди, рассматривается им как харизматическое служение. В *11 Нравственном слове* Симеон говорит:

Даже если Сам Бог будет говорить и убеждать тебя спуститься для окормления душ, то тебе надлежит повергаться ниц, плакать и говорить Ему со слезами и многим страхом: “Владыка, как я оставлю Тебя и уйду к этой суете и много-страдальной жизни?.. Если изволишь, казни, только не посылай меня туда”. ...тебе не следует дерзать и предаваться беспечности, но с таким страхом и трепетом восходить на митрополию или патриаршество или какое-либо иное начальствование, будь то епископство или руководство народом, словно ты падаешь с высоты в глубочайший колодец, наполненный всевозможными змеями и зверями⁹².

Исследователями была отмечена парадоксальность высказываний Симеона. Несмотря на резкий тон некоторых мест из его сочинений, эти высказывания остаются неясными. Во всяком случае, Симеон делает различие между властью совершать Евхаристию и властью отпускать грехи. Духовный отец Симеона Симеон Боговещный никогда не был рукоположен в священники, но как харизмат отпускал грехи, а своего ученика все же принудил принять священство путем возложения епископских рук. Симеон не распространяет свои взгляды о сознательном опыте Духа как единственном условии действительности таинства, на другие таинства, кроме

⁹¹ *Пентковский*. 2001: 70–71.

⁹² *Syméon le Nouveau Théologien*. 1967: 352, 358 (*Симеон Новый Богослов*. 2017: 266, 268).

исповеди и оставления грехов, как вытекающем из него. Наоборот, он утверждает, что власть совершать Евхаристию предоставлена священникам и епископам – хотя они и могли потерять свои харизматические дары, – если только они не впадают в тяжелые грехи⁹³. Некоторые противоречивость и неясность объясняются исследователями также тем, что Симеон выступает как поэт-харизмат. Свой опыт он часто описывает во вдохновенной поэтической форме и поэтому

в поэтическом плане “неспособность” недостойного священника принимать исповедь не означает, что он не может этого сделать. Невозможное становится возможным по милости и любви Христа⁹⁴.

В житии Симеона сохранились эпизоды, в которых иллюстрируется его понимание духовного попечения как мученичества. Автор жития Никита Стифат обращается к темам, свойственным Симеону, в том числе теме послушания своему духовному отцу. Композиционно житие Симеона относится к типу преподобнического жития. Сама византийская культура иконоцентрична. Подражание Христу связано с учением об образе и подобии и является постепенной реализацией «подобия». В связи с этим христианская традиция всегда рассматривала жития святых как «душеполезные» (*ψυχοφελής*), а первые житийные памятники родились из желания иметь перед собой образец для подражания⁹⁵.

К топосу *imitatio Christi* как выражающему мотив стремления к уподоблению Христу добавляется топос «бескровного мученичества», который воспринимается также в дидактико-воспитательном смысле. Герои преподобнического жития в своей жизни сочетают любовь к Богу с любовью к ближним, что проявлялось прежде всего в воспитании и заботе о братии. Они учили не столько словом и проповедью, сколько личным примером, своей жизнью⁹⁶. А имитационные композиционные модели в житиях соответствуют различным типам святости⁹⁷, в данном случае – преподобническому, и поэтому основу такого жития составляет описание нравственного

⁹³ Василий (Кривошеин). 1995: 119.

⁹⁴ Ириней (Стинберг). 2017: 475.

⁹⁵ Шпидлик. 2000: 55.

⁹⁶ Маторина. 2011: 49–50.

⁹⁷ Антонова. 2013: 172.

подвига святого, а основой композиции является элемент биографический⁹⁸.

В житии Симеона встречаются два эпизода, которые автором трактуются как «бескровное мученичество». Став игуменом в монастыре святого Маманта, Симеон принялся за возрождение монашества, но столкнулся с сопротивлением⁹⁹. Однажды во время проповеди на утрени 30 монахов, которые не могли стерпеть высоких требований игумена, взбунтовались и бросились на него с криками, «чтобы схватить и растерзать его, словно дикие звери». Симеон остался невозмутим и обезоружил их кротостью. Патриарх Сисиний I (995–998), к которому потом побежали взбунтовавшиеся, ища оправдания, приказал их выслать. Но Симеон упал в ноги патриарху и просил прощения за своих детей. Патриарх уступил и отменил их высылку. Симеон искал и узнавал о месте пребывания каждого, посылал необходимое, наконец, посетил каждого из них в отдельности, беседовал с ними и добился того, что собрал всех, и как сообщает житие, снова наполнил свой двор прирученными овцами, которые незадолго до того одичали¹⁰⁰.

Эти действия Симеона соответствуют тем идеям, которые он формулировал в своих сочинениях. Следуя апостолу Павлу (Рим. 9:3), Симеон так говорил о своем пастырстве в третьем лице:

Еще знаю одного, который так ревнует и заботится о спасении своих братьев, что часто со слезами от всей души молится человеколюбивому Богу либо спасти их, либо вместе с ними осудить и его, совершенно не желая одному быть спасенным...¹⁰¹.

Второй эпизод в житии Симеона, трактуемый биографом как мученичество *sine sanguine*, произошел, когда бывший митрополит Никомидийский Стефан обвинил Симеона в том, что он чрезмерно почитает своего духовного отца, к тому времени почившего. Ежегодно в день памяти своего старца Симеон устраивал в обители торжественное богослужение, за которым присутствовало множе-

⁹⁸ Маторина. 2011: 50.

⁹⁹ Niketas Stethatos. 2013: 82–86 (Симеон Новый Богослов. Никита Стифат. 2007: 118–119).

¹⁰⁰ Niketas Stethatos. 2013: 88 (Симеон Новый Богослов. Никита Стифат. 2007: 120).

¹⁰¹ Syméon le Nouveau Théologien. 1964: 90 (Симеон Новый Богослов. 2021: 92).

ство почитателей старца. Была написана икона Симеона Благочестивого и составлена ему служба. О своем духовнике Симеон Новый Богослов говорил, также прибегая к образу мученичества:

Блаженный и святой отец наш Симеон потрудился столько, что превзошел (*ὑπερβαλέσθαι*)... многих древних святых, такие перенес скорби и искушения, что сравнялся (*ἐξίσωθῆναι*) со многими знаменитыми мучениками¹⁰².

Автор жития называет причиной испытаний, выпавших на долю Симеона, зависть митрополита Стефана к известности и славе святого Симеона. Этот конфликт нарастал постепенно и имел, очевидно, латентную форму, так как Симеон в 1009 г. в письме к Стефану пишет, что тот его преследует уже 6 лет¹⁰³. С целью погубить Симеона митрополит инициировал триадологическую полемику¹⁰⁴. Не достигнув цели, Стефан ищет, чем бы еще скомпрометировать Симеона, и в результате организует его преследование за чрезмерное почитание памяти духовного отца. Стефан подал жалобу на Симеона патриарху и епископам: под его давлением около 1009 г. на Синоде было принято решение об изгнании Симеона из монастыря святого Маманта. Автор жития Никита Стифат описывает случившееся как еще одно свидетельство мученичества Симеона:

Итак, блаженный Симеон, даже не подвергшись гонению, явил себя добровольным мучеником, и по свидетельству сошедших на него ради [исполнения] заповеди Господней¹⁰⁵.

Изгнанный из Константинополя Симеон поселился при храме святой Марины близ Хрисополя, где основал небольшой монастырь¹⁰⁶.

Многие исследователи согласны в том, что в XI в. в Константинополе широко распространяется мнение, будто стать святым

¹⁰² *Syméon le Nouveau Théologien*. 1964: 36 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 79).

¹⁰³ *Лурье*. 2015: 410.

¹⁰⁴ По вопросу: «Как, скажи, ты отделяешь Сына от Отца, – мыслью (*ἐπινοία*) или делом (*πράγματι*)?» (*Niketas Stethatos*. 2013: 172 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 147)).

¹⁰⁵ *Niketas Stethatos*. 2013: 250–252 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 173–174).

¹⁰⁶ *Niketas Stethatos*. 2013: 218, 220, 230 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 162–163, 166–167).

уже невозможно. В конце X в. начинается процесс унификации агиографической литературы и литургического календаря. Большой вклад в него внес Симеон Метафраст, занимавшийся составлением собрания житий святых¹⁰⁷. В Византии не было официальной процедуры канонизации¹⁰⁸, а агиографические своды своим появлением замедляли составление оригинальных текстов о новых святых¹⁰⁹. Митрополит Стефан, возможно, был близок к Симеону Метафрасту, что также определяло его отношение к Симеону Новому Богослову и его духовному отцу¹¹⁰. Стефан выступал категорически против почитания Симеона Благоговейного как человека «сомнительного духовного облика» и лжесвятого¹¹¹. Но если он лишь сомневается с моральной точки зрения в святости почившего старца, то патриарх задает более фундаментальный вопрос: может ли Симеон доказать, что почитание памяти его духовного отца наравне с древними святыми (*ἴσα καὶ τῶν παλαιῶν ἁγίων*¹¹²) соответствует установлениям отцов и апостолов¹¹³? В *Шестом Огласительном слове* Симеон упоминает неверие тех, кто во вред слушающим из-за лени и нерадивости говорит, будто

ныне никто не сможет стать таким же, как великие отцы, ни достичь меры их подвигов, ни сподобиться данных им дарований...¹¹⁴.

Автор жития Никита Стифат проводит параллель между борьбой Симеона за почитание духовного отца и борьбой за иконопочитание. В VIII в. радикальные иконоборцы утверждали, что святые и мученики своими страданиями принесли пользу только самим себе и спасли свои души, их призывание ни к чему не приводит. Тогда

¹⁰⁷ *Ткачев*. 2012: 278. Большинство святых агиографического корпуса относятся к древности и лишь немногие – ко времени иконоборчества или более позднему периоду.

¹⁰⁸ Скорее всего, святой признавался объектом почитания на основе уже существующего местного культа (*Oikonomides*. 2004: 474).

¹⁰⁹ *Binggeli*. 2014: 144.

¹¹⁰ *Лурье*. 2015: 412–413.

¹¹¹ На заседании Синода Стефан заявил: «Своего духовного отца, который был грешником, он воспеваает как святого вместе со святыми» (*Niketas Stethatos*. 2013: 184 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 151)).

¹¹² *Niketas Stethatos*. 2013: 188 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 152).

¹¹³ *Oikonomides*. 2004: 481–482.

¹¹⁴ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1964: 36 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 79).

же появилось определение иконоборцев как «обвинителей святых» (*ἀγιοκατήγοροι*)¹¹⁵. Когда после смерти Симеона Нового Богослова возникло сомнение и в его святости, то Никита Стифат пишет сочинение под названием *Против обвинителей святого (Κατὰ ἀγιοκατηγόρων)*¹¹⁶. Рассказывая в житии, как уничтожались иконы Симеона Студита, Никита уподобляет действия клеветников митрополита Стефана действиям иконоборцев¹¹⁷. Апологетическая речь Симеона в защиту духовного отца становится речью в защиту иконопочитания. Взывая к почившему старцу, Симеон просит его молиться, чтобы получить силу достойно переносить оскорбления и осмеяния, подвергаться обидам ради святого старца и его иконы¹¹⁸.

В эпоху иконоборчества отношения между церковной иерархией и монашеством складывались непросто. Они характеризовались как соперничеством, так и сотрудничеством. Моральный авторитет, который приобрело монашество в борьбе за иконопочитание и который стал источником власти, включая власть отпущения грехов, повысило статус монашества в обществе. В житии Симеона Никита Стифат приводит историю о покаянии некоего «западного епископа». После того, как он случайно убил своего молодого племянника, этот епископ отправился в Рим, чтобы навестить папу и исповедать свой грех. Однако, несмотря на отпущение греха понтификом и слова утешения, епископ остался безутешен и отправился в Константинополь, где предстал перед патриархом, чтобы покаяться и оставить свое епископское достоинство. Желая «всецело предать себя на добровольную смерть», епископ по совету своего друга патрикия Гинесия постригается с именем Иерофея в монастыре Симеона, избрав последнего своим духовным отцом. Никита Стифат описывает, как кающийся грешник «по доброй воле» вступает в невидимую борьбу с дьяволом:

Он изнурял свою плоть постами и длительными страданиями, укушал себя бдениями и всенощными стояниями на

¹¹⁵ *Dagron*. 1992: 65–66.

¹¹⁶ *Πασχαλίδης*. 2004: 493–518.

¹¹⁷ *Niketas Stethatos*. 2013: 212, 214 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 161)

¹¹⁸ *Niketas Stethatos*. 2013: 206 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 159).

молитвах, сокрушал дух свой в услужении братьям¹¹⁹.

Так повинившийся преступник получил утешение от знакомства с духоносным старцем, моральный авторитет которого признавался многими в Константинополе и за его пределами. Конфликт же со Стефаном Никомидийским представляет собой пример соперничества представителей иерархии и монашества. Большинство новых святых, которые жили или для которых были написаны агиологические тексты в этом столетии, происходили из числа монахов¹²⁰. По мнению В.М. Лурье,

...в лице Стефана Симеон получил врага, принадлежащего к наиболее влиятельной части сразу церковного и светского общества¹²¹.

При этом в церковных дискуссиях решающую роль имеет церковная должность, и тогда победа достигается не с помощью богословской аргументации, но очень зависит «...от всякого рода административных ресурсов и “связей”»¹²².

После того, как патриарх Сергей, в конце концов, предоставляет Симеону свободу действий в деле почитания своего духовного отца, Никита отмечает в житии, что так Симеон, «не подвергшись гонению, явил себя добровольным мучеником» (*ἑθελούσιος μάρτυς*)¹²³, еще раз подкрепляя значимость идеи мученичества *sine cruciuit* не только для агиографии, но и общественного сознания византийцев.

IV

В аскетических практиках вставал вопрос о степени и мере добровольных страданий, которые подвижники готовы были испытать в аскетическом «делании». Так, учение о слезах – одна из характерных тем мистического учения Симеона, и оно связано с аске-

¹¹⁹ *Niketas Stethatos*. 2013: 120–122 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 130–131).

¹²⁰ *Πασχάλιδης*. 2004: 508–509.

¹²¹ *Лурье*. 2015: 413.

¹²² *Лурье*. 2008: 282.

¹²³ *Niketas Stethatos*. 2013: 250 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 173).

тической практикой студийского монашества¹²⁴. В соответствии со святоотеческой традицией Симеон называет крещение слезами и покаянием «вторым крещением», и оно важнее первого крещения¹²⁵. Григорий Богослов (ок. 325–389) перечислял пять видов крещения и называл крещение слезами – труднейшим, поскольку им крестится омывающий каждую ночь свое ложе и постель слезами (Пс. 6:7), у кого смердят, гноятся раны греховные (Пс. 3:6), кто ходит, плача и сетуя (Пс. 34:14)¹²⁶. Он же ставит вопрос о трудности сохранения благодати первого крещения: количество слез «второго крещения» должно сравниться с самим источником крещения¹²⁷. Большинство представителей аскетической традиции считали, что дар слез во время молитвы является даром Божиим. Иоанн Лествичник говорил, что появление слез зависит от естественной склонности человека:

...иные источают малые слезные капли, как капли крови, а другие без труда проливают целые источники слез¹²⁸.

Он был склонен судить по объему приложенных усилий, а не по количеству слез. Однако Симеон вслед за своим духовным отцом Симеоном Студитом¹²⁹ считал, что причащение должно всегда сопровождаться слезами. Однажды Симеон зачитывал группе монахов и мирян слова своего старца, и когда собравшиеся (в числе которых были и монахи, «всем известные и славные в добродетелях») услышали о необходимости слез во время причащения, то они удивились и, переглянувшись, как бы с усмешкой сказали: «Тогда мы вовсе никогда не причастимся, но останемся все без причастия!»¹³⁰. Неслучайно со стороны некоторых монахов росло недовольство обличениями игумена Симеона в нерадении и духов-

¹²⁴ Анализ учения отцов Церкви о слезах и покаянии см.: *Hausherr I.* 1944; *Hunt.* 2004; анализ учения Симеона о слезах см.: *Иларион (Алфеев).* 2001: 83, 136–138, 179–180, 332–335, 340–350.

¹²⁵ *Иларион (Алфеев).* 2001: 334.

¹²⁶ *Gregorius Theologus. Oratio XXXIX. In sancta Lumina.* 1858: 356 (*Григорий Богослов.* 1994: 542).

¹²⁷ *Gregorius Theologus. Oratio XL. In sanctum baptisma.* 1858: 369 (*Григорий Богослов.* 1994: 548).

¹²⁸ *Joannes Climacus.* 1864: 805 (*Иоанн, игум. Синайской горы.* 1908: 79).

¹²⁹ *Syméon le Studite.* 2001: 102 (*Симеон Благоговейный.* 1992: 71).

¹³⁰ *Syméon le Nouveau Théologien.* 1963: 312, 314, 316 (*Симеон Новый Богослов.* 2021: 38).

ной лени, а также призывами к более высокой духовной жизни и необходимости следовать в мистике за древними отцами. *Огласительные слова* Симеона полны горьких жалоб на непослушание монахов¹³¹. Растущая напряженность в отношениях вылилась в бунт 30 монахов, о котором выше говорилось. Более того, для Симеона слезы указывают на присутствие Духа, и никто не должен претендовать на власть, не будучи наполненным Духом. В конфликте с митрополитом Стефаном именно этот вид духовного авторитета Симеон выдвигает на первый план. В этом смысле слезы не являются второстепенным аспектом аскезы, но фундаментальны для христианской жизни¹³².

В монашеской аскетической практике существовали и более строгие формы. Известный культуролог и искусствовед В.В. Бычков называет эти формы эстетизацией предельно антиэстетических явлений, осуществлявшейся византийскими агиографами в культуре глобального символизма и антиномизма¹³³. Византиец искал скрытые смыслы за внешней обманчивой оболочкой обыденности. Для него черви, копошащиеся в смрадной ране Симеона Столпника (ок. 390–459), на самом деле – жемчужины, которые становятся благословением для паломника¹³⁴. Иоанн Лествичник описал посещение монахов, которые за тяжкие грехи умерщвляли свою плоть различными видами самоистязания: стояли всю ночь без сна под открытым небом или со связанными сзади руками, как преступники, сидели на земле в грубой одежде и пепле, скрывая лицо между коленями, другие кричали или стонали, иные проливали потоки слез или били себя в грудь до кровохарканья¹³⁵. Симеон Новый Богослов говорит, что для тех, кто после крещения осквернил себя грехами, необходимы многие «покаянные подвиги и приемы (*μέθοδοι*), чтобы умилишить Бога». Заимствуя описание аскетических подвигов у Иоанна Лествичника, Симеон советует кающемуся во время молитвы держать руки сзади как бы связанными, словно его ведут на смерть, и, вздыхая из глубины души, жалостным голосом умолять Бога о помиловании. При этом ему следует в

¹³¹ *Василий (Кривошеин)*. 1995: С. 32.

¹³² *Hunt*. 2004: 240.

¹³³ *Бычков*. 2016: 514.

¹³⁴ *Полякова*. 1994: 264.

¹³⁵ *Ioannes Climacus*. 1864: 765, 772 (*Иоанн, игум. Синайской горы*. 1908: 59–60, 64).

несколько приемов бить себя без жалости по лицу, таскать себя за волосы, рвать их так, будто они принадлежат чужому человеку, предателю и врагу, размышляя о своих грехах и ожидая от Бога дара слез и умиления¹³⁶.

Наиболее суровыми формами монашеской аскезы были ношение власяницы и вериг, а также самобичевание¹³⁷. Ссылаясь на Евр. 12:1–2, Феодор Студит называет мучениками «всех любящих благочестие, кто в терпении проводит тяжелую жизнь»¹³⁸. К различным видам мученичества, претерпеваемым монахами, Феодор относит: бегство из мира, отказ от плотских родителей, отсечение своей воли, ежедневные страдания и терпение, испытываемые в мученическом послушании, духовные и чувственные наваждения от плотских похотей и демонских замыслов, столкновения с братьями, насмешки, порицания экономов и благочинных, бдения, псалмопения, монастырские работы и разнообразные послушания¹³⁹, немытое тело, оборванные и грязные одежды и обувь¹⁴⁰, грубые, плохие, заплатанные и тесные рубашки и кукули, укусы вшей и блох¹⁴¹. Феодор убежден, что Бог может увенчать подвижника мученическим венцом за одни намерения, приняв их за деяния¹⁴². В

¹³⁶ *Syméon le Nouveau Théologien*. 1965: 204, 206, 208 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 214–215).

¹³⁷ На Западе большое распространение получила порка бичом или плетью. В установлении практики самобичевания значительную роль сыграл кардинал Петр Дамиани (1007–1072), автор трактата *De laude flagellorum* (*Похвала бичам*), убежденного в том, что истинная духовность должна регулироваться и укрепляться физической дисциплиной, и что те, кто не желает участвовать в страданиях Христа, не будут участвовать и в Его славе (*Fudgé*. 2016: 243). В XIII в. в Западной Европе возникло движение флагеллантов («бичующихся»), которые практиковали массовые самобичевания как знак всеобщего покаяния. Подобные ритуалы совершались, прежде всего, в периоды религиозных и социальных кризисов, под влиянием милленаристских идей (*Ле Гофф, Трюон*. 2008: 54). Констанцкий собор (1418) осудил это движение как еретическое (*Матузова*. 2011: стб. 1778–1779). В Византии некоторые святые применяли самобичевание в аскетической практике в индивидуальном порядке (См.: *Пенская*. 2009: 276–278; *Βίος τοῦ ἁγίου Λεωντίου πατριάρχου Ἱερουσαλήμων*. 1803: 283–302 (*Житие и подвиги Леонтия, патриарха Иерусалимского*. 2008: 460–489).

¹³⁸ *Theodori Studitis*. 1891: 36 (*Феодор Студит*. 2011: 44).

¹³⁹ *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 61–62 (*Феодор Студит*. 2010: 470–471).

¹⁴⁰ *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 222 (*Феодор Студит*. 2010: 577).

¹⁴¹ *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 342 (*Феодор Студит*. 2010: 660).

¹⁴² *Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 112 (*Феодор Студит*. 2010: 503).

монастыре случались побои¹⁴³, монахов могли наказать, подвергнуть заключению, накричать на них, оскорбить¹⁴⁴ и прибегнуть к угрозам¹⁴⁵. Обычным явлением были побег из монастыря¹⁴⁶.

Относительно степени претерпеваемых монашеством мучений, особенно в эпоху иконоборчества, возникли разногласия между двумя выдающимися подвижниками – Феодором Студитом и Иоанником Великим. В 823–824 гг. у подножия горы Трихаликс состоялось совещание иконопочитателей относительно линии поведения в условиях более мягкой (по сравнению с политикой времен императора Льва V) иконоборческой политики императора Михаила II. Единого решения не удалось принять, в числе прочего, из-за конфликта по вопросу о высшей добродетели¹⁴⁷. Феодор Студит считал необходимым идти на конфронтацию в исповедании иконопочитания. В *Малом Оглашении* он упрекает своих оппонентов в том, что они избегают иконоборческих преследований:

Пусть отец Иоанникий с подобными ему имеет пустыню и гору – ты же возлюби послушание и гостеприимство. Он в настоящее время не терпит гонения – ты же гоним за правду. Он не заключен в темницу – ты же находишься в темнице ради Господа. Он не бит – ты же избит за Христа. Насколько это выше тех подвигов!¹⁴⁸.

Эта позиция вытекала из критики Феодора в адрес отшельничества. По его мнению, в этом виде монашеского подвижничества господствует своеволие и жизнь без указания на грехи, что делает монахов нерадивыми к мысли о смерти, а в общежительном монастыре

отсечение своей воли, назначенное служение и... случаю-

¹⁴³ *Theodorus Studita*. 1888: 166 (*Феодор Студит*. 2010: 748).

¹⁴⁴ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 12 (*Феодор Студит*. 2010: 436). Феодор определяет это как искушения, необходимые для испытания благодушия, бодрости и мужества, которые в случае успешного перенесения завершаются мученическими венцами.

¹⁴⁵ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 134 (*Феодор Студит*. 2010: 518). Феодор просит прощения, что прибегал к обвинениям, высмеиванию, обличениям и устрашению, и объясняет это любовью и заботой о спасении духовных чад.

¹⁴⁶ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 135 (*Феодор Студит*. 2010: 518).

¹⁴⁷ *Луховицкий*. 2010: 122–123.

¹⁴⁸ *Theodori Studitis*. 1891: 141 (*Феодор Студит*. 2011: 91).

щиеся епитимии наилучшим образом готовят к смертному приговору¹⁴⁹.

Тем не менее, внутри монастыря Феодор запрещал чрезмерные формы аскезы (ношение вериг или власяницы, обсуждение планов пустынножизненного жития, усиленное по сравнению с другими монахами воздержание, особенное, по сравнению с другими, молчание, держание во рту камней, множество поклонов¹⁵⁰). В этом он видел, прежде всего, самоволие и самочиние. Если это делали древние подвижники, то лишь по особому откровению от Бога или благословию духовного отца. Кроме того, подобные подвиги нарушают общежительный порядок,

так как это уязвляет других братьев, вытекает из чувства горделивости, возбуждает зависть и нарушает единодушие и согласие¹⁵¹.

В житии Симеона упоминание бичевания связано с историей «западного епископа», о котором уже шла речь выше. Сразу после совершенного преступления – убийства юного племянника – тот обвязал себе шею цепью и, отдав один ее конец слуге, повелел влечь себя в Рим к папе. Весь долгий путь епископ проделал в слезах и рыданиях. Эта придуманная им покаянная процедура, доходящая до пароксизма, носила, таким образом, публичный характер. Однако ни эти действия, ни отпущение греха папой не принесли утешения епископу. Будучи уже духовным учеником Симеона, монахом Иерофеем, он жаждал страданий и для этого изнурял плоть постами, бдениями и вседневными стояниями, сокрушал дух в услужении братьям, намеренно разбивал горшки с нечистотами, которые выносил, чтобы услышать ругательства и получить пощечины. И далее житие сообщает, что Иерофей

жаждал испробовать бичевания, чтобы, подставив ударам внешнюю оболочку, освободить внутреннего человека от будущих скорбей¹⁵².

¹⁴⁹ *Theodori Studitis*. 1891: 105 (*Феодор Студит*. 2011: 74).

¹⁵⁰ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 52–53, 392–393 (*Феодор Студит*. 2010: 464, 694).

¹⁵¹ *Τὸ ὁσίον Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου*. 1904: стб. 393 (*Феодор Студит*. 2010: 694).

¹⁵² *Niketas Stethatos*. 2013: 116, 118, 122 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 128–129, 131).

Но это упоминание не имеет в житии своего продолжения, и мы больше не встречаем в нем каких-либо историй о добровольных или принудительных физических истязаниях¹⁵³. Духовный отец Симеона старец Симеон Благоговейный, хотя и принадлежал к студийской традиции, но не был ригористом в вопросах аскетического делания, он позволял ученику ослабить подвижническое правило: мог благословить принять пищу «сверх необходимого», сократить молитвенное правило¹⁵⁴ при условии «отсечения своей воли».

Еще один вид духовного мученичества связан с подвигами юродивых, которые принимали на себя вид безумного человека, обличали грехи и мирские ценности и навлекали на себя поношения и оскорбления. До сих пор идут дискуссии, являлся ли духовный отец Симеона юродивым. Прямых свидетельств, что Симеон Студит был юродивым, нет. Все-таки он был монахом общежительного монастыря, почитаемым старцем и духовником мирян и монахов. Однако он мог допускать в своем поведении элементы юродствования¹⁵⁵. В частности, по свидетельству жития и самого Симеона Нового Богослова, его духовный отец умертвил плоть настолько, что, надевая личину страстности, не стыдился ни видеть людей обнаженными, ни сам появляться обнаженным¹⁵⁶. В связи с этим Стефан Никомидийский осуждал Студита как «грешника», на

¹⁵³ Следует отметить, что на Западе конец X в. и весь XI в. были периодом важных изменений в монашестве. Прежде всего, это касается Клонийского движения, а также появления новых монашеских орденов и конгрегаций со строгими уставами. В это время одним из известных подвижников был основатель конгрегации камальдулов святой Ромуальд (ок. 951/952–1027), использовавший суровые практики самобичевания (Пашков. 2020: 161–162). Всего через несколько десятилетий прославится аскетическими подвигами самый знаменитый апологет самобичевания кардинал Петр Дамиани.

¹⁵⁴ *Иларион (Алфеев)*. 2001: 169–170.

¹⁵⁵ Можно найти примеры сочетания юродства с другими видами аскезы у одного и того же подвижника. Кирилл Филеот (ум. в 1110 г.) лишь один раз продемонстрировал «отклоняющееся» поведение, когда не отвечал на расспросы чиновника, прикидываясь немым (Иванов. 2005: 198).

¹⁵⁶ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1969: 294 (Симеон Новый Богослов. 1917: 263). Нагота юродивого является символическим свидетельством отречения от законов этого мира. На их место юродивый ставит законы мира небесного, меняет знаки, принятые в мире линейной перспективы. Он живет по правилам обратной перспективы, как это свойственно иконописи, поскольку его поведение иконично, то есть представляет собой особый, иной тип представления действительности (Ростова. 2010: 115–116).

что Никита Стифат в житии возражал, что старец желал

незаметно этой приманкой извлечь из глубины погибели и освободить от смерти некоторых долу лежащих, а если возможно, то и всех...¹⁵⁷,

руководствуясь словами апостола Павла: *Для всех я сделался всем, чтобы спасти по крайней мере некоторых* (1 Кор. 9:22)¹⁵⁸. Сам Симеон восхваляет того, кто принимает на себя

по примеру древних отцов, ради спасения и пользы многих, вид поработанного какой-либо страстью, будучи сам бесстрастным...¹⁵⁹.

В то же время Симеон в другом месте как будто осуждает юродство, рассуждая о тех,

кто притворяются глупыми, несут всякий вздор и изрекают неуместные шутки, принимают нелепые позы, чтобы смешить окружающих, они думают, что своей якобы простотой, ужимками и словами они стараются скрыть свою добродетель и бесстрастие...¹⁶⁰.

Однако эти слова стоят в контексте размышления о способности духовного человека отличить истинного подвижника от обманщика или симулянта в соответствии со словами Христа: *По плодам их узнаете их* (Мф 7:16). К XII в. юродство как явление начинает вырождаться: если канонист Вальсамон еще противоречит себе в отношении к этому явлению, то канонист Арсений Филофит прямо причисляет юродивых к шарлатанам¹⁶¹. В трактатах Фессалоникийского митрополита Евстафия (ок. 1115 – ок. 1195 гг.) перечисляется множество видов обмана, которые применяли в это время псевдо-аскеты для извлечения прибыли. Чтобы прослыть за

¹⁵⁷ Niketas Stethatos. 2013: 81 (*Симеон Новый Богослов. Никита Стифат*. 2007: 151).

¹⁵⁸ В задачу нашего исследования не входит разбор дискуссии о мессалианском влиянии на Симеона. Можно отметить, что он прямо отвергает онтологический дуализм (*Соловьёв*. 2019: 162. Примеч. 25). Кроме того, ни один из восточных духовных авторов не подчеркивал роль таинств так настойчиво, как Симеон, тогда как мессалиане отрицали таинства вообще (*Мейендорф*. 1992: 329).

¹⁵⁹ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1964: 86 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 91).

¹⁶⁰ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1965: 156, 158 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 203).

¹⁶¹ *Иванов*. 2005: 202–203.

святых, они нарочно надрезали себе голову ножами или острыми гвоздями, сообщая наивным слушателям, что эти раны сделаны им во время ночной молитвы злыми демонами. Другие днем носили на нагом теле железные латы, а ночью, чтобы поудобнее было спать, сбрасывали с себя эту тяжесть или намазывали себе живот вокруг кровью, чтобы думали, что железо развело у аскета плоть¹⁶². Что касается Симеона, то, несмотря на принадлежность к студийской традиции, его можно отнести к умеренному направлению аскетической практики, которая исключала крайние формы, а основной темой мистики все более становится созерцание Божественного света, приносящего радость и неопишное духовное наслаждение. Именно с Симеона свет становится центральной темой византийской эстетики¹⁶³.

V

Стремление к реализации и воплощению аскетического идеала не могло не подталкивать Симеона высказываться и о современной ему социально-политической действительности. Между сферой «священного» пространства (монастырь), показывающего мировой порядок таким, каким он должен быть, и сферой «профанного», демонстрирующего социальный порядок, каков он в реальности, существует символический «разрыв»¹⁶⁴, в котором заложена возможность выражения протеста. Поскольку целью протеста является реализация идеала, то движения протеста порождали «идею преобразования мира так, чтобы он весь стал священным пространством»¹⁶⁵. Хотя прямых политических высказываний у Симеона нет, но в образах, заимствованных из общественной жизни, можно видеть его отношение к ее явлениям¹⁶⁶. Симеон применяет требования аскетического идеала к императору и византийской элите,

¹⁶² *Eustathius*. 1832: 97.

¹⁶³ *Бычков*. 2016: 528.

¹⁶⁴ *Власова*. 2005: 106.

¹⁶⁵ *Власова*. 2005: 118 и сл. Крайняя аскеза была формой протеста и одним из признаков религиозного уклонения и в западных (катары), и в восточных ересях и сектах (хлысты, скопцы). Аскетические практики применялись и в трудовой аскезе протестантов, и во внерелигиозных течениях, направленных на социальные преобразования (революционеры XIX в. в России, аскетический образ жизни «героя труда» без надежды на загробное спасение в тоталитарных обществах).

¹⁶⁶ *Василий (Кривошеин)*. 2011: 413.

ссылаясь на слова Христа: *Кто хочет быть первым, будь из всех последним и всем слугою* (Мк. 9:35). Обращаясь к царям, властителям и военачальникам, Симеон обвиняет их в нарушении Божьих заповедей, в гордости и властолюбии, в восстании на Бога, в нежелании смириться перед ним. Конечно, Симеон не отвергает царскую власть как таковую, но осуждает грехи современных ему царей, противопоставляя им древних праведных и угодных Богу царей¹⁶⁷. Некоторые строки 58 гимна, который считается духовным завещанием Симеона, возможно, обращены к конкретным представителям правящей элиты¹⁶⁸. Ученик Симеона Никита Стифат обличил императора Константина Мономаха в незаконной связи с Марией Склиреной¹⁶⁹. Сам Симеон призывает царей «в блаженнейшей бедности жить безмятежно»¹⁷⁰. Следуя аскетическому идеалу, Симеон говорит, что страсть к стяжательству разделила то, что было дано Богом всем в общее пользование. Милостыня не оправдывает человека перед Богом, так как имеет частичный характер и лишена бескорыстия. Но даже раздав все свои имения бедным, нужно будет бороться с различными искушениями и скорбями, потому что Христос повелел: *...если хочешь быть совершенным, пойди, продай имение твоё и раздай нищим...; и приходи и следуй за Мною* (Мф. 19:21), а следование за Ним означает претерпевание искушений и скорбей¹⁷¹. Материальная бедность не рассматривается как зло, она может стать путем подражания Христу¹⁷². Сам Симеон, уходя в монастырь, письменно отказался от своей доли отцовского наследства. Те вещи, которые он взял с собой, Симеон передал духовному отцу, а тот раздал все бедным, «освободив ученика от попечений об

¹⁶⁷ Возможно, используя в *Пятом Огласительном слове* выражения *μονοκράτορες* (единодержцы) и *κοσμοκράτορες* (миродержцы), Симеон осуждает стремление царей Македонской династии сломить всякую социальную силу, способную противостоять и ограничить их власть, а также стремление расширить пределы империи и достичь мирового господства (*Василий (Кривошеин)*. 2011: 415; *Symeon le Nouveau Théologien*. 1963: 426, 428 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 64–65)).

¹⁶⁸ К императору Константину VIII, забросившему ради развлечений государственные дела (*Василик*. 2011).

¹⁶⁹ *Ioannis Scylitzae*. 1973: 434.

¹⁷⁰ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1973: 282 (*Симеон Новый Богослов*. 2010: 190).

¹⁷¹ *Symeon le Nouveau Théologien*. 1964: 110, 112, 124, 126 (*Симеон Новый Богослов*. 2021: 97–98, 100–101).

¹⁷² *Василий (Кривошеин)*. 2011: 418.

имуществе». Для нового послушника не нашлось в монастыре свободной кельи, поэтому его поместили под лестницей, куда он протискивался с большим трудом¹⁷³. Аскетический идеал приводил Симеона к критике социальной несправедливости, но не с социальных или политических позиций, а с этических. Через пастырское руководство этот идеал распространялся в общественном сознании.

Таким образом, *μίμησις Χριστοῦ* в византийской традиции имеет в житийной и богословской литературе дидактико-воспитательное значение. Мученические подвиги становятся претерпеванием различных искушений и преодолением трудностей, которые в конечном счете должны привести к созерцанию Божественного света. Путем пастырского попечения эта модель транслируется в общественное сознание византийцев и становится действующей практикой. Принцип *imitatio* определял как литературные, так и поведенческие модели Средневековья и на Западе, и на Востоке. При этом Симеон всем своим литературным творчеством обозначает проблему несоответствия идеала и его реализации. Для Симеона христианская вера основана, прежде всего, на личном харизматическом опыте общения с Богом, откуда происходят отмеченные исследователями нетвердая терминология в области богословия, поэтические описания личных переживаний и парадоксы¹⁷⁴. Протопресвитер Иоанн Мейендорф называет Симеона «носителем пророческого духа», которому «был чужд всякий формализм»¹⁷⁵. И понимание Симеоном бескровного мученичества также может быть понято в русле его вдохновенной литературной и пастырской деятельности.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- Афанасий Великий, святитель*. Творения. Т. III. М., 1994.
Григорий Богослов, архиеп. Константинопольский. Собрание творений в 2-х томах. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1994. Т. 1.
 Достопамятные сказания о подвижничестве святых и блаженных отцов. М., 2014.

¹⁷³ *Niketas Stethatos*. 2013: 24, 26, 28 (*Симеон Новый Богослов*. *Никита Стифат*. 2007: 100–101).

¹⁷⁴ *Иринеи (Стинбер)*. 2017: 474.

¹⁷⁵ *Мейендорф*. 1992: 330.

Евагрий Понтийский. Аскетические и богословские творения / Перевод с др.-греч., вступ. статья и комм. А. И. Сидорова. М., 1994.

Житие и подвиги иже во святых отца нашего Леонтия, патриарха Иерусалимского // Новый эклогион. Избранные жития святых, пересказанные преподобным Никодимом Святогорцем. Псков, 2008. С. 460–489.

Иоанн Златоуст, святитель. Полное собрание творений. Т. 2. Кн. 2. М., 1994.

Иоанн, игумен Синайской горы. Лествица. Сергиев Посад, 1908.

Климент Александрийский. Строматы. Книга 4–7 / Перевод с древнегреч., предисл., комм. и библиогр. Е. В. Афонасина. СПб., 2014.

Симеон Благоговейный. Подвижническое слово // Добротолюбие. Т. 5. Свято-Троицкая Сергиева лавра, 1992.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Никита Стифат, преподобный. Аскетические сочинения в новых переводах / Сост. и общ. ред. епископа Илариона (Алфеева). СПб., 2007.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Божественные гимны / Перевод иером. Пантелеимона. Сергиев Посад, 1917.

Симеон Новый Богослов, преподобный. “Прииди, Свет истинный”. Избранные гимны / Стих. перевод с греч. архиеп. Илариона (Алфеева). СПб., 2010.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Послания (перевод с древнегреч. и предисловие А. Г. Дунаева) // Богословские труды. Выпуск 46. М., 2015.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова богословские и нравственные / Перевод свящ. Максима Михайлова. М., 2017.

Симеон Новый Богослов, преподобный. Слова / перевод с древнегреч. свящ. Максима Михайлова; вст. ст. П. К. Доброцветова. М., 2021.

Феодор Студит, преподобный. Творения: В 3 т. Том I: Нравственно-аскетические творения. М., 2010.

Феодор Студит, преподобный. Творения: В 3 т. Том второй: Нравственно-аскетические творения. Догматико-полемические творения. Слова. Литургико-канонические творения. М., 2011.

Феодор Студит, преподобный. Творения: В 3 т. Том третий: Письма. Творения гимнографические. Эпиграммы. Слова. М., 2012.

Aprophthegmata Patrum // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 65. P., 1864.

Athanasius Alexandrinus, archiep. Vita S. Antonii // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 26. P., 1857.

Basiliius Magnus, Caesariensis archiepiscopus. Constitutiones monasticae // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 31. P., 1857.

Clemens Alexandrinus. Stromata. Buch I–VI // Die griechischen christlichen Schriftsteller der ersten drei Jahrhunderte. Band II. Leipzig, 1906.

De s. Adriano et viginti tribus sociis martyribus Nicomediae in Bithynia // Acta Sanctorum. Septembris. T. III. Parisiis et Romae, 1868.

Evagrius Ponticus. De oratione // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 79. P., 1865.

Eustathius, metropolita Thessalonicensis. Opuscula / Ed. T.L.F. Tafel. Francofurti ad Moenum, 1832.

Gregorius Theologus, vulgo Nazianzenus, archiepiscopus Constantinopolitanae. Oratio XXXIX. In sancta Lumina // Migne J.-P. Patrologia Graeca. Т. 36. P.,

1858.

Gregorius Theologus, vulgo Nazianzenus, archiepiscopus Constantinopolitanus. Oratio XL. In sanctum baptismum // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 36. P., 1858.

Ioannis Scylitzae. Synopsis historiarum // *Corpus Fontium Historiae Byzantinae.* V. 5 / Ed. by H. Thurn. B., 1973.

Joannes Chrysostomus, archiepiscopus Constantinopolitanus. In s. Lucianem martyrem // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 50. P., 1862.

Joannes Climacus. Scala Paradisi // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 88. P., 1864.

Joannes Antiochenus. De disciplina monastica et de monasteriis laicis non tradendis // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 132. P., 1864.

Michael Monachus. Vita et conversation sancti patris nostri et confessoris Theodori abbatis monasterii Studii // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 99. P., 1903.

Niketas Stethatos. The Life of Saint Symeon the New Theologian / Translated by R. P. H. Greenfield. Harvard University Press, 2013.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 1–5. T. I / Introduction, texte et traduction par B. Krivochéine, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 96. P., 1963.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 6–22. T. II / Introduction, texte et traduction par B. Krivochéine, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 104. P., 1964.

Syméon le Nouveau Théologien. Catéchèses 23–34. T. III / Introduction, texte et traduction par B. Krivochéine, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 113. P., 1965.

Syméon le Nouveau Théologien. Traités théologiques et éthiques (Éthiques 4–15). T. II / Introduction, texte et traduction par J. Darrouzès // *Sources Chrétiennes.* T. 129. P., 1967.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 1–15. T. I / Introduction, texte et traduction par J. Koder, J. Paramelle // *Sources Chrétiennes.* T. 156. P., 1969.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 16–40. T. II / Texte et trad. par J. Koder, L. Neyrand // *Sources Chrétiennes.* T. 174. P., 1971.

Syméon le Nouveau Théologien. Hymnes 41–58. T. III / Texte et trad. par J. Koder, J. Paramelle, L. Neyrand // *Sources Chrétiennes.* T. 196. P., 1973.

Syméon le Studite. Discours ascétique / Introduction, texte critique et notes par Hilarion Alfeyev, traduction par L. Neyrand // *Sources Chrétiennes.* T. 460. P., 2001.

Symeon the New Theologian. Epistles 3–4 // The Epistles of St. Symeon the New Theologian / Ed. and transl. by H.J.M. Turner. N.Y., 2009.

Theodori Studitis. Parva catechesis / ed. E. Auvray. P., 1891.

Theodorus Studita. Sermones magnae catecheseos / Ed. J. Cozza-Luzi, in A. Mai // *Novae patrum bibliotheca.* T. 9/2. Roma, 1888.

Theodorus Studita. Capitula quatuor // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 99. P., 1903.

Theodorus Studita. Theodoro monacho // *Migne J.-P. Patrologia Graeca.* T. 99. P., 1903.

Βίος τοῦ ἁγίου Λεοντίου πατριάρχου Ἱεροσολύμων // Νέον Ἐκλόγιον Περιέχον Βίους ἀξιολόγους διαφόρων Ἁγίων, καὶ ἄλλα τινὰ ψυχοφελῆ Διηγήματα. Ἐνετίησιν, 1803. Σ. 283–302.

Τοῦ ὁσίου Θεοδώρου τοῦ Στουδίτου. Μεγάλῃ Κατήχησις. Βιβλίον δεῦτερον / Изд. А. И. Пападопуло-Керамев // Великие Четьи Минеи, собранные Всероссийским митрополитом Макарием. Ноябрь, день 11-й. Выпуск 7. Приложение. СПб., 1904.

ЛИТЕРАТУРА

Адо П. Духовные упражнения и античная философия / Пер. с франц. при участии В. А. Воробьева. М., СПб., 2005.

Антонова М.В. Сюжетные топосы в агиографии. Постановка вопроса // Вестник Брянского государственного университета. 2013. № 2.

Арнаутова Ю.Е. *Imitatio Christi*: теологема и литературная модель в бенедиктинской агиографии // Одиссей: Человек в истории. *Imitatio Christi* в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени. 2014. М., 2016. С. 99–139.

Баззани М. В башне из слоновой кости? Духовность, мистицизм и жизнь в миру в трудах преп. Симеона Нового Богослова // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие: Материалы Второй международной патристической конференции Общецерковной аспирантуры и докторантуры имени святых Кирилла и Мефодия. М., 2017. С. 146–160.

Брагинская Н.В. Заметки о метафизической кровати // Платоновский сборник. В 2-х томах. М.- СПб., 2013. Т. 2. С. 84–111.

Брагинская Н.В., Шмагина-Великанова А.И. Мученик как аскет в Четвертой Маккавейской книге // Индоевропейское языкознание и классическая филология—XVIII. Материалы чтений, посвященных памяти профессора Иосифа Моисеевича Тронского (23–25 июня 2014 г). СПб., 2014.

Бычков В.В. 2000 лет христианской культуры *sub specie aethetica*. В 2-х т. Том 1: Раннее христианство. Византия. М.; СПб., 2016.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов (949–1022). М., 1995.

Василий (Кривошеин), архиеп. Преподобный Симеон Новый Богослов и его отношение к социально-политической действительности своего времени // Он же. Богословские труды. Нижний Новгород, 2011.

Василик Владимир, протодиак. Социальные взгляды преп. Симеона Нового Богослова. URL: http://ruskline.ru/analitika/2011/02/24/socialnye_vzglyady_prer_simeona_novogo_bogoslova#_ftn2 (дата обращения: 01.02.2020).

Власова Т.А. «Человек аскетический» как социально-философская проблема: дис. ... канд. философ. наук: 09.00.11 / Удмурт. гос. ун-т. Ижевск, 2005.

Гуревич А.Я. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. Человек в истории. 1990.

Иванов С.А. Блаженные похабы: Культурная история юродства. М., 2005.

Иларион (Алфеев), игум. Преподобный Симеон Новый Богослов и Православное Предание. СПб., 2001.

Иоанн Бэр, прот. Преподобный Симеон Новый Богослов и язык личного опыта // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие... М., 2017. С. 114–127.

Ириней (Стинберг), еп. Послушание, опыт, преображение и духовник: значение наследия прп. Симеона Нового Богослова в православной пастырской жизни // Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие... М., 2017. С. 459–478.

Йегер В. Пайдейя. Воспитание античного грека. Т. 2. Эпоха великих воспитателей и воспитательных систем. М., 1997.

Йегер В. Раннее христианство и греческая пайдейя. М., 2014.

Каждан А.П. Предварительные замечания о мировоззрении византийского мистика X–XI вв. Симеона // *Byzantinoslavica*. Prague, 1967. Т. 9. С. 28.

Каждан А.П. Византийский монастырь XI–XII вв. как социальная группа // *Византийский временник*. 1971. Т. 31.

Ле Гофф Ж., Трюон Н. История тела в средние века. М., 2008.

Лосский В.Н. Очерк мистического богословия Восточной церкви // *Мистическое богословие*. Киев, 1991.

Лурье В.М. *Audiat et altera pars*: Стефан Никомидийский и его круг // *Вестник Русской христианской гуманитарной академии*. СПб., 2008. Т. 9. N 1.

Лурье В.М. Луч света в темном веке: Симеон Новый Богослов и догматика византийских *Dark Ages* // *EINA1: Проблемы философии и теологии*. 2015. Т. 4. N 1 / 2 (7 / 8).

Луховицкий Л.В. Иоанникий Великий // *Православная энциклопедия*. Т. XXV. М., 2010.

Макаров Д.И. Через самоотречение – к озарению Светом Божиим: “Томления Божественных гимнов” св. Симеона Нового Богослова в контексте поздневизантийской исихастской традиции // *Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие...* М., 2017. С. 398–415.

Макгакин Иоанн (*Джон Энтони*), *свящ.* Покаяние как богообщение в «Гимнах божественной любви» преподобного Симеона Нового Богослова // *Преподобный Симеон Новый Богослов и его духовное наследие...* М., 2017. С. 128–145.

Маковецкий Е.А. Подобие и подражание. Очерки по философии и истории культуры. СПб., 2014.

Маторина У.М. Жанрово-композиционное своеобразие византийского преподобнического жития Саввы Освященного // *Современная филология: материалы Междунар. науч. конф. (г. Уфа, апрель 2011 г.)*. Уфа, 2011. URL: <https://moluch.ru/conf/phil/archive/23/655/> (дата обращения: 02.02.2020).

Матузова В. Флагелланты // *Католическая энциклопедия*. Т. IV. М., 2011.

Махов А.Е. Дьявол – *imitator* или *aemulator* Бога? // *Одиссей: Человек в истории. Imitatio Christi в религиозной культуре Средневековья и раннего Нового времени*. 2014. М., 2016. С. 225–238.

Мейендорф Иоанн, *прот.* Введение в святоотеческое богословие. Вильнюс-Москва, 1992.

Мейендорф Иоанн, *протопресв.* История Церкви и восточно-христианская мистика. М., 2000.

Осэрт Иринеи. Богословие монашеской жизни у св. Иоанна Лествичника // *Символ*. Париж-Москва, 2007. N 52.

Пенская Д.С. Самобичевание и насилие в житии Нифонта Константианского // *Материалы XVI Международной научной конференции студентов, аспирантов и молодых ученых «Ломоносов» 13–17 апреля 2009 г. Секция «Филология»*. М., 2009. С. 276–278.

Пашков П.А. Ромуальд // *Православная энциклопедия*. Т. LX. М., 2020.

Пентковский А.М. Типикон патриарха Алексия Студита в Византии и на Руси. М., 2001.

- Полякова С.В. Византийские легенды как литературное явление // Византийские легенды. М., 1994.
- Редин Н.А. Что такое богословие подражания Христу? // Вестник РХГА. 2018. № 2.
- Ростова Н. Человек обратной перспективы (Опыт философского осмысления феномена юродства Христа ради) / Под ред. проф. Ф.И. Гиренка. М., 2010.
- Сидоров А.И. Святоотеческое наследие и церковные древности. Том 4: Древнее монашество и возникновение монашеской письменности. М., 2014.
- Смирнов С.И. Духовный отец в Древней Восточной Церкви: История духовничества на Востоке. М., 2003.
- Смирнов С.И. Древнерусский духовник. М., 2004.
- Соловьёв Р.С. История изучения текстов прп. Симеона Нового Богослова в западной науке // Метафраст. 2019. Т. 1. № 1.
- Суворов Н.С. [Рец. на кн.]: *Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen.* Leipzig, 1898, 14 + 331 стр. 8° // Византийский временник. 1899. Т. 6. Вып. 3/4.
- Ткачев Е.В. Канонизация // Православная энциклопедия. Т. XXX. М., 2012.
- Ткачев Е.В. Монашество // Православная энциклопедия. Т. XLVI. М., 2017.
- Ушаков А.Ю. Учение преподобного Симеона Нового Богослова о духовном отцовстве (К вопросу о византийском мистицизме как социальной силе) // Христианская мысль. Киевское религиозно-философское общество. Киев, 2006. Вып. III. С. 128–33.
- Штидлик Ф. Духовная традиция восточного христианства. Систематическое изложение. М., 2000.
- Bazzani M. Autobiographical Elements in Symeon the New Theologian. Modes and Causes of Self-Disclosure in the Writings of the New Theologian // *Byzantinoslavica*. Prague, 2006. Т. 64.
- Binggeli A. Collections of Edifying Stories // *Ashgate Research Companion to Byzantine Hagiography. Volume II: Genres and Contexts* / Ed. by S. Efthymiadis. Burlington, 2014.
- Dagron G. L'ombre d'un doute: L'hagiographie en question, VIe–XIe siècle // *Dumbarton Oaks Papers*. № 46. Homo Byzantinus: Papers in Honor of Alexander Kazhdan. Washington, 1992.
- Déroche V. L'autorité des moines à Byzance du VIII-e au X-e siècle // *Revue Bénédictine*. 1993. V. 103.
- Fudge T.A. Medieval Religion and its Anxieties. History and Mystery in the Other Middle Ages. N. Y., 2016.
- Hausherr I. Penthos. La doctrine de la componction dans l' Orient Chrétien. Roma. 1944.
- Hausherr I. Etudes de spiritualité orientale. Roma, 1969.
- Holl K. Enthusiasmus und Bussgewalt beim griechischen Mönchtum. Eine Studie zu Symeon dem neuen Theologen. Leipzig, 1898.
- Hunt H. Joy-bearing grief: tears of contrition in the writings of the early Syrian and Byzantine fathers. Leiden-Boston, 2004.
- Jenik A. Martyrium oder Askese? Felix und Maximus im 4. Natalicium (= carm. 15) des Paulinus von Nola // *Philologus*. 2016. V. 160. Issue 1.
- Kallistos (Ware), bishop of Diokleia. The Spiritual Father in Saint John Cli-

macus and Saint Symeon the New Theologian // *Hausherr Irénée*. Spiritual Direction in the Early Christian East. Kalamazoo, Michigan, 1990.

Krausmüller D. ‘Monks who are not priests do not have the power to bind and to loose’: the debate about confession in eleventh- and twelfth-century Byzantium // *Byzantinische Zeitschrift*. 2016. 109 (2).

Malone E. The Monk and the Martyr: The Monk as the Successor of the Martyr. Diss. Washington: Catholic University of American Press, 1950.

McGuckin J.A. St. Symeon the New Theologian (969–1022): Byzantine spiritual renewal in search of a precedent // *The Church Retrospective*. Papers Read at the Summer Meeting. Woodbridge–Rochester / Ed. R.N. Swanson. N.Y., 1997 (Studies in Church History. 33).

Moulet B. Du rapport d’*autorité* et de domination entre évêques et moines à Byzance (8-e –11-e siècles) // *Revue des études byzantines*. 2008. T. 66.

Oikonomides N. How to Become a Saint in Eleventh Century Byzantium // *Οἱ ἥρωες τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας: οἱ νέοι ἅγιοι, 8ος–16ος αἰώνας* / Εκδ. Ε. Κουντούρα-Γαλάκη. Αθήνα, 2004.

Podskalsky G. Mönch und Tod in Byzanz // *Монастырская культура: Восток и Запад* / Сост. Е. Г. Водолазкин. СПб., 1999.

Rudi T.R. *Imitatio Christi* // *Die Welt der Slaven*. München, 2003. Bd. 48. S. 123–134.

Turner H.J.M. St. Symeon the New Theologian and Spiritual Fatherhood. Leiden, New York, København, Köln, 1990.

Völker W. Praxis und Theoria bei Symeon dem Neuen Theologen: Ein Beitrag zur byzantinischen Mystik. Wiesbaden, 1974.

Πασχαλίδης Σ. Ὁ ἀνέκδοτος λόγος τοῦ Νικηῖτα Στηθάτου Κατὰ ἀγιοκατηγόρων καὶ ἡ ἀμφισβήτηση τῆς ἀγιότητος στὸ Βυζάντιο κατὰ τὸν 11ο αἰώνα // *Οἱ ἥρωες τῆς Ὀρθόδοξης Ἐκκλησίας...* Αθήνα, 2004.

Χριστοφορίδης Β. Ἡ πνευματικὴ πατρότης κατὰ Συμεὼν τὸν Νέον Θεολόγον. Θεσσαλονίκη, 1977.

А.Г. Мельник

**ПРАКТИКИ ПОЧИТАНИЯ МУЧЕНИКА ФИЛИППА,
МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО, В СОЛОВЕЦКОМ
МОНАСТЫРЕ XVII – НАЧАЛА XVIII ВЕКА**

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-103-124

Аннотация: Комплексный анализ различных источников показал следующее. Культ святого Филиппа митрополита впервые обозначился в Соловецком монастыре в 1616 г. Это стало возможно только после утверждения в 1613 г. новой династии Романовых в России. На протяжении XVII – начала XVIII века в Соловецком монастыре постепенно сложился комплекс практик почитания святого Филиппа. Особенно этот процесс активизировался после его канонизации в 1636 г. Посредством значительной части практик осуществлялась визуальная репрезентация рассматриваемого культа и его пропаганда среди населения страны. В этом монастыре следовал традициям и практикам почитания святых Зосимы и Савватия Соловецких, сложившимся в XVI в. Выяснилась своеобразная черта религиозности монахов Соловецкого монастыря, которые на протяжении большей части XVII в. были привержены к почитанию своих старых святых Зосимы и Савватия, но были индифферентны к новому культу Филиппа митрополита. Поэтому долгое время существовал разрыв между официальным, публичным почитанием святого Филиппа и частным почитанием его монахами обители. Они стали относиться к Филиппу как к действительно своему святому, к которому стоит обращаться с молитвами и просьбами в повседневной жизни, лишь на рубеже XVII–XVIII вв.

Ключевые слова: митрополит московский Филипп Колычев; Соловецкий монастырь; культ святого; канонизация святого; надгробный комплекс.

Keywords: metropolitan of Moscow Philip Kolychev; Solovki monastery; cult of saints; consecrating a saint; graveside complex.

Филипп, митрополит Московский и всея Руси (1507–1569), происходил из боярского рода Колычевых. В конце 1530-х гг. он был пострижен в монахи в Соловецком монастыре. С 1545 или 1548 г. по 1566 г. Филипп был игуменом данной обители, а в 1566 г. по инициативе царя Ивана Грозного поставлен в митрополиты всея Руси. В 1568 г. Филипп неоднократно выступал против опричного

террора. Тогда царь организовал церковный суд над святителем, и его лишили митрополичьего сана в ноябре 1568 г. Затем Филиппа сослали в Тверской Отроч монастырь. Здесь 23 декабря 1569 г. он был умерщвлен опричником Малютой Скуратовым. В 1591 г. с согласия царя Федора Ивановича и патриарха Иова мощи Филиппа были перевезены соловецкими монахами из указанной обители на Соловки и захоронены под папертью придела Зосимы и Савватия монастырского Преображенского собора. Все это достаточно хорошо известно.

С гораздо меньшей определенностью рисуется история культа святителя в XVII – начале XVIII в. В настоящей работе мы попытаемся рассмотреть эту историю сквозь призму практик почитания св. Филиппа, сложившихся в Соловецком монастыре того времени.

С XIX в. и по сие время принято считать, что местное празднование памяти св. Филиппа началось в Соловецком монастыре сразу после 1591 г.¹ Но это всего лишь мнение, не засвидетельствованное никакими источниками. Исследователи предполагают, что первые Житие и служба, посвященные Филиппу, возникли в Соловецком монастыре тогда же – в конце XVI в.² Однако и этому мы не находим в источниках надежного подтверждения. В частности, не известны списки этих произведений конца XVI в., а в более поздних списках не содержится прямых датирующих признаков.

Для изучения практик почитания Филиппа митрополита кроме соответствующих житий, служб и других повествовательных источников привлечены описи и приходо-расходные книги Соловецкого монастыря. Именно эти последние документы особенно важны для раскрытия избранной темы, поскольку они обрисовывают такие интересующие нас практики, сведения о которых не обнаруживаются в других источниках.

Верным признаком существования более или менее развитого культа любого святого является наличие особого оформления места его упокоения – так называемого надгробного комплекса. О таких комплексах мы обычно узнаем из монастырских инвентарных описей. До нас дошел уникальный по полноте комплекс описей Соловецкого монастыря XVI–XVII вв., которые подробно описывают

¹ Макарий (Булгаков). 1881: 66; Голубинский. 1903: 118.

² Ключевский. 1871: 311–312; Дмитриева. 1988: 342–344; Лобакова. 2006: 17; Косицкая. 2010: 337–349.

надгробные комплексы местных святых Зосимы и Савватия. Но в данных описях 1597, 1604 и 1613 гг., как увидим ниже, нет никаких упоминаний о надгробном комплексе св. Филиппа. Более того, в них не отмечена ни одна икона Филиппа в храмах обители. А при отсутствии таких икон трудно представить себе и развитое почитание святителя. Нет указаний на какие-либо проявления культа св. Филиппа и в приходо-расходных книгах конца XVI и начала XVII в., точнее – 1602–1615 гг.³ Иными словами, до 1615 г. включительно мы не имеем никаких указаний источников на почитание св. Филиппа в Соловецком монастыре.

Самое раннее свидетельство о функционирующем культе святителя обнаружилось в монастырской приходо-расходной книге 1616 г.⁴: «Взято у митрополита Филиппа из кружки молебных денег 12 рублей, 15 алтын, 3 денги»⁵. Выражение «у митрополита Филиппа» косвенно указывает на то, что данная кружка находилась у места его упокоения. Аналогичным образом кружки для денежных пожертвований размещались у гробниц Зосимы и Савватия Соловецких⁶. Характерно, что в цитированном фрагменте Филипп не назван святым, тогда как в том же источнике и других соловецких приходо-расходных книгах Зосима и Савватий всегда называются чудотворцами. Например, в названной приходо-расходной книге 1616 г. читаем: «Взято у чудотворцов Зосимы и Савватия ис кружек молебных и заветных денег...»⁷. В более поздних приходо-расходных книгах до 1631 г. в соответствующих случаях фигурирует выражение «взято у преосвященного Филиппа митрополита»⁸. Напомню, что слово «преосвященный» обозначало тогда титул церковного иерарха. Таким образом, и в этих случаях статус Филиппа как святого также не был обозначен.

Тем не менее, 1616 г. с редчайшей точностью обозначает начало публичного почитания святителя. Не возникла ли и первая редакция его Жития около того же года?

³ Приходо-расходные книги Соловецкого...: 496–585; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 214; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 217; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 15: 1–22.

⁴ Буров. 2011: 65.

⁵ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 15: 39 об.

⁶ Мельник. Монастырские приходо-расходные... 2010: 255.

⁷ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 15: 39.

⁸ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 224: 14 об., 42, 67 об.; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 227: 14 об. – 15, 35, 64, 95, 122, 153.

Вскоре после 1616 г. было написано сочинение о Соловецком монастыре, датированное 1617/18 г. и озаглавленное в современной литературе «Написание о Соловецкой обители». Согласно этому источнику, в то время на Соловках существовала практика встречать всех богомольцев, именовавшихся гостями, у пристани и вести их в монастырь к гробницам местных святых. Люди, осуществлявшие эту функцию, назывались гостинщиками и действовали следующим образом:

И тако гостинщики отводят их во святыя ворота на монастырь ко святым и чудотворцовым ракам честных мощей преподобных отец наших Зосимы и Саватия и Германа и митрополита Филиппа Московскаго и всея Русиа, соловецких начальников новых чудотворцов, молитися и прикладыватися⁹.

Но важно отметить, что это – единственное упоминание о культе св. Филиппа в цитированном произведении, тогда как основное внимание его автора сосредоточено на культе Зосимы и Саватия Соловецких. Зосима в том или ином контексте упомянут в «Написании» 17 раз, Саватий – 15, преподобный Герман – 10¹⁰. Это косвенно свидетельствует, что культ митрополита Филиппа на Соловках в 1617/18 г. пребывал в зачаточном состоянии.

Тем не менее, как мы убедились, дело почитания соловецких святых и Филиппа в том числе не было пущено тогда монастырем, так сказать, на самотек, напротив – оно подчинялось четким правилам.

Обычно о практиках почитания святых мы узнаем из описаний посмертных чудес, добавленных к основной части житий. В трех разных редакциях Жития митрополита Филиппа более или менее одинаково описаны лишь три посмертных чуда. Из этих рассказов следует, что люди молили святителя об исцелении от болезней, припадали и целовали его гроб или раку¹¹, то есть, очевидно, надгробие. В данных практиках нет ничего необычного для того времени и предшествовавшего. Но столь малое количество описанных чудес, надо признать, не говорит в пользу особой развитости рассматриваемого культа в первые десятилетия его существования.

⁹ Буров, *Охотина-Линд*. 2004: 163.

¹⁰ Буров, *Охотина-Линд*. 2004: 161–166.

¹¹ Буров, *Охотина-Линд*. 2004: 203–204, 239–241, 273–274.

В описи Соловецкого монастыря 1632 г. впервые зафиксировано оформление места упокоения св. Филиппа, находившегося в небольшом помещении под папертью, которое тогда называли гробницей. Чтобы с максимально возможной полнотой представить, из чего состояло данное оформление, приведем полностью его описание в упомянутом источнике:

Да во гробнице у преосвященнаго митрополита Филиппа над гробом его образ Пречистые Богородицы Одегитрие большой, шти пядной. По сторонам Зосима и Саватей чудотворцы на красках в киоте, а под ними пелена крашенинная. Да образ Пречистые Богородицы на престоле, Филипп митрополит в молении, на краске, в киоте, а под ним пелена бархательна.

Да деисус в одиннатцатере невелик, в киоте, на красках.

Да на гробнице образ пядница на золоте Филип митрополит, а во облаче Спас.

А на гробнице покров мухоярной, опушен крашениною.

Да над гробом паникадило медное о четырех шандах, а под ним яблоко деревяное золочено, а кисть шелк черн»¹².

Как видим, Зосима и Савватий в данном тексте названы чудотворцами, а святость Филиппа прямо не обозначена.

В этом надгробном комплексе можно выделить элементы, восходящие к общерусской традиции оформления мест упокоения святых в XVI – начале XVII в., иначе говоря, типичные для того времени. К таким элементам относятся некий «гроб», то есть, очевидно, дощатое¹³ надгробие над могилой святого, покров, светильник в виде паникадила, иконы Иисуса Христа, Богоматери, митрополита Филиппа и деисусный чин¹⁴. Своеобразной же чертой комплекса являлось то, что в нем присутствовали изображения соловецких чудотворцев Зосимы и Савватия. Поэтому всякий оказавшийся у гробницы св. Филиппа неизбежно вспоминал и об этих широко чтимых местных подвижниках. Тем самым у людей того времени выработывалось представление о некоей общности всех троих свя-

¹² Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 137: 83–83 об.

¹³ См.: Сапожникова. Записка об обретении... 2001: 441.

¹⁴ Ср.: Мельник. 2003: 533–552.

тых. Возможно, именно так зарождалась идея создания «Соловецкого патерика»¹⁵.

Необходимо отметить, что в приведенном выше описании присутствует первое известное документальное свидетельство об иконах с изображением Филиппа. Одна из них имела единоличное его изображение. Вероятно, к ней восходят многочисленные более поздние его единоличные иконы. На второй надгробной иконе он был изображен в молении перед Богородицею на престоле.

Сходным образом на иконах в молении перед Богородицею в середине – второй пол. XVI в. нередко изображали Зосиму и Савватия Соловецких¹⁶. Очевидно, идея представить св. Филиппа именно перед Богородицею заимствована у таких икон, которые выражали моление или заступничество святых за людей перед Богородицею и Богом. С особенной же остротой это должно было восприниматься у гробницы святителя. Потому-то икона Филиппа в молении перед Богородицею исполняла важную роль надгробного образа.

В целом описанный комплекс напоминает убранство мест упокоения Зосимы и Савватия в Соловецком монастыре первой половины XVI в.¹⁷ В частности, в сенях гробницы Зосимы, представлявшей собой подобие часовни, в 1549 г. находилась икона Богородицы Одигитрии «да посторонь ее чудотворцы»¹⁸, под которыми, конечно, подразумевались Зосима и Савватий. Их в монастыре во второй половине XVI в. неоднократно представляли на иконах рядом с Богородицею Одигитриею¹⁹.

Еще большую схожесть надгробный комплекс св. Филиппа имел с соответствующим комплексом у гробницы преп. Германа, зафиксированном упомянутой описью 1632 г.²⁰ Между прочим, это

¹⁵ Сходным образом общность соловецких святых Зосимы, Савватия и Германа была выражена в надгробном комплексе последнего. См. примеч. № 20.

¹⁶ Описи Соловецкого монастыря...: 2003: 45, 57, 65, 88, 119, 121, 139, 182, 183; Иконы Вологды XIV–XVI. 2007: 701–704.

¹⁷ Ср.: *Мельник*. 2005: 51–52.

¹⁸ Описи Соловецкого монастыря... 2003: 44.

¹⁹ Описи Соловецкого монастыря... 2003: 61, 93, 103, 129, 132, 139.

²⁰ «Да во гробнице преподобнаго старца Германа, над гробом его, образ Спасов Вседержитель, бошшая пядница на прзелени.

Да образ Распятие Христово, на левкасе.

Да образ пядница преподобный Герман во облаце Пречистая со Младенцом, на прзелени.

также первое описание места упокоения преподобного. Значит, в обители существовало устойчивое представление о том, что и как следует помещать у раки святого. Однако это не приводило к полной унификации оформления разных надгробных комплексов.

Встает вопрос: когда возникло рассмотренное выше убранство гробницы св. Филиппа? Казалось бы, надежную информацию по данному вопросу можно почерпнуть из описей Соловецкого монастыря, составленных после захоронения в нем останков Филиппа митрополита. Однако ни в описи 1597 г.²¹, ни в описи 1604 г.²², ни в описи 1613 г.²³ Соловецкой обители вообще ни одним словом не упомянуто о его гробнице. Если верить только этим источникам, то создание надгробного комплекса у могилы святителя следует датировать промежутком времени между составлением описей 1613 и 1632 гг. Однако у нас есть упомянутые выше данные о пожертвованиях денег у гробницы святого, начиная с 1616 г. Это косвенно свидетельствует, что надгробный комплекс у могилы святителя по крайней мере в зачаточном виде уже существовал в 1616 г.

В 1636 г. произошло одно из кардинальных событий в истории почитания святителя. По инициативе патриарха всея Руси Иоасафа (1634–1640) в печатное издание минеи на декабрь была включена служба Филиппу митрополиту. Правильно полагают, что это означало его общероссийскую канонизацию²⁴. В этой службе святой открыто назван страстотерпцем и уподоблен мученикам и исповедникам:

Яко апостоломъ сопрестолень и мученикомъ сликовень, святителемъ равночестень, страстотерпче Филиппе, представелствомъ твоимъ поющихъ в мире сохрани и православнаго

Да образ пядница на золоте, Пречистые Богородицы со Младенцем в молении чудотворцы Зосима и Саватеи и преподобный Герман.

Да складни в киоте на шти цках на золоте, писаны празники и иные многие святые.

Да крест камен Саватея чудотворца, а на нем написано Распятие Христово, на левкасе.

Да на гробе образ пядница, преподобный Герман, а покров сатынен, обложен кушачным.

Да над гробом паникадило железное о шти шанданех, а под ним яблоко древяное золочено, кисть шелк черн» (Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 137: 84–84 об.).

²¹ Описи Соловецкого монастыря... 2003: 117–169.

²² Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 128.

²³ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 130.

²⁴ Рамазанова. 1997: 13.

царя нашего рогъ возвыси, варварская же шатания низложи, да, радуясь, поем величия ти²⁵.

Патриарх Иоасаф принял постриг в Соловецком монастыре и поэтому, вероятно, был лично заинтересован в утверждении культа Филиппа. Соловецкий же монастырь, как мы убедились выше, заранее исподволь готовил эту канонизацию. К 1636 г. на Соловках уже были составлены Житие и служба, посвященные митрополиту Филиппу²⁶.

Вместе с тем факт признания святости Филиппа на уровне высшей церковной власти в 1636 г., как увидим ниже, был для соловецких монахов очень важен и стал импульсом для активного развития культа святителя и, в частности, для разработки практик его почитания.

Первая дошедшая до нас соловецкая приходо-расходная книга, составленная после 1636 г., относится к 1639 г. В ней Филипп в отличие от подобных источников, возникших до 1636 г., назван чудотворцем: «Да Филиппа чудотворца ис кружки...»²⁷. И в последующем Филиппа в документах Соловецкого монастыря продолжали называть чудотворцем²⁸. Так утвердилось практика демонстративного обозначения святости Филиппа. До того же чудотворцами среди местных святых называли только Зосиму и Савватия²⁹.

Приходо-расходные книги с 1640 г. зафиксировали и следующую практику: монастырь продавал богомольцам, которых называли приезжими обетными людьми, Житие Филиппа митрополита³⁰. Вот, например, характерная запись: «Продана книга Жития Филиппа чудотворца Леонтию Федорову Лалетину, взято 20 алтын»³¹.

С 1641 г. приходо-расходными книгами засвидетельствована практика продажи богомольцам икон митрополита Филиппа³². Ино-

²⁵ Песнопения службы митрополиту... 2005: 750.

²⁶ Лобакова. 2006: 17; Косицкая. 2010: 344.

²⁷ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 41: 6.

²⁸ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 41: 22 об., 48; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 43: 19; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 242: 2 об.

²⁹ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 15: 39; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 41: 6.

³⁰ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 41: 21 об., 21 об., 22, 51 об.; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 45: 11; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 244: 14 об.

³¹ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 244: 22.

³² РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 244: 51 об.; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 45: 16; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 242: 13, 8 об.; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 244: 14–14 об.

гда люди одновременно покупали в монастыре и Жития, и иконы св. Филиппа:

Продано ярославцом обетным людям две книги Житие Филиппово да третья книга Житие чудотворцово да две иконы Филиппа чудотворца, взято за все иконы и за книги 4 рубля 3 алтына³³.

Распространением среди богомольцев многочисленных небольших икон своих святых Зосимы и Савватия Соловецкий монастырь активно занимался с XVI в.³⁴ Подобным же образом, как видим, обитель стала действовать и в отношении икон Филиппа митрополита с начала 1640-х гг.

В источниках 1650-х гг. встречаются упоминания, что в Соловецком монастыре переписывали Жития Филиппа митрополита на продажу и раздачу³⁵. Вот, например, характерная запись в одной из рукописей: «Книга Житие Филиппа, митрополита Московского, живет в книгохранительной палате; пишут с нея в денежную казну на продажу»³⁶. Поскольку монастырь продавал списки названного произведения в 1641 г., то, значит, подобная работа велась в монастыре уже около этого времени.

Небольшие иконы Филиппа монастырь заказывал различным художникам и покупал у них их целыми партиями³⁷. К примеру, 11 июня 1644 г. было «куплено в казну у сумсково иконника у Дружныны 34 иконы чудотворцовых да 8 икон Филипповых»³⁸. Иконы Филиппа митрополита для той же цели монастырь заказывал и в последующее время. Например, в 1661 г. в казне обители числилось 160 икон «святителя Филиппа», предназначенных на продажу³⁹.

Жития и иконы св. Филиппа увозились с Соловков богомольцами во все концы страны, и таким образом происходило распространение его почитания. Значит, к началу 1640-х гг. в монастыре оформилась практика активной пропаганды культа св. Филиппа.

³³ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 244: 51 об.

³⁴ Скопин. 1989: 291.

³⁵ Лобакова. 2006: 18–19.

³⁶ Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1885. Ч. 2: 325–326.

³⁷ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 45: 25 об. – 26, 43; РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 242: 24.

³⁸ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 242: 25 об. – 26.

³⁹ Скопин. 1989: 291.

Возможно, она начала формироваться вскоре после его канонизации в 1636 г.

К 1640 г. – времени составления следующей описи Соловецкого монастыря – в составе интересующего нас надгробного комплекса практически ничего не изменилось⁴⁰. Но та же опись отметила появление двух новых покровов, хранившихся отдельно от гробницы св. Филиппа:

Да покров митрополита Филиппа, камка таусинная, а на нем крест шит серебром и золотом.

Да другой покров нов чудотворца Филиппа, бархат мелкотравной, по вишневой земле белью, обложен отлас черной, а на нем крест шит золотом»⁴¹.

Надо полагать, эти покровы возлагались на надгробие святителя лишь в праздничные дни.

Описанный надгробный комплекс, а также практики распространения икон и списков Жития отражают некое официальное отношение к культуре святителя в Соловецком монастыре. А как к почитанию св. Филиппа в своей повседневной жизни относились монахи обители? Существовало ли различие по данному вопросу между официальной установкой и реальной позицией монастырской братии? Описи имущества келий Соловецкого монастыря предоставляют редчайшую возможность ответить на поставленные вопросы. Редчайшую потому, что подобных документов XVII в., относящихся к другим русским монастырям, не обнаружено. В названных описях упоминаются различные вещи, и в том числе иконы. Ясно, что именно иконы свидетельствуют о предпочтениях в отношении почитания тех или иных святых среди монахов обители, ведь они должны были молиться у этих образов ежедневно. В самой ранней из описей, датируемой 1641 г., описано 60 келий. В 23-х из них находились иконы Зосимы и Савватия Соловецких, в двух кельях – иконы преп. Германа Соловецкого, и ни в одной келье не было икон митрополита Филиппа, что свидетельствует о слабой укорененности его культа в среде соловецкого монашества начала 1640-х гг.⁴²

⁴⁰ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 139: 77–77 об.

⁴¹ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 139: 92.

⁴² Буров. 2011: 60–67, 238–255.

Важным моментом формирования надгробных комплексов следует считать появление в их составе лицевого покрыва, то есть произведения с шитым изображением святого. По своей стоимости такой покров, очевидно, превосходил все остальные элементы убранства обычной гробницы. Поэтому создание лицевого покрыва само по себе свидетельствовало о признании достаточно высокого статуса подвижника благочестия.

Впервые подобный покров св. Филиппа засвидетельствован описью Соловецкого монастыря 1645 г.: «Да покров чудотворца Филиппа митрополита, образ шит золотом и серебром по вишнево-му отласу, около шит тропарь золотом»⁴³. В предшествовавшей описи 1640 г. он еще не фигурирует⁴⁴. Следовательно, его выполнили между 1640 и 1645 гг. Замечательно, что он дошел до нашего времени и хранится ныне в Государственном Русском музее. Еще относительно недавно его датировали 1590-ми гг.⁴⁵, и он мыслился как одно из доказательств активного почитания св. Филиппа на Соловках уже в конце XVI в. Однако, как мы убедились, документы опровергли это представление. Вместе с тем они свидетельствуют, что это был первый лицевой покров на гробницу св. Филиппа. Все остальные лицевые покрыва святителя, хранящиеся ныне в Музеях Московского Кремля, изготовлены в более позднее время⁴⁶.

Опись 1645 г. демонстрирует более активную, чем это было раньше, визуализацию культа св. Филиппа в монастыре. В частности, на южном краю местного ряда Преображенского собора Соловецкого монастыря к 1645 г. появилась большая икона Филиппа⁴⁷. Кроме того, в алтаре того же храма тогда имелся еще один богато украшенный «образ Филиппа митрополита Московского»⁴⁸. Наличие драгоценных украшений говорит об особом почитании этой иконы, а значит, и изображенного на ней святого.

По описи 1645 г., в монастырской казенной палате хранились «Филипповых» 24 иконы и «Филиппа митрополита жития четыре книги»⁴⁹, конечно, предназначавшиеся для продажи.

⁴³ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 141: 109.

⁴⁴ См.: Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 139.

⁴⁵ Древнерусское шитье XV–XVIII. 1980: 52. Кат. № 100.

⁴⁶ См. о них подробнее: *Вилкова*. 2003: 94–106.

⁴⁷ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 141: 5–11 об.

⁴⁸ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 141: 58 об.

⁴⁹ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 141: 180 об. – 181.

И при всем том, что тогда множество икон Филиппа распространялось за пределы Соловецкого монастыря, его монахи вплоть до рубежа XVII–XVIII вв., как увидим ниже, не помещали их в своих кельях.

В 1646 г. произошло весьма значительное событие в истории почитания Филиппа митрополита. Его мощи с санкции высших светских и церковных властей были извлечены из земли, помещены в раку, которую поставили в южной части пространства для молящихся соловецкого Преображенского собора, перед его иконостасом у помещенной здесь ранее упомянутой его большой иконы⁵⁰. В результате эта икона и часть ближайших к ней образов местного ряда иконостаса образовали вместе с гробницей святителя новый надгробный комплекс. Важно подчеркнуть, что выбор места для раки св. Филиппа перед иконостасом у южной стены собора не был случаен. Издавна подобное место в храме считалось на Руси самым значимым и подходящим для раки святых. Оно символизировало путь к спасению, который уже пройден покоящимся здесь святым, что, в свою очередь, обещало молящимся у его гробницы не только спасение на Страшном суде, но и помощь в этой жизни⁵¹.

Первая фиксация нового надгробного комплекса в соборе содержится в описи Соловецкого монастыря 1668 г.:

Да образ Филиппа митрополита, оклад басма, 2 венца да цата чеканные серебряные, золочены, а в них 3 вставки, один червец, а два зеленые, да ефимок золочен, пелена тафта червчата, обложена дорогами зелеными.

Да образа Зосимы и Саватия чудотворцов стоящие, в деянии, с чудесы, оклады резные, 2 венца чеканные серебряные, золочены, да привешено 2 креста воротные серебряные.

Да перед теми ж чудотворцевыми образами рака Филиппа, митрополита Московского и всея Руси, чудотворца, поволочена бархатом черным рытым. А в ней ковчежец серебрян невелик с ево чудотворцевыми мощми.

На раке покров бархат же рытой, да икона пядница на золоте⁵².

⁵⁰ *Досифей, архим.* 1836: 142–143; *Сапожникова.* Слово на перенесение мощей... 2001: 342–437.

⁵¹ *Мельник.* 2003: 536–538.

⁵² Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 142: 7–7 об.

Сразу бросается в глаза, что, как и в первом убранстве гробницы святителя, в данном надгробном комплексе вновь оказались объединенными иконы соловецких святых Филиппа, Зосимы и Савватия. В целом же новый надгробный комплекс явно не отличался развитостью и богатством. В частности, отделка раки св. Филиппа обыкновенным бархатом не шла ни в какое сравнение с роскошной серебряной чеканной облицовкой рак Зосимы и Савватия, созданной около 1660 г.⁵³

Объясняется столь явное различие, очевидно, тем, что развивавшееся на Соловках почитание св. Филиппа было резко ослаблено перемещением его мощей в 1652 г. в Москву. В Соловецкой обители осталась лишь небольшая их часть, ковчежец с которой, согласно цитированному отрывку описи 1668 г., лежал в раке святителя. Практически в том же виде рассматриваемый надгробный комплекс в соборе оставался во время составления описи 1676 г.⁵⁴

Однако почитание св. Филиппа среди монахов обители постепенно все-таки возрастало. Об этом свидетельствует, в частности, строительство в монастыре церкви при больничных палатах во имя Филиппа митрополита в 1688–1690 гг.⁵⁵ О том же говорят описи монастырских келий, согласно которым, в 1674 г. лишь в двух помещениях одной кельи имелись три иконы Филиппа⁵⁶. А в описи 1710 г. его иконы отмечены в подавляющем большинстве келий монастыря. Налицо явный подъем популярности культа св. Филиппа в среде насельников обители к началу XVIII в.⁵⁷ Скорее всего, как сказано выше, этот подъем наблюдался еще в конце XVII в. Значит, в конце XVII – начале XVIII в. в монастыре сложилась практика индивидуальной келейной молитвы монахов Филиппу митрополиту у его икон. Только к данному времени, то есть почти через столетие после начала почитания святителя, он по своему статусу в глазах соловецких монахов приблизился к преподобным Зосиме и Савватию.

Опись 1692 г. зафиксировала вместо образов Зосимы и Савватия у раки св. Филиппа рядом с его прежним образом три большие иконы святых Бориса, Глеба и Симеона Столпника в особом кио-

⁵³ См.: Кудрявцева. 2003: 116–122.

⁵⁴ РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 555: 9–10.

⁵⁵ Мельник. 2000: 147.

⁵⁶ Буров. 2011: 60–67, 241.

⁵⁷ Буров. 2011: 114, 263–324.

те⁵⁸. В предшествовавшей описи 1676 г., как мы помним, их в этом месте еще не было. Значит, их установили здесь между 1676 и 1692 гг. Ко времени составления описи 1694 г. этот надгробный комплекс не претерпел существенных перемен⁵⁹.

Появление рядом с образом Филиппа икон великих русских святых мучеников Бориса и Глеба не выглядит случайным. Ведь и Филипп претерпел мученическую кончину. Сопоставлением указанных икон авторы программы нового надгробного комплекса явно стремились подчеркнуть значение именно этого подвига святителя. Надо иметь в виду и то, что в 1676 г. правительственными войсками было разгромлено известное в истории Соловецкое восстание (1668–1676). В результате часть монахов, защищавших монастырь, была жестоко казнена. Очевидно, это повлияло на переосмысление культа св. Филиппа в обители, что и выразилось в визуальной репрезентации идеи его мученичества.

В 1695–1697 гг. прежний тябловый иконостас Преображенского собора был заменен новым, резным. Очевидно, одновременно частично изменился и состав икон у раки святителя. Согласно описи 1711 г., на южном краю иконостаса находился

образ Филиппа, митрополита Московского, стоящей, на нем по полям и в середине оклад серебряной, басемной, у ипостаси два венца с цаты серебряные, чеканные, в венце три вставки, одна красная, а две зеленых, в гнездах, в привесе у того образа три панагии, одна серебряная, тощая, гладкая, золочена, а две понагии каменные, черные, резные, обложены серебром сканным, на одной понагии три жемчужины, да на венце, а две на спнях, да крест аспидной, обложен серебром, на нем пять вставок жемчужных в гнездах, да в привесе, два зубка серебряных, да пол-ефимка, золочено ж⁶⁰.

Судя по описанию украшений, это та самая икона, которая фигурировала у раки святителя в описи 1668 г. (см. выше), только к началу XVIII в. различных украшений на ней стало больше. Сами эти украшения и постепенное увеличение их количества свидетельствуют об обычной для того времени практике почитания святого

⁵⁸ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 144: 9–10.

⁵⁹ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 145: 9–10 об.

⁶⁰ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 154: 8–8 об.

посредством помещения на его иконе различных драгоценных предметов, являвшихся, очевидно, подношениями богомольцев.

Та же опись отмечает четыре располагавшиеся над образом Филиппа небольшие, богато украшенные иконы – Богородицы Казанской, Троицы, Софии премудрости Божией и Николая Чудотворца. Тогда у южной стены собора перед названной иконой святителя стояла его рака с тем же ковчезцем, по-прежнему обитая черным бархатом. Как и раньше, на ней находился пядничный, то есть небольшой, образ Филиппа митрополита. На южной стене храма, «в завороте», над ракой размещался образ Николая Чудотворца, «стоящей в чудесех», оформленный серебряным басменным окладом, серебряными венцом, цатою и другими подвесными украшениями. Выражение «в чудесех» свидетельствует, что данный образ имел житийные клейма, окружавшие его средник, и, следовательно, как и большинство подобных икон, обладал большими размерами. Перед иконами святых Филиппа и Николая Чудотворца висела серебряная лампада. Рядом с последней иконой находился образ Софии премудрости Божией в серебряном басменном окладе.

Над теми образы двадцать четыре иконы четырехлистовые, да крест четвероконечной», украшенные серебряными басменными окладами⁶¹.

Названий этих небольших икон опись 1711 г. не приводит.

Конечно, наибольшей представительностью в описанном надгробном комплексе отличались иконы Филиппа митрополита и Николая Чудотворца. Их близкое друг к другу расположение носило программный характер. Теперь Филипп митрополит сопоставлялся не с местными святыми Зосимой и Савватием и не с мучениками Борисом и Глебом, а с самым почитаемым в России вселенским святым, тоже святителем – Николаем Чудотворцем.

Характерно, что в то время это был не единственный надгробный комплекс Филиппа митрополита в Соловецком монастыре. Оказывается, его старый надгробный комплекс под папертью придела Зосимы и Савватия, с надгробием, иконами и паникадиллом, мало изменившись со времени составления описи 1632 г., продолжал существовать до конца XVII в.⁶² Значит, в обители особо по-

⁶¹ Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 154: 8 об. – 10.

⁶² Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 142: 67–67 об.; Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 145: 171–171 об.

клонялись первоначальному месту захоронения святителя. В этом проявилась одна из своеобразных черт его почитания на Соловках.

Проведенное исследование выявило следующие основные тенденции истории почитания св. Филиппа в Соловецком монастыре XVII – начала XVIII в.

На протяжении рассмотренного периода в монастыре большое значение придавалось визуальной репрезентации культа святителя. Особенно следует обратить внимание на перемены в его надгробных комплексах. Так, первый такой комплекс призван был демонстрировать близость св. Филиппа к Богородице и Зосиме и Савватию Соловецким. По своей значимости культы этих последних, не говоря уж о Богородице, в то время намного превосходили по своей популярности культ святителя. Ясно, что указанным сближением в монастыре стремились повысить значимость его культа в глазах верующих. Близость св. Филиппа к преподобным Зосиме и Савватию еще более наглядно демонстрировал второй надгробный комплекс в пространстве Преображенского собора. В следующем комплексе была визуализирована близость св. Филиппа к страстотерпцам Борису и Глебу, что зримо актуализировало память о мученическом подвиге святителя. Наконец, в четвертом комплексе демонстрировалась близость св. Филиппа к самому популярному в России святому Николаю Чудотворцу. Следовательно, в монастыре сознательно подходили к формированию надгробных комплексов святителя. Их составляли, исходя из неких неписаных программ, особенно отчетливо выражавшихся в содержании надгробных икон и их сочетании друг с другом.

Долгое время существовал разрыв между официальным, публичным почитанием Филиппа и приватным почитанием его монахами обители. Последние особо были привержены к почитанию своих старых святых Зосимы и Савватия, и на протяжении большей части XVII в. были индифферентны к новому культу св. Филиппа. Они стали относиться к Филиппу как к действительно своему святому, к которому стоит обращаться с молитвами и просьбами в повседневной жизни, лишь на рубеже XVII–XVIII вв. В чем же состояла причина столь удивительного феномена? Вероятно, одна из основных причин заключалась в том, что в отличие от культа Зосимы и Савватия, сформировавшегося, так сказать, естественным образом, культ Филиппа был как бы имплантирован в сложившуюся религиозную традицию Соловецкого монастыря. И его насельники,

несмотря на публичное почитание святителя, очень долго не признавали его как действительно близкого им небесного заступника.

Соловецкая обитель осуществляла активную пропаганду культа св. Филиппа, распространяя среди богомольцев его иконы и списки Жития. В этом монастыре следовал большому опыту, накопленному им в XVI в., по распространению в России почитания своих святых Зосимы и Савватия⁶³.

На протяжении XVII – начала XVIII в. в Соловецком монастыре сложились следующие практики почитания св. Филиппа митрополита:

визуальная репрезентация культа св. Филиппа посредством оформления места его погребения;

визуальная репрезентация культа св. Филиппа посредством оформления места у его раки в пространстве монастырского Преображенского собора;

визуальная репрезентация культа св. Филиппа посредством размещения его икон в данном соборе;

акцентирование внимания на отдельных сторонах культа св. Филиппа посредством сближения его образа с иконами избранных святых;

настоятельное препровождение богомольцев к раке святителя;

жертвование денег богомольцами у раки святого;

целование гробницы св. Филиппа;

помещение на иконах св. Филиппа различных драгоценных украшений;

заказ монастырем многочисленных небольших икон Филиппа;

распространение этих икон среди богомольцев;

изготовление в монастыре многочисленных списков Жития Филиппа;

распространение среди богомольцев этих житий;

репрезентация культа Филиппа посредством посвященной ему церкви;

индивидуальная келейная молитва монахов монастыря Филиппу у его икон, утвердившаяся в конце XVII – начале XVIII в.

Многие, если не все перечисленные практики очень похожи на те, которые использовались ранее при почитании святых Зосимы и

⁶³ Мельник. Распространение почитания святых... 2010: 40–50; Мельник. 2018: 138–147.

Савватия Соловецких⁶⁴. Значит, по их образцу вырабатывались и практики почитания св. Филиппа.

В заключение следует поставить вопрос: почему до 1616 г. почитание Филиппа в монастыре никоим образом не проявлялось? Неужели мощи святителя в 1591 г. просто перевезли на Соловки и, зарыв, оставили эту могилу без всякого почитания? В поисках ответа рассмотрим те исторические обстоятельства в России конца XVI – начала XVII в., которые, вероятно, влияли на становление интересующего нас культа.

Из того факта, что в 1591 г. светскими и церковными властями позволено было перенести останки Филиппа на Соловки, историки сделали вывод о дозволении теми же властями почитать его как святого⁶⁵. Но они не учли, что Филипп на тот момент считался, как бы теперь сказали, государственным преступником, осужденным церковным судом и убитым ближайшим приспешником царя Ивана Грозного Малютой Скуратовым. Царь Федор Иванович (1584–1598) вовсе не выражал желание публично осудить политику своего отца, а фактический правитель России и в последующем царь Борис Годунов (1598–1605) был женат на дочери Малюты Скуратова. И не надо забывать, что в 1598–1605 гг. она являлась русской царицей. Патриарх всея Руси Иов (1589–1605), от которого в то время во многом зависело учреждение официального почитания подвижников благочестия, будучи близким сподвижником Бориса Годунова, также вряд ли способствовал утверждению культа опального митрополита.

Кроме того, в самом Соловецком монастыре с середины XVI в. существовала заложенная самим игуменом Филиппом Колычевым традиция особо лояльного отношения к Ивану Грозному и его потомкам. Она выразилось в посвящении ряда монастырских церквей их небесным покровителям. В 1557 г. в обители была освящена придельная церковь во имя Иоанна Предтечи, небесного патрона царя Ивана IV, между 1566 и 1570 гг. освящены придельные церкви Иоанна Лествичника и Феодора Стратилата, соответственно во имя небесных покровителей сыновей государя – Ивана Ивановича и Федора Ивановича, будущего царя. Когда в 1605 г. в Москве воцарился Лжедмитрий I, которого соловецкие монахи считали сыном

⁶⁴ Мельник. 2005: 49–54; Мельник. 2009: 78–92.

⁶⁵ Макарий (Булгаков). 1881: 66; Голубинский. 1903: 118.

Ивана Грозного Дмитрием Ивановичем, в обители спешно в том же году устроили и освятили придел в честь его небесного патрона Димитрия Солунского⁶⁶. Никто из перечисленных правителей России не собирался отречься от наследия Ивана Грозного. А это значит, что не было и условий для оформления и развития почитания митрополита Филиппа в России и Соловецком монастыре. В данном отношении ситуация, очевидно, стала меняться лишь после утверждения в 1613 г. новой династии Романовых в лице царя Михаила Федоровича. Потому-то и первые признаки почитания святителя обозначились лишь в 1616 г.

Итак, на вопрос, что происходило в Соловецком монастыре в отношении почитания митрополита Филиппа между 1591 и 1616 гг., может быть два ответа: либо некое его почитание тогда в обители существовало, но никак не афишировалось, либо никакого особого почитания в ней в то время не практиковалось. К сожалению, на настоящем уровне знаний уверенно отдать предпочтение одному из этих ответов невозможно.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Архив Санкт-Петербургского института истории Российской академии наук (далее Архив СПбИИ РАН). Кол. 2. Д. 128.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 130.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 137.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 139.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 141.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 142.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 144.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 145.

Архив СПбИИ РАН. Кол. 2. Д. 154.

Буров В.А., Охотина-Линд Н.А. Три произведения конца XVI – начала XVII в. о Соловецком монастыре // Книжные центры Древней Руси. Книжники и рукописи Соловецкого монастыря. СПб., 2004. С. 154–169.

Иконы Вологды XIV–XVI веков. М., 2007.

Описи Соловецкого монастыря XVI века / сост. З.В. Дмитриева, Е.В. Крушельницкая, М.И. Мильчик; отв. ред. М.И. Мильчик. СПб., 2003.

⁶⁶ *Скопин.* 1990: 42–43; *Мельник.* 2000: 146.

Песнопения службы митрополиту Филиппу // Библиотека литературы Древней Руси. СПб., 2005. Т. 13. С. 743–752.

Приходо-расходные книги Соловецкого монастыря 1571–1600 гг. / сост. Е.Б. Французова. М.; СПб., 2013.

Российский государственный архив древних актов (далее РГАДА). Ф. 1201. Оп. 1. Д. 15.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 41.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 43.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 45.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 214.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 217.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 224.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 227.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 242.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 244.

РГАДА. Ф. 1201. Оп. 1. Д. 555.

Сапожникова О.С. Записка об обретении и перенесении мощей митрополита Филиппа (Кольчева) // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 438–443.

Сапожникова О.С. Слово на перенесение мощей митрополита Филиппа Сергея Шелонина // Книжные центры Древней Руси. Соловецкий монастырь. СПб., 2001. С. 342–437.

ЛИТЕРАТУРА

Буров В.А. История келейной застройки Соловецкого монастыря XV–XIX вв. Архангельск, 2011.

Вилкова М.В. Надгробные покровы на раку святителя Филиппа // Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Материалы и исследования. М., 2003. Вып. 17. С. 94–106.

Голубинский Е.Е. История канонизации святых в Русской церкви. М., 1903.

Дмитриева Р.П. Житие Филиппа митрополита (Кольчева) // Словарь книжников и книжности Древней Руси. Л., 1988. Вып. 2, ч. 1. С. 342–344.

Досифей, архим. Географическое, историческое и статистическое описание ставропигиального первоклассного Соловецкого монастыря. М., 1836. Т. 1.

Древнерусское шитье XV–XVIII веков в собрании Государственного Русского музея: Каталог выставки / Сост. и авт. статьи Л.Д. Лихачева. Л., 1980.

Ключевский В. Древнерусские жития святых как исторический источник. М., 1871.

Косицкая А.Е. Первоначальная редакция службы на память митрополита Филиппа (Кольчева) // Книжные центры Древней Руси. Книжное наследие Соловецкого монастыря. СПб., 2010. С. 337–360.

Кудрявцева А.Г. Серебряные доски работы гамбургского мастера для раков преподобных Зосимы и Савватия // Сохраненные святыни Соловецкого монастыря. Материалы и исследования. М., 2003. Вып. 17. С. 116–122.

Лобакова И.А. Житие митрополита Филиппа: Исследования и тексты. СПб., 2006.

Макарий (Булгаков). История Русской церкви. М., 1881. Т. 10.

Мельник А.Г. Ансамбль Соловецкого монастыря в XV–XVII веках: История, архитектура, оформление храмовых интерьеров. Ярославль, 2000.

Мельник А.Г. Гробница святого в пространстве русского храма XVI – начала XVII века // Восточнохристианские реликвии. М., 2003. С. 533–552.

Мельник А.Г. Гробницы преподобных Зосимы и Савватия Соловецких XV–XVI вв. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2005. Вып. 4. С. 49–54.

Мельник А.Г. Монастырские приходо-расходные книги XVI века как источник по истории почитания русских святых // Проблемы источниковедения. М., 2010. Вып. 2 (13). С. 224–230.

Мельник А.Г. Почитание преподобных Зосимы и Савватия в Соловецком монастыре в конце XV–XVI вв. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2009. Вып. 8. С. 78–92.

Мельник А.Г. Распространение почитания святых Зосимы и Савватия Соловецких в России конца XV – начала XVII вв. // Соловецкое море. Историко-литературный альманах. Архангельск; М., 2010. Вып. 9. С. 40–50.

Мельник А.Г. Религиозное влияние Соловецкого монастыря во второй половине XV–XVI в. // Вопросы истории. 2018. № 7. С. 138–147.

Описание рукописей Соловецкого монастыря, находящихся в библиотеке Казанской духовной академии. Казань, 1885. Ч. 2.

Рамазанова Н.В. «Русского светильника, Филиппа премудраго, восхвалим». (Служба святому в источниках XVII–XVIII вв.) // Рукописные памятники. Публикации и исследования. СПб., 1997. Вып. 4. С. 7–18.

Скопин В.В. Иконописцы на Соловках в XVI – середине XVIII в. // Древнерусское искусство. Художественные памятники русского Севера. М., 1989. С. 285–309.

Скопин В.В. На Соловецких островах. М., 1990.

М.В. Бунина

ЧУДЕСА ВО ФЛОРИЩЕВОЙ ПУСТЫНИ
И КОНСТРУИРОВАНИЕ НАРРАТИВА О ЧУДЕ В
РОССИИ XVIII В.

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-125-150

Аннотация: В России XVIII в. синодальная церковь и светские власти предпринимали значительные усилия по борьбе с суевериями и неблагочестивыми практиками православных прихожан. Привлекали их внимание не только вера в магию и ереси, но и люди, которым были явлены чудеса и эсхатологические видения. В статье рассматривается 50 случаев церковных расследований (большая часть которых до настоящего времени не вводилась в научный оборот), сохранившихся в московских и Санкт-Петербургских центральных архивах, в государственных архивах Ярославля и Ростова. Все эти случаи содержат рассказы о чудесных видениях, откровениях и исцелениях. В исследовании на примере Флорищевой пустыни сделана попытка определить особенности структуры и образной системы нарративов о чудесах, их этиологическую составляющую, и об их существовании в народной культуре и церковной литературе.

Ключевые слова: чудо, суеверие, визионерство, Флорищева пустынь, русская православная церковь.

Keywords: miracle, superstitions, visionariness, Florishchev monastery, Russian Orthodox congregation.

В 1758 г. в Святейший Правительствующий Синод пришло донесение от архимандрита Московского Высокопетровского монастыря Иоасафа о том, что во Флорищевой пустыни¹ якобы есть новоявленный чудотворец. Руководствуясь указанием императри-

¹ Мужской монастырь, расположен на границе Нижегородской, Ивановской и Владимирской областей. На рубеже XVII–XVIII вв. Флорищева пустынь была одной из известнейших русских обителей, число братии там достигало 150 человек, был постоянный поток богомольцев. Кроме того, монастырь пользовался особой благосклонностью царя Федора Алексеевича. На иконе Успения кисти Симона Ушакова, которая до сих пор хранится в монастыре, в углу есть запись, где Флорищева пустынь именуется лаврой и относится, таким образом, к числу крупнейших мужских православных монастырей России. Петровские указы об ограничении на постриг привели к тому, что к 1736 г. в пустыни осталось всего 33 священнослужителя. См.: Антонова. 1963: 410.

цы, Синод немедленно направил на место следователей с целью выяснить, правдивы ли слухи или чудо «вымышленное, совсем неосновательное и вероятно не достойное»².

Весть о чудесах во Флорищевой пустыни получила быстрое распространение благодаря «письмишку», которое насельники монастыря, а также другие «разных чинов люди» переписывали друг у друга. Текст письма гласил, что 9 марта 1752 г. ночью над Флорищевой пустыней была сильная буря с громом и молниями, а после раската грома раздалось «трещание над соборной церковью Успения Пресвятой Богородицы»³. Затем трем благочестивым мужам, насельникам пустыни, явилось видение огненного столпа от церкви до неба, яркого, как солнечная заря, который полыхал всю ночь и был виден даже в окрестных городах⁴. Строитель (т.е. игумен монастыря. – М.Б.) и все монахи подошли к церкви и, «все от страха ужасная быша»⁵, лицезрели у притвора двух юношей в белых ризах. Внезапно сами собой распахнулись церковные врата, запертые на ключ. Взору предстали горящие перед всеми иконами свечи, а посередине церкви – три горящие лампы. Все вошедшие упали от страха на колени, «не смеющее достигать до внутри церкви»⁶. Они услышали множество голосов, которые пели «Чуден Бог и трепрославлен», и «от того пения монахи и старейшие люди в затмении ума сташа»⁷. Строитель и монахи подошли к правой стороне престола и узрели стоящий посередине гроб. Вновь пали они на колени и плакали о преславном чуде до того момента, когда все свечи погасли и осталась лишь одна свеча возле гроба. Тогда священнослужители облеклись в ризы и начали молебен наступающему дню и утихающей грозе. К церкви к тому времени подошли десять человек больных и недужных:

Перваго Бог простил на пути грядущего к той церкви, вторага – у притвора церковнаго, а шесть человек – у гроба избавлены,

² РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. Л. 7 об. 1758. Дело частично опубликовано в Трудах Владимирской ученой архивной комиссии. 1908: 1–32.

³ Там же. Л. 9.

⁴ По предположению В.Т. Георгиевского, объяснением мистического события мог быть отблеск северного сияния, свет от забытых в церкви лампад и свечей, напугавшие священнослужителей в ночь столь сильной бури. Труды... 1908: 3–4.

⁵ Там же.

⁶ Там же.

⁷ Там же. Л. 9 об.

един же во время служения божественных литургий⁸.

Все пришедшие услышали глас, который, как труба, произнес троекратно: «Радуйся, сия святая лавра!». Среди присутствующих в церкви оказался и некий инок Анания⁹, пришедший из Красногри-вского Знаменского монастыря, что в 24 верстах от Флорищевой. Он плакал возле гроба на протяжении трех дней, и ему явилось Святое Писание со словами «аз есмь первый строитель сея обители Иринарх»¹⁰.

Строитель Флорищевой пустыни стал искать записи об Ири-нархе и нашел сведения о его погребении: «за алтарем, против средняго окошка, где ныне возрастает древо мозжевеловое»¹¹. Ука-занное место раскопали, но гроба там не обнаружили. Об этом со-общили архиерею Платону¹², он прибыл в обитель, чтобы убедить-ся лично, но «его, недопуская до той церкви, атринуло бурей на две сажени с половиною»¹³, после чего он уехал в Санкт-Петербург. Чу-деса продолжились, когда через две недели к церкви пришла незрячая женщина, дотронулась до угла церкви и мгновенно прозрела.

Повествование о чудесах во Флорищевой пустыни завершается рассказом о том, что Иринарх был пострижен в возрасте семнадцати лет, служил пастухом тридцать семь лет, всего прожил сто четыре го-да, что в пустыни по нему продолжают служить панихиды.

Материалы дела о чудесах во Флорищевой пустыни – пример типичного по структуре нарратива этого жанра, однако невероятно пространного и насыщенного деталями. Основываясь главным об-разом на них, но также с привлечением других дел в порядке срав-нения и дополнения в статье будут последовательно рассмотрены общие для нарративов о чудесах структурные элементы и общие места. Полученные наблюдения дают возможность предполагать, каким был круг чтения нарраторов и чем могло быть спровоциро-

⁸ Там же.

⁹ В варианте, представленном Владимирской ученой архивной комиссией, он фигурирует как «духовник Иоанникий» и «духовник Аникий», причем строитель Флорищевой пустыни преднамеренно послал за ним человека «в Красногряжскую пустынь». Труды: 2, 18, 22.

¹⁰ Там же. Л. 10.

¹¹ Там же.

¹² Платон Петрункевич, епископ Владимирский и Яропольский (1748–1758 гг.). Флорищева пустынь входила во Владимирскую епархию.

¹³ Там же.

вано создание и распространение подобного текста. В статье принята попытка определить методы конструирования нарратива о чудесном в России XVIII в. и выявить дискурсивные конструкции, использовавшиеся для легитимации сверхъестественного явления.

Записи свидетельств о чудесах, не признававшихся церковью и объявлявшихся «ложными», – важный, но пока недооцененный источник для изучения народного православия вообще и индивидуального восприятия чудесного в частности. В работах А.С. Лаврова¹⁴, Е.Б. Смилянской¹⁵, Т.В. Михайловой¹⁶, А.А. Панченко¹⁷ и др., посвященных изучению народной религиозности в России XVIII в., были изучены колдовские и сектантские практики, богохульство и кощунственное отношение к святыням, роль святых и формирование местных культов. Вопрос восприятия чудесного не изучался прежде на материале судебно-следственных дел. А.М. Лидов занимался этой темой в рамках вопроса о восприятии пространства и образов¹⁸. Согласно разработанной им концепции иеротопического подхода, икона – вовсе не обязательно изображение на плоскости и даже не обязательно фигуративное, все пространство храма может быть рассмотрено как «пространственная икона», в том числе это значит, что храм обладает характерной для иконы медиативной функцией, он соединяет пространство человеческой реальности и божественного мира. Этот подход позволил Лидову разработать новые методы анализа художественных явлений, ранее не попадавших в предметный мир истории искусства. Однако непосредственно корпус дел о «ложных чудесах» до настоящего момента не был выявлен и подвергнут анализу.

Между тем, следственные дела, содержащие записи нарративов о «чуде», а также описания реакции на рассказ визионера свидетелей, знакомых, сослуживцев, чиновников, проводивших расследования, позволяют значительно углубить понимание того, как представители разных слоев общества воспринимали чудесные явления, какие события и детали казались убедительными аргументами в споре о подлинности чуда, наконец, как о чудесах рассказывали окружающим.

¹⁴ Лавров. 2000.

¹⁵ Смилянская. 2016; Она же (Ред.). 2012.

¹⁶ Михайлова. 2018.

¹⁷ Панченко. 1999 [а]; Он же. 1999 [b]; Он же. 2005; Он же. 2002.

¹⁸ Лидов. 2009; Он же (Ред.). 2009.

Как из дела о чудесах во Флорищевой пустыни, так и из прочих документов следствия можно заключить, что структура повествования определялась подсудимым не произвольным образом, а в зависимости от вопросов канцеляристов. Повторяемая частица «де» указывала в записи показаний на то, что следователи фиксировали прямую речь, хотя и могли сокращать услышанное. Случалось, что тексты описаний чудес попадали в документы следствия в оригинальном списке или в копиях, но обычно даже записанные со слов повествования о чуде сохраняют особенности структуры повествования нарраторов.

В настоящее время мне известны 50 судебно-следственных дел о непризнанных «чудесах», сохранившихся в фондах Российского государственного архива древних актов, Российского государственного исторического архива, Государственного архива Ярославской области и Государственного архива Новгородской области. Очевидно, что дальнейший поиск как в центральных, так и в региональных архивах может дать расширение источниковой базы, но пока были выявлены документы расследований в фондах Канцелярии Синода и Московской конторы Синода, в Духовном ведомстве, в учреждениях светского сыска – Преображенском приказе, Тайной канцелярии и Тайной экспедиции, а также в местных духовных учреждениях – Ярославском уездном суде, Ростовской и Новгородской духовных консисториях.

Эти дела охватывают период с 1721 до 1801 гг.¹⁹ За первые два десятилетия XVIII в. подобных дел пока не обнаружено, и этому можно найти объяснение: именно с 1720-х гг. власти стали тщательней следить за распространением рассказов о чудесном, видя в некоторых повествованиях скрытую негативную реакцию на нововведения петровского правления. Показательно, что в 1720 г. появляется одно такое дело, в 1721 г. – другое, в 1724 г. – третье, а в 1725 г. их сразу четыре. Не все из них связаны с разглашением чудесных явлений, но каждое содержит рассказ о некоем не признаваемом церковью чуде. Первоначально расследованием этих дел занимались местные духовные консистории, но, видя в материалах следствия опасный подтекст, они вскоре передавали ведение следствия органам политического сыска – Канцелярии тайных розыскных дел, Преображенскому приказу.

¹⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 306. 1721; РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3658. 1801.

География происхождения известных дел достаточно широкая: записи чудесных явлений производились в Московской, Санкт-Петербургской, Новгородской, Псковской, Архангельской, Тверской, Владимирской, Ярославской, Белгородской, Нижегородской, Малороссийской, Киевской и даже Сибирской губерниях и провинциях.

При разнообразии мест происхождения нарративов, разнице содержания и целей составления записей о чудесах и видениях их можно объединить в три группы: чудесные явления, в которых 1) визионер оказывается «объектом» (исцеления, наказания), 2) визионер оказывается «субъектом» (видения, откровения) и 3) присутствие человека не столь значимо (обретение новой чудотворной иконы или мощей, космические или атмосферные, геофизические явления, различные метаморфозы²⁰). В соответствии с «типом» чуда человек тем или иным образом реагировал на происходящее, действовал по некоему типичному «сценарию». Несмотря на то, что люди сами приписывали образу или мощам чудотворную силу, чудо выступало как импульс к действию (пойти к самодержцу, рассказать родственникам или соседям) или, если в связи с чудом был озвучен какой-то запрет, то как призыв к исправлению (бросить курить, не хранить вина в церкви, креститься двоеперстно и т.д.).

Из представленной таблицы видно, какие типы чудес известны по документам следствия в России XVIII в.:

Тип чуда	Сколько раз встречается ²¹
Видение	22
Откровение (божественный глас или чудесное пение)	8
Исцеление ²²	11

²⁰ Толстая. 2012: 558.

²¹ Если в деле с одним и тем же человеком одно и то же чудо происходит несколько раз (многократные видения, слушания, наказания), я считаю это за одно упоминание. Кроме того, дела о Василии Шербакове (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1520. 1752; РГИА. Ф. 796. Оп. 33. Д. 60. 1752.) и о Флорищевой пустыни (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. 1758; РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. 1758.) сохранились и в РГАДА, и в РГИА, каждое из них я считаю в таблице как одно дело.

²² В некоторых делах перечислены несколько примеров исцелений от одной иконы, но в таблице они представлены как одно упоминание, поскольку порой

Мироточение	4
Обретение иконы или признание образа чудотворным	8
Обретение мощей или признание мощей чудотворными	6
Наказание за неверие или неблагочестие смертью или болезнью	1
Рассказы о природных явлениях и знамениях	3

В век Просвещения и рационализма, когда светские и духовные власти начали критически относиться к любому повествованию о необъяснимом, в российском законодательстве появляется ряд указов²³, направленных на борьбу с распространителями суеверий, с историями о «ложных» чудесах, с кликушами, с «притворнобородцами» (старообрядцами), с босыми и прочими²⁴. Хотя богослов петровского времени Феофан Прокопович признавал, что чудо является неотъемлемой частью православного вероисповедания, а сверхъестественное, противоречащее законам природы подтвер-

стоит пометка, что из-за большого количества чудесных историй записанными оказались не все из них.

²³ Духовный регламент 1721 г. предписывал, в частности, всем, от приходского священника до епископа, «дабы [монахи] не волочились безпутно, дабы лишних безлюдных церквей не строено, дабы иконам святым ложных чудес вымышленно, тако ж о кликушах, о телесах мертвых не свидетельствованных и протчих всего того добре наблюдать». В отчетах Синоду епископы должны были писать, в том числе, и о том, «не делаются ли где суеверия, не обретаются ли кликуши, не проявляет ли кто для скверноприбытчества ложных чудес при иконах, при кладезях, источниках и протчая», если вдруг нечто подобное имело место, то «таковья безделия запретить со угрожением клятвы на противляющихся упрямец». В 1722 г. последовало фактическое ограничение практики крестных ходов: были запрещены привесы к иконам (ПСПр. 1872: 18–19) и вынос образов из церкви (Там же: 64). Следующим шагом стал указ, предписывающий проверить чудотворные иконы на подлинность, причем в случае, если образ признавался чудотворным, его следовало хранить не в домах, а помещать в соборную церковь или монастырь (Там же: 65). На основании этого и ряда других указов и циркуляров светских и духовных властей Российской империи на местах и в центре возбуждались расследования по обвинениям в разного рода суевериях, в том числе, за разглашение рассказов о якобы происходивших видениях и чудесах.

²⁴ ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. Л. 17 об.

ждает божественную силу²⁵, тот же Феофан настаивал, что любое чудесное явление должно быть «свидетельствовано», поскольку

многие безумные или паче нерадетельные о истине... человецы скоровымышленным чудесам веруют, не требуя, как бы надлежало, никакого достоверного свидетельства и доказательства»²⁶.

Безусловно, и в XVIII в. вера в чудо оставалась неотъемлемой составляющей церковной доктрины. Осторожность синодальных властей в отношении суеверий приводила к стремлению проверять, «свидетельствовать» рассказы о чудесах, которые могли способствовать появлению новых мест религиозного почитания, новых культов святых, объектов поклонения. Те, кто проверяли и вели расследование, обычно подозревали в визионере и нарраторе либо желание обогатиться через обман, либо суеверие, невежество, незнание законов природы. Существовало также мнение, что образность приходила в рассказы о чуде из существующей языковой традиции «сказывать», использовать метафоры в речи, в результате чего смысл и значение высказывания могли быть неверно, слишком прямо истолкованы слушателями или свидетелями²⁷.

Так же и в случае с Флорищевой пустынью Синод потребовал освидетельствовать, происходили ли там в действительности «чудеса». Расследование велось со всей тщательностью, его можно вполне считать образцовым для подобного рода «преступлений». Синодом был отправлен в пустынь архимандрит Никон²⁸, тот собрал по возможности все копии «писмеца» с рассказом о чудесах, попытался выяснить, кто создал первую версию этого текста, но

²⁵ *Procopowicz T.* Курс философии без заглавия, включающий логику, натурфилософию, этику. 1707–1709 гг. – цит. по: *Ничик.* 1977: 39.

²⁶ *Феофан Прокопович.* Показание прореченного прежде в словесах божиих и давно уже явившегося в мир великого апостола Антихриста // Сборник сочинений Феофана Прокоповича. – цит. по *Ничик.* 1977: 40.

²⁷ *Феофан Прокопович.* Слова и речи поучительные, похвальные и поздравительные. Ч. III. СПб., 1765. – цит. по *Ничик.* 1977: 40.

²⁸ Сперва, в марте, Преосвященный Антоний архиепископ Владимирский, получил указание из Московской Конторы Синода и велел протопопу Дмитриевского собора Иоанну Алексееву произвести следствие, но в апреле, еще до отъезда протопопа, Антонию пришел указ из Святейшего правительствующего Синода, который заставил архиепископа пересмотреть ситуацию – вместо Иоанна во Флорищеву пустынь был отправлен администратор архимандрита Никон.

без успеха. Никон проверил все кельи и допросил строителя монастыря с братиею и местных жителей, однако выяснил, что никто об этих чудесах не знает, никогда не слышал и ничего подобного не сочинял. Анания допросить оказалось невозможно, потому что девяностолетний старец лежал в беспомощности в тяжелой болезни. В его келье было найдено лишь письмо от некоего подканцеляриста и его матери из Петербурга, где есть следующие слова:

Слышно нам, пречеснейший отче, что в вашей обители явилась благодать Божия чрез новоявленного чудотворца, но здесь никто тому не удовлетворяется, того ради вас нижайше просим, чтоб мы удостоены были о том вашим праведным уведомлением чрез писание»²⁹.

Затем Никон с братией проверили все возможные места захоронения «чудотворца» Иринарха³⁰: но у среднего окошка не оказалось можжевельного дерева, а погребены там были недавно почившие священнослужители; под ближайшим можжевельным деревом от церковной стены – князь Борис Алексеевич Голицын. Вероятнее всего, Иринарх вообще был погребен в Суздале, в Рождественском соборе, а не на территории Флорищевой пустыни. Синод признал, что никакого чудотворца в той пустыни не объявлялось, и предпринял меры по пресечению слухов о чудесах.

Однако на момент начала следствия текст с рассказом о чудесах во Флорищевой пустыни уже был многократно переписан: следствие обнаружило девятнадцать персон, переписывавших или хранивших запись о чуде. От Бориса Иванова сержант Евсей Иванов узнал про чудеса и отнес текст в Московский магистрат, чтобы один из колодников в местной тюрьме переписал для него. У того на руках осталась собственная копия, которую по просьбе арестантов зачитывали в тюрьме вслух, а потом переписывали для себя. Сама идея «щепи» или «круга», сформированного постоянно тиражируемым письмом, подразумевает появление некоей новой социальной реальности, «общества переписчиков», созданного благодаря появлению в мире сакрального текста. Возможно, рассказы о чудесных явлениях во Флорищевой пустыни не только привлекали своими мистическими описаниями, но и использовались как письма-обереги. «Предметность» этих памятников очевидна, но формы

²⁹ РГАДА. Ф. 1183. Московская контора Синода. Оп. 1. Д. 89. Л. 41 об. 1758 г.

³⁰ *Рябов*. 2010: 128–133.

овеществления могли быть различными³¹. Так, в 1720 г. монах Спасо-Преображенского монастыря в городе Новгород-Северском Порфирий увидел на небе и запечатлел затем на стене своей кельи видение: комета в виде восьмиконечной звезды, две ноги, две руки, голова, сабля, три палаша, два месяца, две звезды, три перекладины и на них веревка с двумя петельками и крест, похожий на мальтийский³². В деле нет никаких указаний на то, пытался ли сам Порфирий каким-то образом толковать свое видение, однако же он зарисовал его в своей келье, а затем другие монахи монастыря многократно копировали это изображение, то есть в их среде был запрос на эти знаки, сюжеты.

Вероятно, одна из главных функций круговых писем заключается, прежде всего, в компенсации социальных и культурных кризисов, переживаемых обществом³³, в случае Флорищевой пустыни – утраты былой славы. В свою очередь, этот тезис позволяет искать и у тех, кто намеренно инсценировал чудо, не только корыстолюбие, но и искреннюю веру.

Можно было бы предположить, что распространению нарратива способствовал Анания, поскольку подобная история позволила бы ему подняться в глазах местной братии. Имя действующего в тот момент строителя, который наблюдал чудесное явление, остается из повествования неизвестным, лишь следственная документация, представленная в Синод Никоном, сообщает, что им был иеромонах Филагрий.

Версия о преднамеренной сакрализации Анания объяснила бы его особую роль в этой истории, совпадение имен и грубые ошибки в указании конкретного места, где захоронены мощи («за алтарем, против средняго окошка, где ныне возрастает древо можжевельное»³⁴, но в указанном месте росла береза, а расстояние до ближайшего погребения не соответствовало обозначенному в тексте). Однако эта гипотеза была опровергнута во время расследования, учиненного архимандритом Никоном: маловероятно, что за год до того девяностолетний, тяжело больной Анания мог пройти около 25 километров и «устроить» столь зрелищное чудесное явление, чтобы занять место настоятеля монастыря.

³¹ Панченко. 2002: 352.

³² РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. 1720.

³³ Панченко. 2022: 353.

³⁴ РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. Л. 10. 1758.

Очевидно, чудо во Флорищевой пустыни было нужно не конкретно ему, но местным священнослужителям, прихожанам, возможно, паломникам – поддержать веру, пробудить или удовлетворить амбиции. И хотя происхождение источника остается неизвестным, проведенное исследование позволило определить, почему в этом конкретном случае мог появиться и получить распространение нарратив о чуде: именно такие актуализируемые мотивы, как называние пустыни лаврой, воспоминания о первом строителе, торжественность речи и вызвали столь сильный резонанс.

Примечательно, что в варианте дела, представленном в РГАДА, а также в выдержках из Трудов... «услышанное» Ананием троекратное провозглашение звучало следующим образом: «Радуйся, сия святая вторая лавра»³⁵. В период создания и распространения нарратива о Флорищевой пустыни в России статус лавры имел лишь один монастырь – Троице-Сергиев, причем получил он его незадолго до того – в 1742 году указом императрицы Елизаветы Петровны монастырю присвоен статус и наименование лавры, а в 1744 году последовал указ Святейшего синода архимандриту Арсению об именовании Троице-Сергиева монастыря лаврою. Таким образом, автор рассматриваемого нарратива вменял Флорищевой пустыни желаемую степень сакральности и почетности, а если предположить, что адресатом были также правительственные чины, то и желаемую степень автономности³⁶.

Визионеры и составители рассказов о чудесном были включены в сложную сеть социальных связей, существовавших, например, в монастыре, на городском посаде или в деревне, в армейском полку. Реакция свидетелей, родственников, соседей вызывала особую озабоченность, а потому на протяжении всего столетия розыск по духовным преступлениям добивался не только признаний вины обвиняемыми, но и ее подтверждения из уст их ближайшего окружения, а потому следственное дело обычно содержало записи не-

³⁵ Труды... С. 2; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. Л. 8 об. 1758.

³⁶ Последний пункт выглядит небезосновательным: императорский указ с требованием, «чтобы если появились новости о новоявленном чудотворце, об этом тут же уведомляли Святейшее Правительство» (Там же. Л. 1.) буквально на три дня опередил донесение в Московскую контору Синода от архимандрита Высокопетровского монастыря Иосафа с сообщением о чуде во Флорищевой пустыни (указ и донесение пришли 13 и 16 марта 1758 г. соответственно).

однократных допросов (в том числе с пристрастием) и, как и в деле о чудесах во Флорищевой пустыни, тексты главной улики – повествования о «чудесном явлении».

Документа, который бы подробно и четко определял, какое «чудо» и по каким параметрам можно признать истинным, а какое – нет, не существовало, и следственная комиссия руководствовалась собственными представлениями. Как уже было сказано выше, действовала презумпция истинности чуда, и логично предположить, что следователи руководствовались не только возможными экономическими (обогащение несправедным путем) и социально-политическими (повышение статуса образа, церкви, прихода, монастыря и т.д.) мотивами «разгласителя», но и собственным отношением к повествованию о чуде. Каждый православный верующий в России XVIII в. был знаком с общепризнанно «истинными» рассказами о чудесах и имел представление о том, как они должны звучать. Нарраторы, независимо от того, «сочиняли» ли они чудо или действительно в него верили, являлись носителями той же традиции и выстраивали свое повествование соответствующим образом. Выделение повторяющихся структурных элементов и топосов – необходимый шаг на пути к тому, чтобы реконструировать религиозные представления носителей культуры.

В повествовании о чудесах во Флорищевой, как и в других местах, присутствуют зачин с описанием ситуации явления чуда, основная часть, в которой содержится повествование о чуде и его этиологическая составляющая, и в редких случаях – заключение, в котором сообщается о проверке чуда на достоверность, о покаянии визионера и собственно о результате – исцелении или избавлении от «чуда наказания»³⁷.

Важную часть любого нарратива о чуде составляют непосредственно рассказ о чудесном явлении и описание реакции на него современников – в них актуализировались и представления человека о духовном, и некоторое рационалистическое знание.

Общим для **зачина** большинства известных видений было описание ситуации, в которой «избранному» являлось чудо, и описано поведение визионера. Как правило, визионеры сообщали, что получали откровения во сне или тонком сне – когда человек лежит

³⁷ Подробнее об этом: *Кланицай*. 1999: 118–133.

с «плотно зашуренными», «сжатыми» глазами³⁸ и осознает свое пограничное состояние, может одновременно говорить и с родными, и с явившимися ему персонажами. Кроме того, «чудесное явление» могло «случиться» во время или после молитвы, или службы, в день христианского праздника, в церкви или дома, при этом часто описывается, что в непосредственной близости от визионера, или «ясновидца», находится образ Спасителя или Богоматери.

Так, например, крестьянин Пимен Волков утверждал, что «пришед в село Красный Бор к церкви Всемилоствиваго Спаса <...> в тонце сне явися ему Всемиловитый Спас»³⁹. Жена ремесленника Агафья Мякишева рассказывала, как «во время утренняго пения, будучи она в доме своем в избе, молилась пред образом Одигитрии Пресвятыя Богородицы, нарицаемая Владимирския, и в то время от онаго образа из очес шли слезы, которая она платом стирала»⁴⁰. Пономарь петербургского Троицкого собора Димитрий Матвеев сказывал, «что в настоящей против 9 числа [декабря] в ночи на колокольне был великой стук з жестоким страхом, подобием бегания»⁴¹. Монах Крестомаровской пустыни Нижегородской епархии Иона описывал, как слышал на «Святой неделе, при вышеписанной церкви Казанской Богородицы, во время утреннего благовеста ангельское пение в той же церкви»⁴². Примеров подобных вступительных формул много, однако, повторюсь, ни один из структурных элементов или топосов не является обязательным и непреходящим. Так, нарратив о Флорищевой пустыни не в полной мере отвечает сложившейся традиции: нет ни одного указания ни на дату, ни на какое-то конкретное религиозное событие, ни даже на время года. Тем не менее, как того требует «жанр», действие происходит на территории монастыря, центральным местом является Успенский собор. Именно около него три благочестивых мужа получают видение, строитель с братиею слышат «многогласное пение „Чуден Бог и трепрославлен“» и видят у церковного притвора двух юношей в белых ризах.

В основной части визионерам обычно «являются» Бог, Бого-

³⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757.

³⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. Л. 5 об. 1724.

⁴⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. Л. 1. 1725.

⁴¹ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 158. 1723.

⁴² РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. Л. 3 об. 1730.

родица, а из святых – Николай Чудотворец⁴³. Акторами эсхатологических видений и тех, в которых визионер должен передать слова Богоматери самодержцу, были наиболее значимые персоны христианского мира – Всевышний или Богородица; посредники в виде святых или ангелов в таких случаях крайне редки.

Так, визионер Василий Щербаков «получил» откровение о том, что держава совертилась, даже в монастырях не осталось благочестия. Однажды, когда он бродил по полям и лесам, ему «было видение» человека сажень в трех от него, и тот велел Василию направиться в Москву и передать через Синод послание всем, чтобы покаяться, ведь скоро второе пришествие. Щербаков спросил человека, кто он есть, тот назвался Богом, тогда же появилась комета на небе. Щербаков обматерил говорившего, на что получил наставление покаяться в своем грехе скотоложества. Впоследствии этот человек «преследовал» Василия Щербакова еще несколько лет, повторяя свое требование рассказать в Синоде, что все грешны. Через несколько лет Василий стал «получать» глас Святого Духа, он диктовал ему пункты того текста, который надо было представить, пункты были сгруппированы в главы, речь в них ведется от лица Всевышнего.

Алексей Паластинин услышал глас Богородицы: она просила прекратить сносить старые дома и церкви в Москве⁴⁴. В свою очередь, чернец Иона

«слышал глас с небес, глаголющ ему, дабы при оном кладезе построить церковь во имя Живоносного Источника, а при той церкви построить же монастырь на пребывание девам и

⁴³ В следующих делах есть примеры того, как «является» Николай Чудотворец: РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 294.1725; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 380. 1725; РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 35. 1734; РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 689. 1756–1757. Также встречаются упоминания Святого Георгия (РГИА. Ф. 796. Оп.6. Д. 380. 1725), великомученицы Екатерины (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 5993. 1775–1776.), великомученицы Варвары (Там же; РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1619. 1754.), Преподобного Сергия Радонежского (РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 689. 1756–1757.), Преподобных Антония и Феодосия Печерских (ГАЯО. Ф. 230. Оп. 14. Д. 90. 1786–1787.), преподобного Александра Свирского (ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 329. 1734–1735.), праведной Гликерии (ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 582. 1744–1747.), святой Иулиании Вяземской (Там же) и праведной Иулиании Лазаревской (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3658. 1801.).

⁴⁴ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. 1794.

вдовицам, монашеское жительство имущим <...> дабы он, Иона, донес Ея Императорскому Величеству, чтоб Ея Величества указом велено было по всей империи всем христианом блюстися»⁴⁵ и жить благочестиво.

Из всех тех визионеров, кому было велено пойти к самодержцу, лишь Петру Вичину явился ангел, а не Спаситель или Богоматерь, чтобы объяснить, что за гроб ему привиделся, и сообщить, сколько лет осталось здравствовать императрице Анне Иоанновне⁴⁶. Гроб также присутствует в нарративе о Флорищевой пустыни: неизвестно, откуда он взялся, кто в нем похоронен, и, в отличие от «классических» житийных нарративов, ничего не сказано про «благоухание нетленных мощей» святого.

Еще одно общее место в нарративе о чуде – «**светлообразность**» являющихся персонажей⁴⁷. В.Е. Борисов предполагает, что тенденция к стандартизации образа сакрального персонажа может быть связана с необходимостью отличать истинные видения от ложных. Соответственно, совпадение внешности являемых лиц с теми, что были в чудесах, признанных истинными, повышало вероятность достоверности визионерского опыта⁴⁸. Возможно, также она наследует библейской традиции: у староверов предписание следовать в одежде внешним признакам благочестия отсылает к идее одеваться как прилично «святым»⁴⁹, это один из способов приблизиться к Богу (Мф. 17:1–2).

Другим элементом нарратива о видении, пришедшим из церковно-учительной литературы, оказывается **этиологическая составляющая**. Такой структурный элемент или, в терминологии В.Я. Проппа, функция действующего героя, как запрет–нарушение, использовался в фольклоре для организации композиции, то есть запрет является основной формой завязки сюжета, нарушение его ведет к неминуемым последствиям – действиям героя, встрече с темными силами, обряду инициации и счастливому разрешению

⁴⁵ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. Л. 3 об. 1730.

⁴⁶ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 443. 1735.

⁴⁷ Также достаточно часто встречается соответствие образов являющихся лиц их иконописным изображениям. Например, здесь: РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765); РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1694. 1755.

⁴⁸ Борисов. 2009: 171.

⁴⁹ Чувьоров. 1999: 165.

всех трудностей⁵⁰. В большинстве случаев в нарративе о видениях запрет на что-либо (курение табака, распитие алкоголя, хранение алкоголя в церкви, приход на службу в нетрезвом виде, прелюбодеяние и др.) звучит в контексте призыва к благочестивой жизни и оказывается озвучен являющимся Спасителем, Богородицей, святыми или ангелами.

Так, крестьянин Пимен Волков рассказывал, что Богородица по просьбе Христа передавала следующие слова:

Да покается с постом плачем к Господу Богу, Пречистой Богородице, и да и то ведает грехи свои вси православнии христиане з женами и з детьми своими, иже в церковь иже есть в селе на Красном бору да приходят и тамо да помолятся прилежно Господу Богу своему, Пречистой Богоматери, просящи милости и разрешения согрешением своим, избавлением нужды, печали, тужи и о тлетворном ветре вражьиныя, свободитися память и щедроты и человеколюбие мое, не откудова⁵¹.

Наименее типичные требования, но также с призывами к благочестию, записаны в деле монаха Ионы: чернец утверждал, что слышал божественный глас, который велел,

чтоб никто матерно друг друга не бранили отнюдь, <...> чтоб с чужими женами блуда никто не творили, <...> чтоб на Святой неделе никто ж не плясали и на досках не скакали, <...> так ж бы и на Троицын день девки и бабы в поля скакать и плясать не ходили и Диды– и Ладю, и никаких бешовских песен не пели и игры не чинили, <...> и о святках бы на игрища не ходили, и коляды бы не пели, на сырной неделе с гор не катались⁵².

Другой пример нетипичного призыва к благочестию встречается в деле Алексея Паластинина: как уже говорилось выше, во время градостроительных реформ Екатерины Второй Богородица велит Алексею донести до императрицы мысль о том, что необходимо перестать сносить старые дома и церкви⁵³.

В случае нарратива о Флорищевой пустыни ситуация совер-

⁵⁰ Пронн. 2000.

⁵¹ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. Л. 6. 1724.

⁵² РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. Л. 4–4об. 1730.

⁵³ РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. Л. 7–8 об. 1794.

шенно иная: нарушение «запрета» (архиерей Платон, приехавший проверить, действительно ли чудо имело место, попытался подойти, но его «отбросило» назад), по сути, никак не влияет на развитие сюжета, но зато за счет этой истории вновь выгодно подчеркивается фигура Аняния и высмеивается архиерей Платон, начальствовавший над Флорищевой пустынейю.

Постепенно у читателя складывается образ благочестивого священнослужителя, которому глас велит направиться в другую пустынь, там происходят чудеса исцеления⁵⁴, а с его помощью люди получают текст, который заставляет их обратиться к житию первого строителя. Аняния следует получаемым наставлениям: приходит к церкви Успения Пресвятой Богородицы, плачет у гроба, получает свиток от «первейша строителя сея обители Иринарха».

Примечательно, однако, что первым строителем Флорищевой пустыни был схимонах Мефодий. После него настоятелем монастыря был Иларион (Иван Ананьевич), ставший впоследствии митрополитом Суздальским и Юрьевским. Перед отъездом из Флорищевой пустыни на митрополичью кафедру Иларион поставил во главе братии своего ученика Иринарха и завещал, чтобы настоятели пустыни всегда избирались из монахов, принявших в пустыни пострижение и неисходно здесь жительствующих⁵⁵. Во время настоятельства Иринарха монастырь переживал расцвет, значительно разбогател и получил широкую известность.

Таким образом, с одной стороны, духовник Аняния оказался инструментом для передачи послания, а с другой – вся топика, воспроизведенная в нарративе, призвана актуализировать воспоминания о периоде величия пустыни и ее роли как духовного центра, имена оказываются еще одним убеждающим фактором.

Одновременно и содержательной, и легитимирующей составляющей являются рассказы о **чудесных исцелениях**. Исцелений ждали от чудотворной иконы или мощей⁵⁶, за искреннюю молит-

⁵⁴ Согласно нарративу, первое исцеление произошло в день обретения жития Иринарха, а последнее – через две недели после отъезда архиерея Платона.

⁵⁵ Рябов. 2010: 128.

⁵⁶ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746; РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 334. 1725; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. 1725; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 582. 1744–1747.

ву⁵⁷, обещание отслужить молебен⁵⁸, принести икону в монастырь⁵⁹, благодаря помощи святого заступника⁶⁰, приписывали целебной силе колокольного звона⁶¹ или освященной воды⁶², помазанию елеем⁶³ или просто за искреннюю веру⁶⁴.

Если рассказ о чуде состоит из нескольких сходных историй, то он может быть упорядочен путем следования от наиболее подробно изложенного сюжета к наименее пространному. В деле крестьянина Пимена Волкова содержится сразу семь рассказов о чуде, причем первые два Пимен разглашает подробно: с обстоятельствами болезни и условиями получения исцеления, следующие два рассказа – чуть более лаконично, а последние три лишь повествуют о самом факте чудесного явления, без какого бы то ни было детализирования⁶⁵.

В деле о чудесах во Флорищевой пустыни исцеленная женщина оказывается одиннадцатой, причем, чтобы получить исцеление, ей достаточно всего лишь дотронуться до угла церкви. Угол традиционно маркирует границу между «своим» пространством и «чужим»⁶⁶, то есть в данной ситуации можно говорить о «присвоении» пустынью этого места – Божья благодать, о которой было возвещено Аганию, распространилась от гроба на всю территорию.

Число «11» менее значимо для христианской топики, нежели «3», «5», «7» или «12», однако имеет положительную коннотацию, так как связывается с количеством верных Христу учеников. Этот аспект я бы выделила как нетипичный, поскольку для нарративов о чуде характерна магия чисел, особенно сакрального числа «три» (троекратные повторения слов и действий, три дня или три года между видениями). В тексте Флорищевой пустыни оно тоже встречается, но лишь два раза: три благочестивых мужа, три дня пребы-

⁵⁷ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

⁵⁸ Там же; РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746.

⁵⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 277. 1725.

⁶⁰ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757; РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 35. 1734; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 146. 1760.

⁶¹ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746.

⁶² Там же; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 314. 1757; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 2236. 1756–1757.

⁶³ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746; РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

⁶⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. 1758; РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. 1758.

⁶⁵ Как, например, в случае Пимена Волкова: РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

⁶⁶ Асапкина. 2012: 341.

вания Анания у гроба.

Именно к рассказам об исцелениях духовная и светская власти относились с особым подозрением, поскольку буквально за несколько дней подобная новость могла стать известной жителям нескольких соседних деревень⁶⁷. С одной стороны, власти стремились предупредить распространение «суеверий», относящихся к «мнимым чудесам», а с другой – пресечь любые формы обмана легкомысленных, а также «скверноприбытчества».

Объявление о новой чудотворной или замироточившей иконе, разумеется, значительно повышало статус ее владельца в глазах окружающих: в дом могли приходиться на поклон образу, приносить свечки и даже серебряные и золотые привесы. Хозяева дома, которые ложно «разгласили» новость о чудотворном образе, могли обрабатывать принесенные свечки и привесы в свой доход и таким образом обогащаться «неправедным», с точки зрения государства, путем.

В попытках пресечь «скверноприбытчество» священники порой требовали переноса иконы из дома в церковь, поддерживая тем самым практику «собинных» или «особных» икон, распространенную в XVII – начале XVIII в.⁶⁸. Б.А. Успенский возводит ее к языческому обычаю поклоняться своим богам⁶⁹: каждый прихожанин приносил принадлежавшую ему икону, ставил перед ней свечи и только ей молился. Если хозяин заставал перед своим образом кого-нибудь за молитвой, то нарушитель должен был откупиться или оказывался временно отлученным от церкви. Такому же наказанию подвергалась икона: владелец был обязан забрать ее домой⁷⁰.

За святой образ могли счесть не только каноническое изобра-

⁶⁷ В следующих делах есть свидетельство того, как быстро распространяется известие о чуде за счет силы народной молвы: ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753; РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 306. 1721; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 334. 1725; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765.

⁶⁸ ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. Л. 3. 1753; ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 91. 1723–1724.

⁶⁹ Успенский. 1982: 182.

⁷⁰ Майерберг. Путешествие в Московию барона Августина Майерберга, члена императорского придворного совета, и Горация Вильгельма Кальвуччи, кавалера и члена правительственного совета Нижней Австрии, послов августейшего римского императора Леопольда, к царю и великому князю Алексею Михайловичу в 1661 году, описанное самим бароном Майербергом. М., 1874. Ч. 1. С. 50–51. – цит. по: Успенский. 1982: 182–183.

жение, но и нечто похожее – икону без ризы⁷¹, доску с вмонтированной в нее ракушкой⁷², камень с изображением или надписью на нем⁷³, напечатанный лик⁷⁴... Среди изученных мной дел новые иконы обретались или в поле, или в доме и привлекали к себе внимание повторяющимся блистанием⁷⁵.

Значительно меньше записано повествований о **чудесном наказании** недугом или даже смертью за неверие или неблагочестивую жизнь. Из того же дела «о разглашении Пименом Волковым чудес от образа Спасителя» мы узнаем сразу о нескольких таких случаях: чудо наказания постигло Феклу Спиридонову и ее дочь, во время заутрени «познанию не радовавших[ся]»⁷⁶, дьякона Василия Молокова и некого человека Трофима за то, что они «не бояся Бога и заповеди его бываемыя от Пречестнаго Нерукотворнаго образа и не поверяя», стали пить «тои проклятой травы глаголемая табаку»⁷⁷.

К редким текстам относятся нарративы о **природных чудесах** – космических и атмосферных явлениях, когда на небе видны три солнца, земля разверзается, река отступает перед праведником, церковь убегает от грешника и т.п. В настоящее время известно не более трех таких нарративов о знамениях и явлениях в России XVIII в.

В деле о чудесах во Флорищевой пустыни сюжет разворачивается постепенно, подробно, и включает в себя все виды чудесного – видение, слушание, откровение, исцеления, наказание и природные превращения, в частности, невиданной силы гром и огненный столп от земли до неба.

Другой пример природного явления – комета, которую монах Спасо-Преображенского монастыря Порфирий в 1720 г. зарисовал на стене своей кельи, что более подробно описано выше⁷⁸. А в 1730 г. чернец-расстрига Крестомаровской пустыни Нижегородской епархии Иона наблюдал «крестонесение с небеси над кладе-

⁷¹ ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753.

⁷² ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765.

⁷³ ГАНУ. Ф. 480. Оп. 1. Д. 76. 1722; ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753; РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765.

⁷⁴ РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 146. 1760.

⁷⁵ РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746; РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. 1725.

⁷⁶ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724. Там же. Л. 6.

⁷⁷ Там же. Л. 7.

⁷⁸ РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. 1720.

зем, который имеется близ той же церкви расстоянием каменования; да над тем же кладезем видел он же, Иона, на воздухе подобно лампаде или паникадилу со свещею горящею, которая, по том видении, обратилась в колокол и невидимой стала»⁷⁹.

Нарратив о Флорищевой пустыни содержит **заключение**: архиерей-ревизор, чьему появлению природа воспротивилась, выступает своего рода антигероем по отношению к Ананию – божественная сила не допускает его дойти до гроба, и с этим запретом ничего нельзя поделать.

Другим примером убеждения в истинности чуда стал жест Зиновии Иосифовой, одной из исцеленных, о которых рассказывал Пимен Волков: она «показала своим родным странный лед в своей руке, чтобы доказать, что это был Спас»⁸⁰. Тот факт, что у нее был добавочный легитимирующий фактор, нетипичен, поскольку исцеление или наказание сами по себе служат доказательством божественного провидения.

В нарративе о Флорищевой пустыни еще одним средством легитимации чуда выступает регистр речи: текст стилизован под древность с помощью архаичных грамматических форм – в частности, глагольных окончаний. В других нарративах о чуде такая грамматика встречается лишь в речи Спасителя и Богоматери, но не в повествовании в целом. Согласно выводам Б.А. Успенского, в условиях сосуществования двух языковых систем – разговорного русского языка и «книжного» церковнославянского, последний выступает не только как литературный, но и как сакральный язык, что обуславливает его особый социальный престиж⁸¹. Этот стиль позволяет встроить текст в привычный церковно-учительный и житейный круг чтения.

Не только образная система, но и реакция «тайнозрителей» определяется традицией. Испуг «ясновидца» – благоговейный, а подчас и болезненный ужас («от такова страха пал наземь и был, яко мертв»⁸²), обращение к молитве или к слезам⁸³ как к универ-

⁷⁹ РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. 1730. Л. 3 об.–4.

⁸⁰ РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. Л. 8 об.–9. 1724.

⁸¹ Успенский. 1989: 206.

⁸² РГИА. Ф. 796. Оп.1. Д. 306. Л. 2 об. 1721.

⁸³ Слезы в данных ситуациях не столько являются естественным выражением горя, сколько формой обрядового поведения, преследующего магические цели. Подробнее об этом: Толстая. 2012: 42–46.

сальным средствам спасения в экстремальной ситуации – это еще одно общее место нарративов о чудесах.

В деле о Флорищевой пустыни встречаются следующие примеры: «все от страха ужасная быша», «упали вся людие от страха на колени», «со слезами идуще», «в затмении ума стаща», «плакася о том преславном чюдеси», «плакася горко» – вот эмоции, которые должен испытывать читатель – благоговейный трепет, слезы в экстазе и смиренность духа. Сообразно заданному сценарию действует в нарративе о Флорищевой пустыни и духовник Анания: он плачет три дня над гробом, за что получает Священное Писание. Анания как бы выполняет то, что от него требуется.

При этом в подобных нарративах фольклорные образы могли сосуществовать рядом с православными, знахарские практики рядом с молитвами и верой в целебную силу колоколов, светлообразные юноши рядом с огненным столпом – эти явления совершенно не вступают между собой в конфликт. Образная система, которая возникает в видениях, актуализируемые вопросы⁸⁴ естественным образом сочетают в себе христианские мотивы и будничные сцены, трансцендентные и имманентные образы. Диглоссия получает отражение и в нарративах о чуде: визионеры могли совершенно не рефлексировать, лексику и грамматику какого регистра они выбирают, однако она всегда оказывалась на месте – церковнославянизмы появляются в речи Бога, Богородицы, святых или божественного гласа.

Таким образом, на материалах о «разглашении ложных чудес» в России XVIII в. удалось проследить, что для подобного нарратива было характерно деление на зачин, объясняющий, с кем и когда чудо произошло, основную часть, где было описано само чудесное явление и «божественное наставление», и заключение, где могли отложиться дополнительные легитимирующие доказательства чуда. Среди наиболее часто встречающихся и семантически значимых элементов основной части следует назвать указание времени,

⁸⁴ Например, Матрена Дудина спрашивает Николая Чудотворца, стоит ли выходить в море на промысел (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788); Алексей Паластинин во время градостроительных реформ Екатерины Второй получает видение о том, что необходимо прекратить разрушение старых церквей (РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. 1794.); Семен Иванов получает требование прекратить сажать картофель (РГИА. Ф. 796. Оп. 75. Д. 274. 1794.); Степан Федосеев слышит глас о том, что Петербург опустеет (РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 158. 1723) и т.д.

места и обстоятельств свершения чуда – обычно чудесное явление происходит в праздничный день или в день сильной непогоды, после службы или во время молитвы, дома или в церкви, во сне или в «тонком сне», рядом с образом или Библией, новую чудотворную икону обычно находили в поле, на дороге или у себя дома. Визионеру являются Бог, Богоматерь, святые или ангелы, причем в случаях дел особой, государственной важности с «тайнозрителем» разговаривали лишь Спаситель или Богоматерь. Зачастую Богоматерь посредничает между людьми и Богом, просит у него за народ или, напротив, взывает к народу о сострадании Христу. Речь Иисуса и Богородицы обычно записана с использованием архаичных грамматических форм. В большинстве повествований визионера призывают жить благочестиво и настоятельно просят его передать это всем окружающим.

В нарративе, как правило, упомянуты светлообразность являющихся персонажей, их схожесть с иконографическими образами, использование церковных атрибутов, магия чисел (особенно числа три). Визионеры и свидетели, как правило, не знали, как реагировать на чудо: они испытывали благоговение, ужас, молились и плакали «кроткими слезами».

Убеждающими факторами могли быть не только церковнославянизмы, но и праздничная обстановка церкви, игра светотени (например, луч, освещающий гроб посередине церкви), молебное пение (как в исполнении людей, так и «ангельское пение»), сильный запах ладана, доказательство, нарушающее закон природы (нетающий лед в руке), происходящие исцеления и, конечно, повторяемость видения.

Распространение повествования о чуде могло объясняться несколькими причинами. В первую очередь, искренней верой нарратора, однако сегодня нет возможности ни достоверно подтвердить, ни опровергнуть, когда это было именно так, можно лишь делать осторожные предположения. Во вторую, напротив, – желание получить финансовую прибыль или увеличить престиж места.

Судя по используемым в нарративах о чудесах лексемам и граммемам, а также по количеству отсылок к религиозной литературе, можно сделать два вывода. Во-первых, круг известных текстов почти исключительно состоит из текстов, произносимых в церкви (богослужбных и церковно-учительских). Во-вторых, религиозный дискурс оставался на протяжении всего XVIII века, в

терминологии М.М. Бахтина, *авторитетным словом* (authoritative discourse), то есть все другие сосуществующие с ним виды дискурса (в случае нарративов о чудесах – само повествование, этиологическая составляющая, а также реакция визионера и окружающих) могут существовать только при условии, что имеется этот неизменный, неоспариваемый авторитетный дискурс, который не позволяет никакой игры с контекстом, в котором он сформирован, в данном случае – со Священным Писанием⁸⁵.

Следует признать, что если бы государство в своих попытках «искоренить обманства и суеверия» и установить, что было записано «по сущей правде и христианской совести», не зафиксировало эти рассказы о чуде, то наши представления о «народных верованиях» были бы беднее.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 76. 1722.
ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 91. 1723–1724.
ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 329. 1734–1735.
ГАНО. Ф. 480. Оп. 1. Д. 582. 1744–1747.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 1751. 1753.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 2236. 1756–1757.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 3972. 1765.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 13. Д. 5993. 1775–1776.
ГАЯО. Ф. 230. Оп. 14. Д. 90. 1786–1787.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 51. 1720.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 158. 1723.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 443. 1735.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1520. 1752.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1619. 1754.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1694. 1755.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 1. Д. 1788. 1757.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 2842. 1794.
РГАДА. Ф. 7. Оп. 2. Д. 3658. 1801.
РГАДА. Ф. 18. Оп. 1. Д. 113. 1744–1746.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 89. 1758.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 146. 1760.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 186. 1765.
РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 314. 1757.

⁸⁵ Бахтин. 1975: 150.

РГАДА. Ф. 1183. Оп. 1. Д. 689. 1756–1757.

РГИА. Ф. 796. Оп. 1. Д. 306. 1721.

РГИА. Ф. 796. Оп. 5. Д. 375. 1724.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 48. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 277. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 294. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 334. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 6. Д. 380. 1725.

РГИА. Ф. 796. Оп. 11. Д. 175. 1730.

РГИА. Ф. 796. Оп. 15. Д. 35. 1734.

РГИА. Ф. 796. Оп. 33. Д. 60. 1752.

РГИА. Ф. 796. Оп. 39. Д. 82. 1758.

РГИА. Ф. 796. Оп. 75. Д. 274. 1794.

Полное собрание постановлений и распоряжений по ведомству православного исповедания Российской империи. СПб., 1872. Сер. 1. Т. 2. С. 18–19, 64–65.

ЛИТЕРАТУРА

Агапкина Т.А. Угол // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 341.

Антонова В.И. Каталог древнерусской живописи. М., 1963. Т. 2. С. 410.

Георгиевский В.Т. Дело «о проявившихся вновь Владимирской епархии во Флорищевой пустыне мощах и чудесах» // Владимирская ученая архивная комиссия. Труды. Владимир, 1908. Кн. 10. С. 1–32.

Бахтин М.М. Слово в романе // Вопросы литературы и эстетики. Исследования разных лет. М., 1975.

Борисов В.Е. Народные видения в делопроизводственных источниках XVII–XVIII вв.: между фольклором и книжностью // Вестник РГГУ. 2009. № 9.

Кланицай Г. Структура повествований о наказании и исцелении. Сопоставление чудес и maleficia // Одиссей. Человек в истории. Личность и общество: проблемы самоидентификации. М., 1999. С. 118–133.

Лавров А.С. Колдовство и религия в России. 1700–1740. М., 2000.

Лидов А.М. Пространственные иконы и образы-парадигмы в византийской культуре. М., 2009.

Лидов А.М. (Ред.) Новые Иерусалимы. Иеротопия и иконография сакральных пространств. М., 2009.

Михайлова Т.В. От колдуна до шарлатана: колдовские процессы в Российской империи XVIII века (1740–1800). СПб., 2018.

Ничик В.М. Феофан Прокопович. М., 1977.

Панченко А.А. Заметки и материалы к исследованию фольклора русских мистических сект // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 24–26 февраля 1998 года. СПб., 1999[a].

Панченко А.А. Религиозные практики: к изучению «народной религии» // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999 [b]. Вып. 2.

Панченко А.А. Христовщина и скопчество: фольклор и традиционная культура русских мистических сект. М., 2002.

Панченко А.А. Репрессированная религиозность: «новая книга» о духовных преступлениях в России XVIII века // Русская литература. М., 2005. № 2.

Пропп В.Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 2000.

Рябов А.Н. Иларион // Православная энциклопедия. М., 2010. Т. 22. С. 128–133.

Смилянская Е.Б. Волшебники, богохульники, еретики в сетях российского сына XVIII века. М, 2016.

Смилянская Е.С. (Ред.) О своей земле, о своей вере, настоящем и будущем в России XX–XXI вв. (к изучению биографического и религиозного нарратива). М., 2012.

Толстая С.М. Слезы // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5. С. 42–46.

Толстая С.М. Чудо // Славянские древности. Этнолингвистический словарь. М., 2012. Т. 5.

Успенский Б.А. Филологические разыскания в области славянских древностей (Реликты язычества в восточнославянском культе Николая Мирликийского). М., 1982.

Успенский Б.А. Языковая ситуация и языковое сознание в Московской Руси: восприятие церковно-славянского и русского языка // Византия и Русь. М., 1989.

Чувьоров А.А. Конфессиональные особенности «бытового поведения» коми старообрядцев Средней и Верхней Печоры // Мифология и повседневность. Материалы научной конференции 24–26 февраля 1999 года. СПб., 1999. Вып. 2.

А.Б. Сукина

РОЛЬ И МЕСТО ЧУДЕС И ЗНАМЕНИЙ В ОСМЫСЛЕНИИ СОВРЕМЕННОКАМИ СОБЫТИЙ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ В РОССИИ

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-151-177

Аннотация. Предметом исследования в данной статье является феномен чуда и чудесного в осмыслении современниками событий Смутного времени в России начала XVII века. От этого периода сохранилось достаточно много письменных источников разных видов (хронографы, «литературные» сочинения, жития), что позволяет надеяться на репрезентативность результатов их анализа в выбранном исследовательском ракурсе. Восприятие и описание чудес в них представляет собой удивительное сочетание сверхъестественного и реального, которые фактически становятся неразличимыми и одинаково достоверными для авторов и читателей. Свидетелями и участниками чудес выступают исторические персонажи и обычные люди, которым выпало ощутить на себе все тяготы Смутного времени. Потребность сознания русского человека в чуде и чудесном нарастала в переломные, критические моменты истории, когда одной надежды на человеческую волю и действие было недостаточно. В таких условиях чудеса приобретали характер оригинального события, ярко запечатлевшегося в памяти «очевидцев». Но позже, когда острота момента проходила, те же события нередко получали иную, более реалистическую трактовку. В статье на основе сопоставления описаний чудес в произведениях современных Смуте и сочинениях 1620-х – 1630-х гг. показано, как менялись задачи, стоявшие перед их авторами, и соответствующие их решению нарративные стратегии.

Ключевые слова: чудо, чудесное, история России, Смута, исторический источник, древнерусская литература.

Keywords: miracle, miraculous, history of Russia, Time of Troubles, historical source, Old Russian literature.

Чудесное занимало значительное место в средневековой культуре. Исследование этой проблемы важно для понимания мировосприятия средневекового человека, реконструкции его картины мира. Ее изучению в контексте истории культуры западного Средневековья отдали дань знаменитые представители французской

«школы Анналов» М. Блок и Ж. Ле Гофф¹. В российской историографии пути научного исследования данной проблематики только нащупываются. Несомненно, они должны лежать в поле исторической антропологии и/или культурной истории. Чтобы такие исследования были осуществимы, необходимо выявить их возможные источники и сформировать источниковую базу, как это сделал в свое время Ж. Ле Гофф, составив «перечень чудесного для средневекового Запада»². Для этого нужно не только (и даже не столько) найти новые источники, но и рассмотреть под новым углом зрения источники уже известные, в том числе, опубликованные.

Предметом исследования в данной статье является феномен чуда и чудесного в осмыслении современниками событий Смутного времени в России начала XVII века. От этого периода сохранилось достаточно много письменных источников, что позволяет надеяться на репрезентативность результатов их анализа в выбранном исследовательском ракурсе. Используемые нами источники, где реальные события Смуты рассматриваются сквозь призму чудесного, относятся к разным видам (хронографы, «литературные» сочинения, жития), но к одному типу или «надвиду» – все они являются «книжными текстами», составленными их авторами на основе различных сведений, суждений и рассказов, записанных или сохраненных в памяти людей того времени. Заметим, что еще С.Ф. Платонов подчеркивал, что при большом разнообразии литературных форм все древнерусские произведения, касающиеся Смуты, представляют одну цельную категорию исторических источников, позволяющих, наряду с официальными документами и записками иностранцев, составить общую картину эпохи³. Восприятие и описание чудес в них представляет собой удивительное сочетание сверхъестественного и реального, которые фактически становятся неразличимыми и одинаково достоверными для авторов и читателей. Свидетелями и участниками чудес выступают исторические персонажи и обычные люди, которым выпало ощутить на себе все тяготы Смутного времени.

Ж. Ле Гофф справедливо полагал, что в рамках выбранной исследовательской проблематики первоочередной задачей является

¹ См.: Блок. 1998; Ле Гофф. 2001.

² Ле Гофф. 2001: 52–59.

³ Платонов. 2010: 188.

определение семантического поля чудесного⁴. По нашим наблюдениям, в древнерусской книжности с чудом связывалось, в основном, необычное деяние, происходившее по воле Бога, Богородицы или кого-либо из святых. Именно эти персоны, в первую очередь, «чудодействуют» и «чудотворяют». Но в русской культуре Средневековья понятия «чудо» и «чудесное» имели двоякое значение «сверхъестественного явления» и чего-то удивительного, но имеющего вполне реальное происхождение⁵, и, например, в летописях они нередко использовались то в том, то в другом, то в обоих смыслах.

В предисловии к «Королям-чудотворцам» Ж. Ле Гофф писал, что Марк Блок в этой книге

показал, что чудо начинает существовать с того момента, когда у людей появляется *возможность* (курсив Ж. Ле Гоффа) в него поверить <...>, и клонится к упадку, а затем и вовсе исчезает в ту пору, когда возможность верить в него пропадает⁶.

Потребность сознания русского человека в чуде и чудесном нарастала в переломные, критические моменты истории, когда одной надежды на человеческую волю и действие было недостаточно. В таких условиях чудеса приобретали характер оригинального события, ярко запечатлевшегося в памяти «очевидцев». Но позже, когда острота момента проходила, те же события нередко получали иную, более реалистическую трактовку.

Самая высокая концентрация необычных видений и эпизодов с участием высших сил фиксируется историками древнерусской литературы в произведениях, описывающих события Смутного времени начала XVII в., что свидетельствует об особой роли чуда в осмыслении Смуты, воспринимаемой как наказание за грехи правителей России и их подданных. В распространенном в русской литературе XVII – начала XVIII в. политическом трактате «Описание вин или причин» («О причинах гибели царств»), переведенном «с различных книг латинского языка», говорилось, что царства гибнут из-за злобы и грехов человеческих, а злоба та сравнима только с раковой опухолью («злобу мочно приверстати к чирью

⁴ Ле Гофф. 2001: 41.

⁵ См.: Срезневский. 1989: 1546–1548.

⁶ Ле Гофф. 1998: 24.

злому, канцѣром нареченному»⁷), от которой не спасают никакие лекари и лекарства. К гибели государства приводят не только расширяющиеся среди населения и «начальников» зависть, соперничество, мздоимство, клевета и неумеренное стремление к богатству, но и пренебрежение законом, неуважение обычаев старины, поспешность реформ и нововведений, невозможность для бояр свободно высказывать свои мнения о политике, проводимой государем, стремление к захвату чужих царств при общей неустойчивости собственных. Все эти «вины» (т.е. причины) современники Смуты могли легко обнаружить в Русском государстве от Ивана Грозного до Бориса Годунова и сделать выводы о неизбежности его крушения под их тяжестью. Спасение от неминуемой гибели могло прийти только в виде чуда, дарованного в обмен на покаяние и благодаря заступничеству небесных покровителей Руси.

Драматизм Смуты был связан, в первую очередь, с военными действиями, которые охватили значительную часть территории страны. Масштаб этого бедствия был сопоставим с эпохой монголо-татарского завоевания. Осмысление его преодоления с использованием представлений о чуде и чудесном имело основания в традиции предыдущего и относительно недавнего военного опыта Русского государства. Вспомним, что спасение от набегов Ахмата в 1480 г. и Мехмет-Гирея в 1521 г. связывали с повторением чуда иконы Богородицы Владимирской, явленного в первый раз во время нашествия на Русь Темир-Аксака (Тамерлана) в 1395 году⁸. Походу Ивана Грозного на Казань, согласно Степенной книге, предшествовало чудо «свечения» над этим городом⁹.

Небесные силы споспешествовали, как сообщает составленная патриархом Иовом «Повесть о житии царя Федора Ивановича», и военным походам последнего «богоизбранного» государя. Так, царь, вернувшись из военной экспедиции в прибалтийские земли 1590 г. в Москву, сам сообщает патриарху,

какo бижиею помощию и пречистые богородицы и великих чюдотворцов молитвами и заступлением невѣрнии языцы победишася и отческие грады (Ивангород, Копорье и Ям. –

⁷ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 470.

⁸ *Спасский*. 1951: 134–135.

⁹ *Усачев*. 2010: 112.

Л.С.) паки к нему возвратишася»¹⁰.

Иов, комментируя «отчет» царя, подчеркивает, что только «един Бог» творит «чудесное»¹¹. Имя же царя прославляется благодаря тому, что Бог, видя рачительное благочестие Федора Ивановича, «предал» ему в руки «невѣрныя языки», позволил изгнать их из прежде православных городов и населить их новыми, праведными жителями¹². Чудесное в «Повести» не выходит за рамки традиционных представлений об особом божьем покровительстве «православным государям» – законным наследникам крестителей Римской империи и Руси

(«Во истину еси ты (царь Федор Иванович. – Л.С.) равен явился православному первому во благочестии просиявшему царю Константину и прародителю своему великому князю Владимиру, просвѣтившему Рускую землю святым крещением»¹³).

Возвращение молодым царем «отеческих городов», потерянных Русским государством в Ливонскую войну, конечно, чудо, но чудо вполне «обыкновенное», каковые и прежде не раз происходили в истории православных царств. Оно свершилось своим чередом, как нечто само собой разумеющееся.

Иначе обстоятельства, в которых было явлено новое «божье чудо», представлены в той части «Повести», где рассказывается о набеге на Москву летом 1591 г. крымского хана Казы-Гирея. Услышав, что «безбожный крымский царь» идет с огромной силой «на его царское наслѣдие», Федор Иванович

оскорбися зело» и встал на молитву, прося Бога взять оружие и щит и послать в помощь русскому царю ангела, как когда-то послал его израильскому царю Езекии, оборонявшему Иерусалим от ассирийцев (в представлениях того времени Москва была не только «третьим Римом», но и «вторым Иерусалимом»^{14,15}).

¹⁰ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 94.

¹¹ Там же.

¹² Там же.

¹³ Там же.

¹⁴ См.: *Конотоп*. 2005: 38–48.

¹⁵ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 98–100.

Необходимость божьего чуда царь мотивировал следующим образом: «Да не рекут сопровитвни наши: “Где есть Богъ ихъ?”, но разумѣют воистину, яко ты, избавитель, с нами еси»¹⁶.

Подготавливая оборону Москвы, срочно собирая войска, строя вокруг дальних посадов столицы новую деревянную стену и ставя на ней большие пушки и пищали, царский шурин, «изрядный правитель» Борис Федорович Годунов не забыл и о том, чтобы соответствующим образом «декорировать» место будущего чуда, которое должно было свершиться по молитве государя. В «Повести» указано, что в передвижной крепости (так называемом гуляй-городе), поставленной на подступах к Москве, была устроена плотняная походная церковь преподобного Сергия Радонежского, «якоже и дрѣвняя израителская скиния, в сохранение и спасение града от нашествия поганыхъ варвар»¹⁷.

Но, видимо, этому сценарию «чудесной» обороны Москвы все же чего-то недоставало. Тут, как пишет автор «Повести», государю Федору Ивановичу «прииде в память» «преславное и великое чудо», совершенное иконой Донской Богородицы, даровавшей победу на Дону над «нечестивым» Мамаем «прародителю царя», великому князю Дмитрию Ивановичу (Донскому)¹⁸. Царь немедленно предложил патриарху организовать крестный ход с этой иконой вокруг Кремля, на глазах у всего войска и приготовившихся к осаде жителей Москвы и ее окрестностей, а потом отвезти чудотворный образ в гуляй-город и установить его в упомянутом выше шатре-скинии. Надо полагать, что в тех условиях это была удачная идея – подкрепить надежду на повторение ветхозаветного божьего чуда хранящимся в исторической памяти населения Москвы чудесным эпизодом из числа «подвигов» Донской иконы Богородицы.

Далее из текста «Повести» явствует, что на Казы-Гирея произвели впечатление организация обороны Москвы, мощь ее крепостей, а также артиллерии самого города и окружавших его монастырей. Войска, собранные Борисом Годуновым, сражались храбро и умело, не оставив крымцам шансов на победу. Но и «чудесный» сценарий должен был успешно завершиться. Получив известие о

¹⁶ Там же: 100.

¹⁷ Там же.

¹⁸ Там же: 100–101. О роли богородичных икон, относившихся к типу Одигитрии в осмыслении русской истории через призму «чудесного» см.: *Плюханова*. 2016.

бегстве Казы-Гирея, царь вместе с патриархом и освященным собором отправляется в кремлевскую соборную церковь Успения Богородицы и возносит хвалы господу. Особо царь молится перед иконой Богородицы Владимирской, подчеркивая в своей молитве связь свершившегося с чудесами избавления Константинополя от нападения персидского полководца Хосроя, а Москвы от нашествия Темир-Аксака. Год спустя Федор Иванович повелел основать на месте гуляй-города, в котором икона Богородицы совершила «преславное чудо» спасения столицы Русского государства от крымского хана, Донской монастырь. Для его собора по царскому указу были написаны и украшены золотом и камнями списки с чудотворной иконы Богоматери Донской¹⁹.

При внимательном изучении описания этих событий становится ясно, что «богородичное чудо» свершилось при активном участии царя Федора Ивановича и «искусного воеводы» и «премудрого правителя» Бориса Годунова. Они выступили в роли «сценаристов», «постановщиков» и «актеров второго плана», проследив, чтобы действие было проиграно от начала до конца. У его участников и свидетелей должно было остаться устойчивое впечатление, что у всего произошедшего была «чудесная» подоплека, так как «новый Рим» и «новый Иерусалим», несмотря на многолетнюю ситуацию династического кризиса, находится под надежным небесным покровительством.

Кончину царя Федора Ивановича – последнего представителя династии Рюриковичей-Калитовичей в январе 1598 г. также сопровождало «положительное» чудо – ему явился «мужь светель в ризах святителских» и повелел идти за ним. Бояре, слышавшие этот рассказ умирающего государя, и сам патриарх Иов опознали в «светлом муже» такого же святого ангела, какие являлись во время оно библейским, избранным богом царям²⁰.

Автор «Повести» сокрушается, что со смертью Федора Ивановича пресекается пречистый, долговременный и многоплодный царский корень, проросший от императора Августа (речь идет о распространенной в XVI в. мифологеме о происхождении династии Рюриковичей от первого римского императора²¹), обладавшего

¹⁹ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 108–110.

²⁰ Там же: 114.

²¹ Подробнее об этой династической легенде см.: Дмитриева. 1955: 66; Сиринов. 2010: 106–110 и др.

всей вселенной, до крестителя Руси Владимира Святого, ставшего зачинателем династии ее (Руси) православных благочестивых правителей, которые были преемниками царского престола по завещанию своих родителей. Для спасения этого корня не помешало бы чудо, но его не случилось. Здесь мы как раз сталкиваемся с ситуацией, когда у людей не появилось «возможности» (как писали М. Блок и Ж. Ле Гофф) в него поверить. Передача власти вдове Федора Ивановича – царице Ирине Федоровне описана в «Повести» в драматических красках, но без каких-либо чудесных явлений.

В начальный период правления царского шурина Бориса Годунова, избранного на Земском соборе в феврале 1598 г. царем вместо не сумевшей закрепиться на троне сестры, надобности в чудесах не было. Новый царь справлялся с возникавшими проблемами вполне рационально. Однако в последние годы царствования Бориса Годунова (начиная с 1600 г.) из-за грехов первого «неприродного» государя и безропотно подчинившихся его воле подданных божья благодать оставила Россию²². Последующие события показали, что само по себе пресечение законной царской династии было не сразу распознанным людьми «чудом», но с отрицательным значением. По крайней мере, так полагали книжники, работавшие во время Смуты и сразу же после ее окончания. Составитель «Плача о пленении и конечном разорении Московского государства», включенного в рассказ о царстве Василия Шуйского в новой редакции Степенной книги, восклицает:

Охъ, увы! горе! Како падеся толики пиргь (столп. – Л.С.) благочестия, како разорися богонасажденный виноград, его же ветвие многолиственную славою до облака вознесошася и гроздь зрелыи всем въ сладость неисчерпаемое вино подавая?»²³.

Россия и правившая ею старая династия, по мнению составителя «Плача», пали из-за того, что русские цари попытались заметить мудрость божественных книг «бесовскими кознями», «волшебством» и «чародейством», а вместо уместных для православных государей кротости и правды возлюбили гордость и злобу. За царями следовали и их подданные. Чтобы обуздать потерявшее истинные ориентиры население России, Бог вначале наказал его

²² См.: Антонов. 2009.

²³ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 130.

голодом. Но этого оказалось мало. И тогда свершилось исключительное в своей ужасности «чудо»:

Потом толикое наказание и гнѣвъ воздвижеса, еже немало-му удивлению, паче же и слезамъ достойно. И ни едина книга богословець, ниже жития святыхъ, и ни философския, ни царьственныя книги, ни гранографы, ни историки, ни прочая повѣстныя кѣниги не произьнесоша намъ таковаго наказания ни на едину монархию, ниже на царства и княжения, еже случися над превысочайшею Росѣсиею!²⁴.

Орудием этого наказания стал монах-расстрига Гришка Отрепьев, назвавший себя царевичем Дмитрием, «чудесно» спасшимся от рук убийц младшим сыном Ивана Грозного. Лжедмитрия I составитель «Плача» характеризует как «предтечу богоборного антихриста», «сына тьмы» и «родича погибели», справиться с которым было не в человеческих силах²⁵. Неизвестно, что стало бы с Россией, если бы Бог сам не поставил предел посланному им же наказанию:

Премилостивый же Богъ нашъ Троица не до коньца сему врагу попусти всезлюбныи ядь изълияти, вскорѣ разсыпа бѣсовския его козни. И душа его (Лжедмитрия. – Л.С.) злѣ исторгнуса от него, и срамную смертью от рукъ правовѣрныхъ сконъчася»²⁶.

Бог помог москвичам избавиться от первого Самозванца, но «попустил» неожиданную и безвременную смерть возможного спасителя страны, воеводы Михаила Скопина-Шуйского. Именно так трактуется в «Писании» о его преставлении и погребении рассказ о видении накануне внезапной и скоротечной болезни молодого полководца, которое посетило некоего бывшего «письменника» (иконописца. – Л.С.) Дворцового приказа. В ночь с праздника Воскресения Христова на понедельник этот «письменник» вдруг оказался в собственном сне на Соборной площади Кремля и увидел, что один из столпов царских палат «розвалися и потече из него вода, но велми черна, что смола или декоть»²⁷. За толкованием видения «иконописец» обратился к некоему 90-летнему старцу, который раньше занимал большие чины в царских приказах, и тот пояснил,

²⁴ Там же: 136.

²⁵ Там же.

²⁶ Там же: 138.

²⁷ Там же: 72.

что, по-видимому, кому-то из окружения царя Василия Шуйского грозит смерть. Автор «Писания» не сомневается в реальности этого чуда, так как и его свидетель, и толкователь – оба были раньше на царской службе, и именно потому не были заинтересованы во лжи. Но, хорошо представляя атмосферу царского двора, они благоразумно предпочли молчать о своем знании, и только, когда предзнаменованное свершилось, «иконописец» поведал книжнику обо всем, «по тонку глаголя» (то есть осторожно, по секрету. – Л.С.).

«Нехорошие» чудеса сопровождают и смерть еще одного «неприрожденного» государя – Василия Шуйского (хотя тот, в отличие от Бориса Годунова, и происходил, как неоднократно подчеркивают книжники, «от корене святаго и благовѣрнаго великаго князя Александра Ярославича Невѣскаго»²⁸). Сообщения о таких чудесах приводит явно сочувствовавший царю Василию автор Хронографа 1617 г. (Шуйский у него не один из виновников, а жертва Смуты). Так, за восемь месяцев до свержения Шуйского 20 октября 1609 г., в полночь с четверга на пятницу, в царской усыпальнице – кремлевском Архангельском соборе сторожа слышали плач и шум, будто кто-то спорил, а потом голоса, поющие псалмы на отход души. Летописец утверждает, что в народе тогда многие говорили, что царствованию Василия Ивановича суждено вскоре окончиться с плачем²⁹. 18 февраля 1610 г. на Сырной неделе в кремлевском Рождественском женском монастыре сама собой зажглась свеча возле иконы Богородицы, а на следующий день поднялась сильная буря и погасила чудесное пламя. Хронист предполагает, что за этим происшествием скрывалось лишение недолго царствовавшего государя Василия Богородичной благодати³⁰.

С.Ф. Платонов, обративший в свое время внимание на эти факты в собственном исследовании о древнерусских сказаниях как историческом источнике о Смутном времени, считал, что современниками они воспринимались как действительно произошедшие события. Думается, историк справедливо полагал, что русское общество, находившееся в состоянии глубокого нравственного потрясения, могло не верить очевидности, но легко верило сверхесте-

²⁸ См., например: Там же: 138. В.И. Шуйский принадлежал к Рюриковичам, к Суздальской ветви князей Владимирских и имел некоторые династические права на престол (См.: *Абрамович*. 1991).

²⁹ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 346.

³⁰ Там же.

ственному³¹.

О том, что представления о неоднократном предупреждении небес о самых драматических событиях Смуты прочно укоренились в коллективном сознании ее современников, свидетельствуют описания различных «знамений» в сочинениях, созданных в конце Смутного времени и долженствующих дать объяснение произошедшему. О таких знамениях вдруг вспомнили люди, принадлежавшие к разным социальным группам и жившие в разных частях Русского государства³².

Самым необычным по сюжету среди таких «воспоминаний» является «Повесть о некоей брани, надлежащей на благочестивую Россию», сохранившаяся в единственном списке. Ее автором является не назвавший в тексте своего имени человек, служивший в Посольском приказе при царе Василии Шуйском и ставший в 1608 г. вместе со своим товарищем свидетелем чудесного явления. Подробный пересказ и анализ содержания «Повести» были приведены С.Ф. Платоновым³³. Им же опубликован и текст описания знамения³⁴. По предположению С.Ф. Платонова произведение было написано до 1619–1620 гг.³⁵, когда автор, как тот сам утверждал в тексте, окончательно поверил в истинность увиденного.

Основной сюжет «Повести» таков. Ее автор вместе с «толмачем немецкого языка» Григорием Кропольским в начале лета 1608 г. был отправлен дьяком Посольского приказа Василием Телепневым в Переславль-Залесский, Ростов, Ярославль, Кострому и Галич собирать по приказу царя Василия Шуйского войска против Лжедмитрия II. Чтобы не попасть в руки окружившим Москву тушинцам, царские посланцы вынуждены были добираться кружным путем. По дороге от Александровой слободы к Переславлю-Залесскому в полдень они увидели в небе необычное явление. Летние облака вдруг приняли форму льва и змея, «стоящих» напротив друг друга (лев – справа, змей – слева) и окруженных другими зверями и змеями. Диковинные существа будто хотели растерзать друг друга, но вскоре оба стали терять форму и постепенно исчезли. Облака приобрели свой обычный вид. Толмач Кропольский якобы

³¹ Платонов. 2010: 249.

³² См., например: Платонов. 2010: 304–308.

³³ Платонов. 2010: 299–303.

³⁴ Платонов. 2010: 301. Примечание 78.

³⁵ Платонов. 2010: 303. Примечание 82.

сразу же объяснил своему спутнику, что это был не простой обман зрения, а самое настоящее знамение. В нем были явлены Василий Шуйский (лев) и Тушинский вор (змей) со своими приверженцами. В начавшейся войне ни одному из них не удастся одолеть своего противника, и оба они погибнут.

Действительно ли царские эмиссары видели облака каких-то необычных форм, которые были истолкованы ими в символическом смысле, или эта история была целиком выдумана автором «Повести», желавшим представить свою неудавшуюся миссию 1608 г. как заведомо невыполнимую (ибо, как явствует из текста, на небесах уже тогда было все решено), мы не сможем точно установить. Но сами образы видения свидетельствуют, скорее, в пользу второго варианта, так как несут следы «книжного знания» человека, служившего в Посольском приказе. Лев был геральдическим символом великих князей Владимирских и их потомков – князей Шуйских³⁶. А змей в христианской книжности символизировал зло, злобу и коварство³⁷. Автор «Повести» признается, что вспомнил о видении только когда Лжедмитрий II и Василий Шуйский оба стали жертвами Смуты³⁸: «змей» был убит своими сторонниками, а оставленный приближенными «лев» умер в польском плену. Заканчивается «Повесть» двумя молитвами к Богу, чтобы тот отвратил от русских людей свой гнев и подал им помощь на врагов³⁹.

Прощение и помощь были теми чудесами, которых жаждало все население Русского государство в Смутное время. В условиях во всю идущей «гражданской войны» (А.Л. Станиславский⁴⁰) или «междоусобной брани» (Я.Г. Солодкин⁴¹), когда почти все знатные бояре, крупные воеводы, церковные иерархи стали «изменниками», накануне вспыхнувшего в Москве в марте 1611 г. восстания против пропольского правительства автор агитационной «Новой повести о преславном Российском царстве» как «чудо» и «милость божью» преподносил своим читателям стойкость патриарха Гермогена. Он

³⁶ Н.А. Соболева указывает, что еще в XV в. предок будущего русского царя, князь И.В. Шуйский, скреплял свои грамоты печатью с изображением стоящего на задних лапах льва (Соболева. 1991: 172).

³⁷ Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия. 1892: 26–27.

³⁸ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 302.

³⁹ Там же.

⁴⁰ Станиславский. 1990.

⁴¹ Солодкин. 2011.

восклицал:

О великое божие милосердие! Еще не до конца прогнѣвася на християньский род. О чудо и дивьство! И воистину великимъ слезамъ достойно, како мати градовомъ в Росийскомъ государстве всеми стенами и многими главами и душами врагомъ и губителемъ покорилася, и предалася, и в волю их далася, кромѣ того нашего великого, крѣпкаго и непоколебимаго столпа, разумнаго и твердаго адаманта, и с ним еще многих православных християнь, которыя хотят стояти за православную вѣру и умерети!»⁴².

Наиболее насыщенным описанием чудес и видений текстом времени Смуты является «Сказание Авраамия Палицына», посвященное осаде Троице-Сергиева монастыря войсками Лжедмитрия II (Тушинского вора) в 1608–1610 гг.⁴³ Несмотря на то, что, по наблюдениям исследователей, в «Сказании» отчетливо ощущается влияние «Повести о взятии Царьграда турками», составленной на Руси во второй половине XV в. и известной в двух текстуально близких редакциях по спискам XVI в., а также русской средневековой агиографической традиции⁴⁴, «чудесное» в его тексте интерпретировано в соответствии с миропониманием книжника первых десятилетий XVII века. В «Повести о взятии Царьграда» чудеса связаны со страшными пророчествами и фатальными предзнаменованиями гибели накопившего грехов Константинополя под ударами «басурман». В «Сказании» же Авраамия Палицына упор сделан на спасении обители святого Сергия благодаря чудесной помощи господя, Богородицы и святых ее православным защитникам.

Осада Троицы тушинцами длилась почти 16 месяцев и настолько истощила физические и душевные силы защитников монастыря, что в их восприятии происходящего и в самом деле могло произойти смешение реального с воображаемым. Кажется, эта проблема беспокоила и самого автора «Сказания» – человека опытного

⁴² Памятники литературы Древней Руси. 1987: 34.

⁴³ «Сказание» составляет часть большого произведения «История в память предыдущим родом...», но имеет при этом самостоятельное значение (См.: Сказание Авраамия Палицына. 1955). См. также археографический обзор новонайденных списков «Истории» Авраамия Палицына в приложении к монографии Я.Г. Солодкина (Солодкин. 2011: 198–218).

⁴⁴ Баялский. 1941: 59–63; 67; Сперанский. 1956: 216–219; 225; Тюменцев. 1995: 42–51 и др.

в военном деле (служившего до принятия монашества воеводой) и, скорее всего, не склонного к излишней религиозной экзальтации. Во время осады Авраамий был келарем Троице-Сергиева монастыря, но по приказу царя Василия Шуйского находился в Москве, откуда было удобнее управлять огромным монастырским хозяйством, разбросанным по разным городам и уездам Русского государства. О событиях в осажденной обители он знал по письмам и рассказам их очевидцев и участников. В предисловии Авраамий указывает, что, составляя «Сказание» в преклонном возрасте (он закончил свою работу над ним, вероятно, к 1620 г.), стремился старательно проверить все сведения, расспрашивая оставшихся в живых «святолепных», но при этом «доброрассудительных» иноков, «благоразумных» воинов и прочих христиан, своими глазами видевших происходившее (впрочем, подобные утверждения мы можем встретить и в предисловиях ко многим житиям святых, «собрание сведений у свидетелей событий» было в то время литературным топосом). Он выведывал у своих собеседников о вылазках, вражеских приступах и боях, но «паче же о великих чудотворениях преподобных отец и о пособлении их над враги», ведь по многочисленным свидетельствам осажденных оборонять монастырь им помогали сами его святые основатели – Сергей и Никон Радонежские⁴⁵.

Авраамий неоднократно указывает, что сам он, безусловно, верит в действительность тех чудес, которые посчитал возможным включить в свое повествование, и что явление чуда – таинство, причины которого не дано прозреть обычному человеку. Но из текста «Сказания» также явствует и то, что чудесные события случались, преимущественно, тогда, когда в них особенно нуждались организаторы обороны, а, следовательно, могли быть и «инсценированы» ими. Так, в начале осени 1609 г., когда силы обороняющихся были уже на исходе, в канун дня памяти Сергия Радонежского, отмечавшегося 25 сентября, воеводы кн. Г.Б. Долгорукий и А. Голохвастов и архимандрит Иосиф с соборными старцами постановили, что во время праздничного богослужения приведут к крестоцеловальной клятве всех находившихся внутри монастырских стен, независимо от социального положения, пола и возраста. Но для того, чтобы голодные, почти разуверившиеся в своем спасении, дравшиеся в преддверии наступающих холодов из-за каж-

⁴⁵ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 164.

дой вещи, люди согласились давать такую страшную невозвратную клятву⁴⁶, должно было произойти нечто, что уверило бы их в необходимости этого. И тогда «многие старцы» и некоторые миряне в ночь перед присягой увидели «чудо», о котором наутро сообщили остальным осажденным: над главой Троицкого собора до самого неба поднялся огненный столп, который потом свился в клубок и, как огненное облако, вошел в окно над церковными дверями. На другой день весь народ дружно и мирно присягнул «сидети во осаде без измены»⁴⁷.

В «Повести о взятии Царьграда», послужившей, как уже отмечено выше, одним из образцов сочинения Авраамия Палицына, от вражеских ядер легко рушатся и обращаются в прах некогда считавшиеся непоколебимыми городские стены и опоры храмов. А в «Сказании», наоборот, не только монастырская ограда, несмотря на прицельный артиллерийский огонь по ней, остается непоколебимой, но и чудесным образом гибнет то, что должно было нести погибель. Так, в день архистратига Михаила в ожидании решительного штурма, угрожавшего взятием монастыря, всех, способных держать в руках оружие, воеводы поставили на монастырские стены, а братия во главе с игуменом собралась в Троицком соборе для общего монашеского псалмопения, которое в любой момент могло превратиться в зауспокойное.

«Литовцы» начали яростный обстрел территории обители. Одно из вражеских ядер ударило в большой колокол и, отскочив от него, влетело в алтарное окно храма, пробило насквозь икону архангела Михаила в деисусном ряду иконостаса, скользнуло по столпу и стене, задело «насвечник» перед рублевским образом Святой Троицы, ранило священника, а потом, упав в левом клиресе, само развалилось на части. В это же время другое ядро пробило железные соборные двери и икону Николая Чудотворца, находившуюся в местном ряду иконостаса, после чего бесследно исчезло («за иконою же ядро не объявися»)⁴⁸.

Из дальнейшего повествования становится ясно, что эти необычные события были знаками божьего покровительства защитникам монастыря.

⁴⁶ О семантике крестоцеловальной клятвы в русской средневековой культуре см.: Антонов. 2009: 174–206.

⁴⁷ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 174.

⁴⁸ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 202.

Когда свидетелями чудес оказывались люди, которые пользовались доверием и уважением у осажденных, в сознании находившихся в монастыре их рассказы об увиденном в «тонком сне» или «легком забытии» быстро принимались на веру и связывались с ближайшими реальными происшествиями. Игумену Иоасафу, почти потерявшему сознание во время пения стихир под грохот пушечной пальбы и свист вражеских ядер в уже упомянутый выше праздничный день, явился архистратиг Михаил (тот самый, чью икону только что разнесло в щепы), возмущавшийся «дерзостью лютеран» и грозивший им отмщением. И вот уже монастырские пушки меткими выстрелами из башен Водяных ворот и Красной у Святых ворот сумели разрушить грозную литовскую пищаль Трещеру, наносившую большой урон защитникам обители⁴⁹.

В этом сюжете легко усматривается параллель с рассказом из «Повести о взятии Царьграда турками» о повреждении огромной османской пушки метким выстрелом генуэзского князя Застуней⁵⁰. Но, несмотря на сюжетное сходство, эпизоды с гигантскими вражескими пушками в «Сказании» и «Повести» различаются интерпретацией их сути и последствий. Автор «Сказания» намекает, что наводить орудия Троицким пушкарям помогал сам Господь, а в действиях Застуней составитель «Повести» видит одно лишь мастерство опытного воина-итальянца. Разрушение Трещеры принесло большое облегчение осажденным в монастырских стенах, тогда как в Царьграде повреждение большой пушки только разозлило турецкого султана, приказавшего испорченное орудие перелить, а приступы усилить. Различие в толковании эпизода, ставшего в русской книжности «топосом», опирается на представление книжников о том, что Бог отступился от цареградцев, несмотря на отчаянные молитвы о помощи, возносимые, в том числе, василевсом и патриархом, а Троицкий Сергиев монастырь он не оставил своей милостью.

Авраамий Палицын всячески подчеркивает, что не покинули обитель в беде и ее основатели и небесные покровители – святые Сергей и Никон Радонежские, чей вечный покой в Троицком соборе был потревожен грохотом пальбы и воинственными кличами. После уже известной истории с влетевшими в Троицкий собор яд-

⁴⁹ Там же.

⁵⁰ См.: Библиотека литературы Древней Руси. 1999.

рами, архимандрит Иоасаф со слезами долго просил божьей помощи перед иконой Богородицы, устал от молитв и «воздрѣма». Тут ему и явился преподобный Сергий, велел не спать, а молиться, но не скорбно, а радостно, ибо за спасение обители уже молится перед Богом сама Богородица вместе с архангелами и всеми святыми⁵¹.

Слова преподобного Сергия не вызывали никаких сомнений ни у архимандрита Иоасафа, ни у Авраамия Палицына, ни у его читателей, так как всем им было известно об особом покровительстве Богородицы святому. Еще в известную редакцию Жития Сергия Радонежского, составленную Елифанием Премудрым и Пахомием Логофетом, было включено чудо «О посѣщении Богоматере къ святому»⁵². После обретения мощей Сергия в 1422 г. этот сюжет получил популярность в иконописи. Самой известной иконой с его изображением стал образ, написанный в 1588 г. келарем Троице-Сергиева монастыря Евстафием Головкиным на доске от старой деревянной раки преподобного Сергия по указу царя Федора Ивановича (произведение хранится в Сергиево-Посадском музее-заповеднике)⁵³. Икона была частью складня, находившегося в иконостасе Троицкого собора над южными дверями. После успешной обороны монастыря от тушинцев она в качестве чудотворного образа неоднократно сопровождала русские войска в походах, о чем сообщает подробнейшая надпись на серебряном ковчеге от ее оклада, подаренного обители фельдмаршалом Борисом Петровичем Шереметевым в начале XVIII в.

Ходившего по монастырю и будившего братию на молитву Сергия Радонежского, а также молившегося вместе с ним в Троицком соборе святого Серапиона, архиепископа Новгородского, видели и священноиноки Геннадий, Гурий и Киприан. Эти «свидетели» чудес преподобного умерли во время осады, но запись рассказа об их видениях, прозвучавшего в присутствии архимандрита и воевод, сохранил ризничий, дьякон Маркел, и передал впоследствии Авраамию Палицыну, который признается в «Сказании»: «Аз же, исправив сие, повелѣх написати»⁵⁴. Насколько серьезная правка понадобилась Авраамию, мы не знаем. Но отказываться от этого «свидетельства» почтенных старцев он не стал, так как оно прекрасно допол-

⁵¹ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 196.

⁵² Библиотека литературы Древней Руси. 1999.

⁵³ См.: *Нечаева*. 2008: 307.

⁵⁴ Памятники литературы Древней Руси. 1987: 204.

няло конструируемую им картину почти постоянного присутствия и чудотворной помощи святого Сергия в дни обороны монастыря.

Несколько раз являлся чудотворец Сергей Радонежский и уважаемому в обители пономарю Иринарху. Один раз, оказавшись после заутрени в келье Иринарха, святой предупредил его о грядущем тяжелом вражеском приступе у Пивного двора:

«Скажи, брате, воеводам и ратнымъ людемъ: се къ Пивному двору приступъ будетъ зѣло тяжекъ, они же бы не ослабѣвали, но с надежею дерзали»⁵⁵

(эта атака была успешно отбита, в том числе, как считал рассказывавший о ней пономарь, и потому, что, покинув его келью, святой ходил по монастырским укреплениям и другим строениям, окропляя все их святой водой⁵⁶). В другой раз Сергей велел Иринарху утешить защитников монастыря, впавших в уныние, и пообещал подмогу от царя Василия Шуйского, каковая и не преминула вскоре явиться⁵⁷. То почти невероятное обстоятельство, что присланный царем отряд атамана Сухана, сопровождаемый «слугами троецкими», смог пробиться «сквозь литовския полки» к монастырским воротам, потеряв только четырех казаков, захваченных в плен людьми Лисовского, в сказании объясняется распростертым над православными воинами невидимым покровом чудотворных молитв преподобного («покровени молитвами чудотворца»⁵⁸).

Но некоторые чудеса все же поначалу вызывали сомнения у осажденных, так как рассказ основного «свидетеля» о них казался слишком странным и противоречивым в деталях. Так, все тот же пономарь Иринарх сообщил воеводам, никак не находившим возможности отправить в Москву гонца за помощью, что к нему приходил святой Сергей и сказал, что послал в столицу трех своих учеников Михея, Варфоломея и Наума (конечно, уже давно, как и сам преподобный, умерших). А поскакали они на трех старых меринах, которых из-за недостатка корма конюший Афанасий Ощерин выгнал прочь из обители, в надолбы. Стали выведывать и у своих, и у врагов, не видел ли кто троих конных монахов, даже решились на вылазку, чтобы взять языков. Сведения литовцев не

⁵⁵ Там же: 188.

⁵⁶ Там же.

⁵⁷ Там же: 236.

⁵⁸ Там же.

прояснили ситуацию – одни утверждали, что похожих иноков задержали и казнили, другие – что тем удалось оторваться от погони. Тут в пользу Иринарха стал свидетельствовать внезапно поправившийся немощный старец из больничных келий – ему якобы тоже явился Сергей и рассказал о своих учениках, уехавших в Москву на трех старых слепых конях. Поискали вокруг монастыря выгнанных мерингов, не нашли и решили, что так оно и было, как «глаголили» старцы – на них ускакали призрачные иноки, Сергиевы посланники⁵⁹. Вероятно, опытные воеводы все же предполагали, что старые лошади просто пали от голода или были кем-то съедены, но в тот момент всем в осажденной обители хотелось верить, что чудо все-таки произошло, и в Москве скоро узнают об их тяжелом положении.

Но в тех случаях, когда о чудесах вдруг начинали свидетельствовать не обладавшие авторитетом и прочной духовной репутацией простые защитники обители, веры им не было. Да и чудеса, явленные им, носили какой-то слишком подозрительный бытовой характер, а не касались запредельных вопросов жизни и смерти всех осажденных. Так, когда двое галицких казаков из даточных людей стали всем рассказывать, что к ним приходили святые Сергей и Никон и поручили им убеждать своих товарищей не воровать и не пьянствовать, то их подняли на смех: «Они же от того дни и до отшествия враговъ в плачи и во унынии хожаста»⁶⁰. В этом эпизоде сквозит своего рода горькая рациональность в оценке сферы чудотворной активности святого. Когда речь идет о возможной гибели обители и всего находящегося внутри нее народа, то вряд ли преподобный станет отвлекаться на борьбу с мелкими повседневными грехами воинов, для которых каждый день может оказаться последним. При этом те же самые люди, что смеялись над «галицкими казаками» с их казавшейся чрезмерной в тех условиях нравственной щепетильностью, апеллировавшей к авторитету чтимого святого, предпочитали безоговорочно верить слухам, что Сергия и Никона Радонежских многие якобы действительно видели ходившими по обители и кропящими святой водой ее строения, поднимающимися на стены во время вражеских приступов, молящимися за погибших, раненых и больных.

⁵⁹ Там же: 260–264.

⁶⁰ Там же: 228.

Авраамий сообщает, что среди осажденных были и совсем не верующие в творившиеся в обители чудеса. Все они, опять же по чудесному стечению обстоятельств, оказались предателями. Например, казначей монастыря Иосиф Девочкин не придавал значения рассказам о заступничестве святого Сергия и даже пресекал рассказчиков и желающих написать о чудесных событиях в Москву. Не верили чудесам и воевода Алексей Голохвастов (может быть, отчасти, и потому, что сам был одним из «организаторов» чуда с огненным столпом), а также некий Оська Селевин и некоторые «невегласные» (темные – *Л.С.*) поселяне. К счастью для осажденных, дьякон Гурий Шишкин проведаль и разоблачил заговор всех этих персон – сдать монастырь врагам⁶¹.

История же с обратным смыслом – об отказе донских казаков участвовать в осаде монастыря, бегстве их из лагеря осаждающих, о спасении их от погони, отправленной за ними Сапегой и Лисовским, сохранилась в монастыре как запись еще одного чуда Сергия и Никона Радонежских. Она была подтверждена и дополнена устными повествованиями некоторых иноков об этих событиях. Включенная в «Сказание» как глава «О Иване Рязанце» (так звали казака-перебежчика из табора Лисовского, принесшего в монастырь важную информацию о подкопах под нижнюю Круглую башню), она соединила в себе видение и знамение. В ней говорится о том, что причиной конфликта в стане осаждавших стало то, что сначала многие атаманы и казаки видели Сергия и Никона обходящими свою обитель с крестом, водосвятной чашей и кропилом. Святые благословляли осажденных, а осаждавшим посылали проклятия. Позже во сне казакам привиделась водяная гора, потопившая все литовские полки. Точно такой же сон в то же самое время увидели и литовские гетманы, «радные паны» и «рохмистры». Истолковавшего это «массовое сновидение» как предупреждение о грядущей гибели донского атамана Стефана Епифанца литовцы хотели убить как смутьяна, но поверившие ему казаки вместе с ним покинули свой боевой стан и бежали на Дон. По авторской ремарке, заключающей пересказ истории о чудесах в литовском лагере, принесенной в монастырь казаком-перебежчиком, видно, что ее детали несколько смущали Авраамия, но пренебречь ей он не решился («Аз же и сиа повелѣх здѣ вписати, аще истинна есть и сия,

⁶¹ Там же: 218–220.

яко да не обрящуся от бога раб нерадив и презоривъ о чюдесѣх преподобных отецъ»⁶²). После этого составитель «Сказания» кратко и буднично сообщает, что защитники монастыря ответили на литовский подкуп, о котором рассказал Иван Рязанец, очисткой и укреплением потайного лаза, ведущего в ров за городской стеной возле Сушильной башни, чтобы совершить неожиданную вылазку и разрушить замысел врага.

Таким образом, в «Сказании» Авраамия Палицына вполне рациональное повествование о буднях и тяготах обороны обители гармонично сплетается с рассказами о чудесах. Сам автор не дает определенной оценки описываемым чудесным событиям, не делит их на истинные и «подозрительные», ибо все они для него, как и для любого из его современников, в равной степени «умом не постижимая»⁶³. Поскольку все случившиеся видения и знамения сыграли свою роль в спасении прославленного монастыря, то о них, по мнению Авраамия, следовало рассказать. Заканчивается «Сказание» благодарственным словом за все сотворенные чудеса божи, бывшие в обители чудотворца Сергия по молитвам его⁶⁴.

В сочинениях, созданных в Смутное время современниками его событий, описания чудес служили поднятию духа обычных людей, оказавшихся в критических обстоятельствах, агитировали за восстановление государственности и освобождение Москвы. Они представляли прежних государей «богоизбранными», Смуту – периодом временного отступления правителей России и ее населения от «правды», а борьбу с самозванцами и иноземными претендентами на власть – правым, богоугодным делом. Свидетелями «истинных» чудес выступали церковные «старцы» или люди, имевшие отношение к «государевой службе» при «настоящих» царях, поэтому эпизоды, передавшие их рассказы, должны были вызывать доверие у читателей.

После окончания Смуты, до середины XVII в. включительно, описания совершавшихся во время нее чудес, продолжают включаться в агиографические сочинения и сказания о чудесах богородичных икон (например, образа Тихвинской Богородицы). Среди агиобиографий русских святых, в которые были сделаны такие

⁶² Там же: 200.

⁶³ Там же: 276.

⁶⁴ Там же: 276–280.

вставки, особый интерес представляют Жития Сергия Радонежского и Иринарха Ростовского.

Новая редакция Жития святого Сергия («Книга о новоявленных чудесах преподобного Сергия Радонежского») была подготовлена в 1640-х гг. келарем Троице-Сергиева монастыря Симоном Азарьиным по поручению царя Алексея Михайловича, желавшего ее напечатать. Симон добавил к Житию чудеса святого, связанные с участием его и Никона Радонежского в обороне монастыря от тушинцев, в создании ополчения Козьмы Минина и Дмитрия Пожарского и в освобождении Москвы от поляков, что должно было подчеркнуть особое место Сергиевой обители в истории Смуты и возведении на престол новой царской династии⁶⁵.

Однако публикация «Книги о новоявленных чудесах» в 1646 г. встретила сопротивление со стороны книжников, работавших в московском Печатном дворе. Печатники, как сообщает сам Симон Азарьин в предисловии к следующей редакции своего сочинения 1654 г., набрали только первые 35 глав, а остальные «в небрежении положиша», посчитав описанные в них эпизоды случайными совпадениями событий, а не подлинными чудесами, явленными святым⁶⁶. Даже среди опубликованных «чудес» многие должны были представляться современникам несколько натянутыми. Например, Азарьин связывает внезапную смерть полковника Александра Юзефа Лисовского во время похода его отряда на Стародуб в 1616 г. с тем, что Сергей Радонежский не стерпел слов польского шляхтича, который якобы хвастал, что в этот раз наконец-то снова дойдет до Москвы, захватит и разорит обитель преподобного⁶⁷. Видимо, не случайно на известной ярославской иконе «Сергий Радонежский в житии» середины XVII в. (Ярославский музей-заповедник)⁶⁸, при составлении иконографии которой была использована «Книга о новоявленных чудесах», изображены только те из них, что упоминались Симоном Азарьиным в Предисловии и имели сюжетные параллели в других агиографических описаниях посмертных деяний святого Сергия.

В Житии Иринарха Ростовского, составленном его учеником и созатворником Александром в 1630-е гг. также всячески подчерки-

⁶⁵ См.: *Клосс*. 1998: 224–234; 455–544.

⁶⁶ Там же: 228.

⁶⁷ Там же: 488.

⁶⁸ См.: *Масленицын*. 1983: Табл. 46.

валось участие этого святого в событиях Смуты. Действительно, значительная часть подвижнической жизни Иринарха пришлось на Смутное время. Но при этом довольно долго старец находился как бы в стороне от происходящего. Его больше занимал конфликт с монастырской братией, не понимавшей и не принимавшей затворничества, практиковавшегося будущим святым, а также спасение собственной души. Переломным моментом стало видение, явленное «спящу ему на постели своей в тонцѣ снѣ»⁶⁹ в 1609 году. Иринарх увидел Москву «посъчену от литвы», а все Российское царство плененным и местами сожженным. Проснувшись, старец стал безутешно плакать и рыдать и уже наяву услышал «гласъ свыше», велевший ему, отпросившись у игумена, ехать в Москву, чтобы возвестить царю Василию Шуйскому «яко бытъ царству Московскому плѣнену от литвы и всей Росийской земли»⁷⁰. Только повеление высших сил и необходимость сообщить государю о грядущих драматических событиях заставили Иринарха выйти из затвора и предпринять долгое и небезопасное по тем временам путешествие. В Москве старец пробыл всего 20 часов, успев за это время помолиться в кремлевских Успенском и Благовещенском соборах, сообщить царю о своем видении и благословить его и царицу стоять за веру Христову «мужеством и храбръством».

Не будучи столь же прославленным святым, как Сергей и Никон Радонежские, Иринарх, согласно Житию, тем не менее, также совершал в Смуту великие и малые чудеса. Он смог увещевать гетмана Сапегу, который хотел Борисоглебскую обитель, где подвизался старец, «пожечи и братию побить». С благословением Иринарха, а также посланными им крестом и просфорами автор Жития связывает победу Михаила Скопина-Шуйского под Александровой слободой, освобождение его войсками Троице-Сергиева монастыря и города Дмитрова.

В молитве, произнесенной старцем после возвращения благодарным воеводой благословенного креста, возникает мотив сопоставления Москвы с Иерусалимом и Константинополем и очевидно обращение к неоднократно использованной в книжности Смутного времени метафорике «Повести о взятии Константинополя турками в 1453 году» («Аки во Иерусалимъ при благовѣрном царѣ Констан-

⁶⁹ Библиотека литературы Древней Руси. 2006.

⁷⁰ Там же.

тине на сопостаты, тако и нынѣ, Господи, твоєю милостию невидимую прогнани бысть литва от православных християнь»⁷¹). В этой фразе автор жития устами своего героя прибегает к образу последнего византийского императора Константина, упоминавшего в своих молитвах святой город Иерусалим, неоднократно спасаемый господней волей. И снова, как и в других сочинениях, сюжеты которых были связаны с событиями Смуты, подчеркивается, что в отличие от Византии, павшей под ударом иноплеменного и иноверного нашествия, господь не оставил Россию и позволил ее святым являть спасительные чудеса.

Как святой Иринарх прозревал победу защитников Русского государства, также он предвидел и наказания, ожидающие ее врагов, если те будут упорствовать в достижении своих захватнических целей. Во время встречи с Сапегой в 1610 г. затворник напророчил тому смерть в чужой земле, если не вернется в свою. Это пророчество, к тому времени уже исполнившееся, и повторенное вновь, помогло Иринарху отвратить беду от монастыря и города Ростова, когда туда, уже после занятия поляками Москвы, пришел с грабительскими целями отряд литовского воеводы Ивана Каменского.

Когда же из Ярославля на освобождение Москвы двинулись войска Козьмы Минина и Дмитрия Пожарского, Иринарх повторил другое свое «чудо», снабдив глав ополчения просфорами и все тем же крестом, который он давал в военный поход Скопину-Шуйскому. В Житии сообщается, что якобы Минин и Пожарский сами приходили к старцу за беседой и благословением, но подтверждения этого события в других источниках не обнаружено.

Нимало не смущаясь, составитель Жития приписывает отступление от Москвы отряда предавшего дело первого ополчения Ивана Заруцкого не умелым действиям и храбрости воевод, князей Дмитрия Трубецкого и Дмитрия Лопатина, а чудотворной силе своего учителя: «А Заруцкий по благословению старцову ис-под Москвы побѣжалъ, гонимъ Божиєю благодатию – силою невидимую»⁷².

Уже после избрания царем Михаила Федоровича (Романова) Иринарх сотворил свое главное «чудо» в третий раз. Он благословил (правда, теперь одной только просфорой, без знаменитого креста, уже возвращенного к тому времени его учеником Александром

⁷¹ Там же.

⁷² Там же.

из освобожденной Москвы) ярославского воеводу, князя Бориса Лыкова, когда «литва с черкасы» снова пришли на Верхнюю Волгу грабить и разорять города. После чего воевода «ихъ начать гонити Божию милостию и старцовою – Илинарховою – молитвою и благословением»⁷³.

После завершения активных военных действий Иринарх, согласно Житию, больше не совершал чудес, действие которых имело бы последствия для всей страны. Его способность к чудотворению скромно реализовывалась в исцелениях от болезней жителей Ростова и соседних с ним городов и сел.

Функция описания чудес в агиографических сочинениях послесмутного времени иная, чем в произведениях времен Смуты. Их главная задача – привлечь к святыням, святым и связанным с ними монастырям благосклонное внимание государей из рода Романовых, чья династия взошла на престол по окончании Смутного времени и во многом благодаря Смуте, а также знати и богатого купечества, возвысившихся за счет своей причастности к восстановлению государственности и порядка в России. «Истинность» чудес по-прежнему удостоверялась свидетельствами или участием в них реальных доверенных людей, обладавших авторитетом в своем кругу и известных, по крайней мере, местному духовенству.

Такого всплеска веры в чудеса и чудесное, какой наблюдался в Смуту и в период преодоления ее последствий, в России больше не будет (по крайней мере, не в народной, а в высокой культуре, способной снабдить рассказы о чудесных событиях убедительной литературной презентацией). Постепенное угасание после окончания Смутного времени традиции объяснять все успехи и неудачи в государственных и военных делах чудесами высших сил или их отсутствием можно считать одним из маркеров завершившегося в России XVII столетия перехода от Средневековья к Новому времени.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб., 1999. Т. 6. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=4989> (Дата обращения

⁷³ Там же.

07.11.2018 г.).

Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. СПб., 1999. Т. 7. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5059> (Дата обращения 07.11.2018 г.).

Библиотека литературы Древней Руси / РАН ИРЛИ; Под ред. Д.С. Лихачева, Л.А. Дмитриева, А.А. Алексеева, Н.В. Поньрко. М., 2006. Т. 14. URL: <http://lib.pushkinskiydom.ru/Default.aspx?tabid=5059> (Дата обращения 15.11.2018 г.).

Памятники литературы Древней Руси. Конец XVI – начало XVII вв. М., 1987.

Сказание Авраамия Палицына / Подг. текста и коммент. О.А. Джавиной и Е.В. Колосовой. М.–Л., 1955.

ЛИТЕРАТУРА

Абрамович Г.В. Князя Шуйские и российский трон. Л., 1991.

Антонов Д.И. Смута в культуре средневековой Руси. Эволюция древнерусских мифологем в книжности начала XVII в. М., 2009.

Балясный А.Д. Этюды по изучению русских повестей XVI–XVII вв.: I. Литературная традиция в «Сказании» Авраамия Палицына // Труды Одесского государственного университета: Сб. филологического факультета. 1941. Т. 1. С. 55–69.

Блок М. Короли-чудотворцы / Пер. с фр. В.А. Мильчиной. М., 1998.

Дмитриева Р.П. Сказание о князьях владимирских. М.; Л., 1955.

Иллюстрированная полная популярная библейская энциклопедия / Труд и издание архимандрита Никифора: В 4-х выпусках. М., 1892. Вып. 2. Ж–Л.

Клосс Б.М. Избранные труды. М., 1998. Т. I: Житие Сергия Радонежского.

Конотоп А.Б. Представления о Русском государстве как «Новом Израиле» и их отражения в памятниках литературы, живописи и архитектуры XVI в. // Историческое обозрение. М., 2005. Вып. 6. С. 38–48.

Ле Гофф Ж. Предисловие // Блок М. Короли-чудотворцы / Пер. с фр. В.А. Мильчиной. М., 1998. С. 11–57.

Ле Гофф Ж. Средневековый мир воображаемого / Пер. с фр. Е.В. Морозовой. М., 2001.

Масленицын С.И. Ярославская иконопись. М., 1983.

Нечаева Т.Н. Евстафий // Православная энциклопедия. М., 2008. Т. 17. С. 307.

Платонов С.Ф. Древнерусские сказания и повести о Смутном времени XVII века как исторический источник // Собрание сочинений: В 6 т. М., 2010. Т. 1. С. 187–528.

Плюханова М.Б. «Кипение света». Русские Одигитрии в литургической поэзии и в истории. СПб., 2016.

Сиренов А.В. Степенная книга и русская историческая мысль XVI–XVIII вв. М.; СПб., 2010.

Соболева Н.А. Русские печати. М., 1991.

Солодкин Я.Г. «Междуусобная кровь пролилась». Очерки по истории

публицистики и историописания в России конца XVI – первой трети XVII в. Нижневартовск, 2011.

Спасский Ф.Г. Русское литургическое творчество. Париж, 1951.

Сперанский М.Н. Повести и сказания о взятии Царьграда турками (1453) в русской письменности XVI–XVII веков // Труды отдела древнерусской литературы. М.; Л., 1956. Т. XII. С. 188–225.

Срезневский И.И. Словарь древнерусского языка. М., 1989. Т. 3. Ч. 2.

Станиславский А.Л. Гражданская война в России XVII в.: Казачество на переломе истории. М., 1990.

Тюменцев И.О. Из истории создания «Сказания об осаде Троице-Сергиева монастыря» Авраамия Палицина // Средневековая Русь: Сб. научных статей к 65-летию со дня рождения профессора Р.Г. Скрынникова. СПб., 1995. С. 42–51.

Усачев А.С. Об исторической ценности древнерусских сообщений о чудесах (на материале чуда о свечении под Казанью 1552 г.) // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2010. № 1 (39). С. 112–116.

Н.Ф. Палмер (1946-2022)

НЕМЕЦКОЯЗЫЧНЫЕ ЖЕНЩИНЫ-АВТОРЫ В ЭПОХУ ДО 1300 г.*

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-178-228

Аннотация: Работа представляет собой исследование творчества и роли немецкоязычных женщин-авторов в эпоху до 1300 г., чьи произведения создавались как на латыни (Хротсвита Гандерсгеймская, Дуода, графиня Септиманская, Катарина Унтерлинденская), так и на народном языке (Ава, Мехтильда Магдебургская). К рассмотрению привлекаются также анонимные памятники, созданные в женских монастырях того времени.

Ключевые слова: немецкоязычные женщины-авторы, средневековые латинские и немецкие рукописи, история немецкого языка и литературы, проблема авторства в Средневековье.

Keywords: German-speaking female authors, medieval Latin and German manuscripts, Medieval German, medieval authorship problem in the Middle Ages.

«... ибо именно в том высочайшее достоинство гласа муз, что для своего действия он не нуждается в имени того, через кого они вещают».

*Гердер*¹

Известные нам женщины-авторы Средневековья в немецких землях, насколько они представляют себя таким образом либо по биографическим данным, либо указанием своего имени в своих про-

* Оригинальная публикация: *Palmer*. 2022: 247–284. Авторизованный перевод Натальи Ганиной.

Найджел Ф. Палмер (28.10.1946 – 08.05.2022) – выдающийся филолог-германист, специалист в области истории немецкого языка и литературы, германистической медиевистики и истории книги (Оксфордский университет). Автор не увидел выхода в свет оригинальной и переводной версии своей работы, но успел ознакомиться с ее русским переводом. Эта публикация посвящается памяти Найджела Палмера.

¹ *Herder*. 1853: 3. Пер. Н. Ганиной.

изведениях, вплоть до начала XV в. за одним-единственным исключением были монахинями или прочими *mulieres religiosae*. Это касается не только латинской, но и немецкоязычной словесности, которая находится в центре моего исследования и будет подробно обсуждаться для эпохи до 1300 г. В первой части я на основании нескольких примеров предложу краткий обзор возможностей женского авторства в области латинской литературы, которая будет служить сравнительным фоном для понимания ситуации со словесностью на народном языке. В центре внимания этого опыта находятся женщины, заявляющие себя как авторы книг (*libri, libelli*) и литературно оформленных текстов, а не посланий, личных записок и внутримонастырской административной словесности, которая чаще засвидетельствована прежде всего для позднего Средневековья и требует другого методического подхода. Меня занимает прежде всего оформление женского авторства, самопредставление женщин как авторов, и лишь косвенно – уровень образования, который следует принять в качестве предпосылки их деятельности, равно как и нередко засвидетельствованные, вероятно созданные мужчинами, биографические произведения, в которых находит свое выражение женский голос. Мы увидим, что указание имени, «обозначение автора», играет важную роль в конструировании авторства, но часто бывает проблематичным и такое указание необязательно – ибо голоса женщин-авторов для своего действия не обязательно нуждаются в «имени того, через кого они вещают».

I. СОЗДАТЕЛЬНИЦЫ ЛАТИНСКИХ ПРОИЗВЕДЕНИЙ В НЕМЕЦКИХ ЗЕМЛЯХ

Существует лишь небольшое число создательниц латинских произведений, которые раскрывают своё имя. На первом месте стоит канонисса Хротсвита Гандерсгеймская (третья четверть X в.), саксонская знатная дама, чей расположенный к западу от Гарца крупный каноникат был тесно связан с двором Оттонов. Она обозначает себя в предисловии к своему обширному труду как «*Ego clamor validus*» [«славой сильная» = древнесаксонское *hroth-swith*] *Gandesheimensis*” «я зов мощный Гандерсгеймский»² и предлагает отождеств-

² Пер. латинских и средневерхнемецких цитат Н. Ганиной с опорой на переводы и интерпретации Н. Палмера.

ленный благодаря имени, определённый её социальным положением, но в то же время литературно сконструированный образ себя самой как поэтессы и подражательницы Теренция³. Группу, важную для сопоставления с женщинами-авторами немецкоязычных произведений, представляют четыре автора, труды которых заявляют автобиографические притязания: Хильдегарда Бингенская (1098–1179), с детства затворница и с 1136 г. настоятельница скита затворниц при бенедиктинцах на Дизибоденберге под Бад Кройцнахом, с 1150 по 1163 гг. настоятельница новооснованного женского бенедиктинского монастыря на Рупертсберге над Бингеном⁴, Елизавета Шёнаукая († 1164), бенедиктинка в монастыре Шёнау в Таунусе⁵, Мехтильда Гакеборнская († 1299) и Гертруда (Великая) Гельфтская († 1301/02), обе с детства монахини в женском цистерцианском монастыре Гельфта (Helfta) под Айслебеном⁶. Не будет случайным, что здесь идет речь о визионерках, чьи произведения хотя и представлены как предназначенные для распространения латинские труды с прологами и делением на книги и главы, но всё же не просто как сочиненная за пюпитром литературная продукция. В каждом из случаев дело касается записи предположительно полученных ими божественных откровений. Установлено, что в записи текстов указанных авторов принимали особое участие монах или сестра-монахиня (равно как и несколько сестер), однако в каждом случае различным образом; у Хильдегарды – бенедиктинец Фольмар, у Елизаветы – её родной брат, монах Экберт, у Гертруды – «*compilatrix hujus libri*» «составительница этой книги» «сестра N» (*Legatus divinae pietatis*

³ Rädle. 1983: 196–210. О Хротсвите в международном контексте см.: Dronke. 1984: 55–83.

⁴ К общему обзору её жизни и творчества см.: Bäumer. 1988. К истории вопроса по проблеме обстоятельств возникновения её произведений имеют значение работы: Herwegen. 1904: 192–203, 302–315, 381–403; Dronke. 1984: 144–201; Newman. 1985: 54. 163–175. Ср.: A Companion to Hildegard of Bingen. 2014.

⁵ Ruh. 1993: 63–80; Clark. 2010: 371–392; Kleine. 2017: 145–192. См. также основополагающую для моей темы работу: Meier-Staubach. 2004: 207–266, в которой авторство у Хильдегарды обсуждается в рамках новой концепции личного авторства в латинской литературе конца XI–XII вв.

⁶ McGinn. 1998: 267–282; Köbele. 1993: 104–122.; Hellgardt. 2014: 131–155. Специально о Мехтильде Гакеборнской ср.: Ruh. 1993: 301–314; Peters U. 1988: 122–129; Hubrath. 1996. Издание текста: Sanctæ Mechtildis virginis ordinis sancti Benedicti Liber specialis gratiæ. 1875–1877: 10–421. Специально о Гертруде Гельфтской ср.: Ruh. 1993: 314–337; Nemes. 2013: 103–130, особенно 115–120 и тексты в приложении, 122–130. Издание текста: Le Hérault. 1967–1986.

V,34), у Мехтильды — две *familiares* «подруги», которые вместе работали в качестве писцов и над оформлением ее книги (*Liber specialis gratiae* II, 42–43; V, 22; V, 31)⁷. В том, что средневековый автор не производил свою готовую книгу собственноручно, нет ничего необычного, как видно прежде всего из примеров литературы на народном языке эпохи расцвета средневерхненемецкого языка, как, скажем, Вольфрам фон Эшенбах и Вирнт фон Графенберг. Это значит, что адекватное для средневековой словесности понятие автора должно включать в себя ряд различных авторских конструкций, причем нельзя ожидать, что в каждом отдельном случае обстоятельства возникновения поддаются верификации.

Для раннего Средневековья также следует учитывать франкскую знатную даму Дуоду, замужнюю женщину, которая создала для сына руководство о христианском образе жизни, *Liber manualis*, написанное на латыни и оконченное в 843 г. Хотя она провела жизнь большей частью на юге Прованса, благодаря её браку со знатным франком, связанным с Каролингами, её можно отнести к немецкому культурному пространству в широком смысле⁸. Её труд, как и некоторые другие средневековые произведения, созданные женщинами, представлен голосом, имеющим яркую личную окраску. Женщина-автор представляет себя в данном случае как супруга Бернарда, герцога Септимании, и как мать, которая вынуждена жить в разлуке со своим сыном и желает своей книгой преодолеть это расстояние «будто бы в зеркальном отражении» (“quasi in picturam speculi”, *Liber manualis* I, 7). В качестве женщины-мирянки Дуода является собой исключение среди женщин-авторов Средневековья – но, ввиду малого числа таковых женщин, известных по имени, она весьма значимое для общей картины исключение.

II. КАТАРИНА УНТЕРЛИНДЕНСКАЯ: *LIBER SORORUM DE SUBTILIA*

Характерный для женской словесности Средневековья литера-

⁷ Об участии мужчин, особенно клириков, в произведениях женщин-авторов в религиозной области см. направляющие публикации Джона Коукли, из последних: *Coakley*. 2010: 83–104. О роли доверенных лиц автора как «помощников в поисках идентичности» см.: *Meier-Staubach*. 2004: 250–259.

⁸ *Dronke*. 1984: 36–54; *Riché*. 1975: 111–162.

турный жанр представлен латинской книгой сестер некоей Катарини в доминиканском монастыре Унтерлинден под Кольмаром, *Libri sororum de Subtilia* (или *Vitae sororum Унтерлинденских*), возникшей вскоре после 1300 г.⁹ В этом труде, который в единственной сохранившейся полной рукописи состоит из краткого стихотворного введения на форзаце, прозаического пролога, введения (восемь глав) и 37 последующих глав с 39 житиями сестёр первых лет существования монастыря, создательница называет себя в рифмованном колофоне в конце произведения:

Explicit liber. Ego soror Katherina / in eodem monasterio a purericia enutrita / hoc opus exegi. / Summa sit gloria regi
«Кончается книга. Я, сестра Катерина, / в том монастыре с детства воспитанная, / сей труд создала. Царю да будет всяческая хвала»¹⁰.

Краткий текст с указанием имени относится к дополнению, однако он содержит важные для удостоверения содержания автобиографические данные о жизни создательницы труда, с детства жившей в монастыре, но он не интегрирован в основной текст. Дальнейшие данные о сестре Катарине находятся в прозаическом прологе, без указания её имени. Здесь она определяет себя как пожилую женщину, которая, несмотря на глазную болезнь, собственноручно записала свой текст на восковых табличках, смиренно стыдится из-за несовершенства своего труда и обращает книгу ко «всем возлюбленным Богом сестрам этого монастыря» (*“uniuersis Deo dilectis sororibus istius monasterii”*). Из сообщений, собранных ею от достойных веры людей, возникла тщательно составленная книга (*“materia sumpta in unum libellum conscripta fideliter et compacta”*), залогом авторитета которой является истинность содержания. Участвовал ли автор непосредственно в письменном оформлении *libellus*, не говорится. Стихотворное введение, в котором Катарина обозначается как бывшая сестра монастыря, предоставляет другой образ автора¹¹:

⁹ Les *Vitae Sororum* d’Unterlinden. Édition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar. 1930: 317–509 (введение, 317–334). О датировке см. ниже.

¹⁰ *Ancelet-Hustache*. 1930: 318. О дальнейших пометках в начале рукописи и приложении с пятью другими житиями позднейшей эпохи см.: *Ancelet-Hustache*. 1930: 322.

¹¹ *Ancelet-Hustache*. 1930: 318; пунктуация моя. Благодарю Гезину Манувальд за помощь при переводе и дискусию.

*Summi regis filia quondam in Subtilia,
Soror Katherina imbuta scientia bina,
Hoc opus exegit suisque posteris dedit.
Ergo redimite hijs sotularibus ite,
O principis filie sorores Subtilie,
Ad agni nuptias datas post inducias.*

Вышнего Царя дочь, некогда в монастыре Унтерлинден,
сестра Катерина, искусная в двух науках,
создала сей труд и дала тем, кто за нею придут.

Итак, подпояштесь, в обуви сей идите,
о [Небесного] Князя дщери, сестры монастыря Унтерлинден,
на брак Агнца согласно [вам] данному сроку.

Голос, звучащий в этом введении, сообщает об авторе Катарине как о высокоучёной сестре Унтерлинденской обители, дщери Бога, которая обратила свой труд к будущим сёстрам монастыря. Во второй части она обращается к новициям, которые чтением житий первых монахинь должны подготовиться к своему посвящению, окончательному принятию в монастырь. Подчеркивается, что женщина-автор, которая когда-то умерла (*quondam*), писала в прошлом, чтобы передать поучение будущим сёстрам. Чтение труда должно дать им возможность отправиться по стопам своих предшественниц и подготовиться к тому, чтобы при кончине быть принятыми как невесты Христовы на небесах. Эта стилизация автора как создательницы произведения, сообщающего спасительное поучение, обращает наш взгляд к литературной функции *vitae sororum*. Происходит отказ от исторической, биографической локализации сестры, которая написала это произведение. Высказывание о том, что она была «дщерью Вышнего Царя» с научным образованием по двум дисциплинам (богословие и философия), не имеет своей целью биографически закрепить обстоятельства возникновения труда, но служит прежде всего для того, чтобы авторизовать сообщение сестры Катарини и имплицитное поучение о том, как следует устроить богоугодную жизнь монахини.

Создательница *Vitae sororum* представляет собой хороший пример проблематики, связанной с самоназванием женщины-автора, когда кажется возможным поместить её в определенный исторический

контекст и проследить связи между её произведением и другими литературными текстами. Женщина-автор собрания житий обозначалась в предшествующей литературе как «Catharina de Gebeswilr» (то есть Гебвайлер/Гебвиллер южнее Руффаха)¹². Жанна Ансле-Юсташ предпринимала дальнейшие попытки отождествить этого автора с какой-либо исторически засвидетельствованной личностью и обратила внимание на ту проблему, что оба сохранившихся помянника из Унтерлиндена знают только некую Катарину из *Gebeliswilr* или *Gelbiswilr* (таким образом, не Гебвайлер, а небольшое местечко Гебершвайер/Гебершвир между Руффахом и Кольмаром), причем ей следовало учитывать, что предпринятое в первой половине XVIII в. Бернардусом Пе точное отождествление, возможно, могло происходить из некоей доступной ему, но ныне утраченной рукописи *Vitae sororum*. Имеются даже записи о двух разных сёстрах с этим именем в помяннике монастыря в изданной Шарлем Виттмером Кольмарской рукописи ms. 302, которые, очевидно, скончались 22 января и 31 июля. Год их смерти, как обычно для этого типа текста, не сообщается. Следующий аспект, методически важный для оценки авторства Катарини, добавляется, если учитывать привлекаемый автором стилистический образец. В предшествующих исследованиях *Vitae sororum* оставалось неучтенным, что самопредставление автора в прозаическом прологе принадлежит к ряду шести кратких вставок, которые, судя по всему, были прямо заимствованы из пролога к *Житию святого Доминика* эрфуртского доминиканца Дитриха Апольдского и адресованного генералу ордена Никколо Бокказини (1296–1299) послания Дитриха, которое по крайней мере в двух рукописях предваряет текст легенды о св. Доминике¹³. Как раз «автобиографические» данные в том месте, где Катарина пишет: “*in cera [!] iam senescens conscripsi propriis manibus oculisque caligantibus et compegi*” «на восковой табличке, весьма состарившись, записала собственноручно, с очами омраченными, и составила», с одной-единственной небольшой вариацией заимствованы из письма Дитриха генералу

¹² Bibliotheca ascetica antiquo-nova. 1725: 33–37; *Ancelet-Hustache*. 1930: 322–323. Ср.: Wittmer. 1946: 30 (*Katherina de Gebeliswilr* в списке *nomina sororum*); Barth. 1960: 234 (идентифицирует автора как скончавшуюся около 1330 г. приорессу Катарину Гебершвейерскую – «не Гебвейлерскую»).

¹³ О рукописях N (Гёттинген, Staats- und Universitätsbibliothek, 8° Cod. Ms. theol. 109b) и Q (Бюрцбург, Universitätsbibliothek, M. p. th. q. 55) см.: *Tugwell*. 1985: 13, 43.

ордена¹⁴ и позволяют обнаружить, что мы имеем дело с конструктом, который хотя и не следует из-за этого считать «топосом» и чистой фикцией и на таком основании отвергать, а несмотря на это, именно ввиду опоры на известный автору и актуальный около 1300 г. текст, нужно понимать как «литературно опосредованную историчность». Сопоставимые топосы применяются Мехтильдой Магдебургской при ее самопредставлении в предпоследней главе *Струящегося света Божества*, когда она говорит о потере света зрения и владения своими руками, так что она в свои последние годы стала совершенно зависимой от своих сестер по монастырю¹⁵. Литературность самопредставления автора в *Унтерлинденской книге сестер* может служить для того, чтобы наглядно представить некоторые из проблем, которые встретятся нам в текстах немецких женщин-авторов на народном языке.

III. ГЕРТРУДА АДМОНТСКАЯ: *VITA MAGISTRAE*

В качестве параллели, но также и контраста к *Унтерлинденским Vitae sororum* сестры Катарины я хотел бы привести второй пример – предназначенное для внутримонастырского употребления, биографически ориентированное произведение женщины-автора, обозначенной по имени: приписываемую некоей Гертруде *Vita magistrae*, которая была создана во второй половине XII в. (в любом случае после начала 1160-х гг.) в монастыре Адмонт в Штирии¹⁶. Речь идет о кратком жизнеописании адмонтской монахини (стихотворный пролог из 15 гекзаметров и основной текст из 121 прозаической строки в новейшем издании текста), о которой со времен издания 1893 г. в *Analecta Bollandiana* предполагается, что «благодаря её возрасту, достоинству и знаниям» (Луттер) мы имеем дело с наставницей или руководительницей основанного около 1120 г. аб-

¹⁴ Ср. AASS Aug, I. Quarta dies Augusti. Sp. 371f. (Дитрих Апольдский – Никколо Бокказини): “[...] in abjectis quidem cedulis ac vilibus petiis [!] primum jam senex conscripsi, propriis manibus, oculisque caligantibus, & compegi”.

¹⁵ *Mechthild von Magdeburg*. 2003: 662.

¹⁶ Издания: *Vita, ut videtur, cuiusdam magistrae monialium Admuntensium in Styria saeculo XII*. 1893: 356–366; *Lutter*. 2005: 226–229. Английский перевод в изд.: Noble Society. *Five Lives from Twelfth-Century Germany*. 2017: 150–162. Далее ср.: *Ohly*. 1956: 13–23; *Lutter*. 2005: 87–92; *Lutter*. 2018. Благодарю Кристину Луттер за то, что я смог ознакомиться с её статьей до выхода тома.

батом Вольфхольдом (1115–1137) Адмонтского женского монастыря. Это предположение, вероятно, верное ввиду подчеркивания ее авторитета по сравнению с другими монахинями и ее описанной в тексте функции наставницы молодых монахинь in “*scolaribus disciplinis*” «в школьном обучении», хотя слово *magistra* нигде не употребляется. Также делается намек на то, что эта *deo devota* играла выдающуюся роль в основании данного женского монастыря. В качестве внешнего адресата в одном месте обращаются к не названному по имени лицу как к «отцу» (“*paternitatem vestram*”), о котором создательница утверждает: “[...] *quia vos, domine, novi sedere in cathedra potestatis apostolice*” «ибо знаю, что вы, господин, восседаете на престоле власти апостольской», что указывает на папу Римского¹⁷. Создательница жития лишь попутно выступает в первом лице единственного числа, как, например, в том месте, где она подчеркивает свою неспособность надлежащим образом почтить наставницу: “*Cui eam comragabo, aut cui eam assimilabo?*” Этот оборот был недавно идентифицирован Джонатаном Лайоном как цитата из одного созданного в начале 1160-х гг. письма Герхоха Райхерсбергского († 1169) епископу Эберхарду II Бамбергскому (1146–1170). В другом месте создательница комментирует свое указание на то, что эта наставница стала столь же старой, как Моисей, и достигла возраста 120 лет, как было возведено во сне одной из ее сестер по монастырю. Здесь она ввиду этого необыкновенно преклонного возраста ставит под вопрос свое желание как создательницы жития всегда говорить правду и не стремиться сообщать ничего ложного. В остальном референт в основном тексте жития исчезает за обобщенным «мы» и говорит, как представительница общины монахинь.

Особенность *Vita magistrae* состоит в том, что имя его создательницы не называется нигде в основном тексте, и сообщается только в кратком стихотворном прологе из 15 гекзаметров, который записан в рукописи слитно, без деления на стихи и к которому прямо примыкает *narratio*, выделенное только заглавной буквой в начале.

¹⁷ «Ибо я знаю, господин, что ты восседаешь на апостольском престоле». Согласно *Ohly*. 1956: 18, мог иметься в виду папа Иннокентий II († 1143), который в 1139 г. направил послание адмонтским монахиням. *Lutter*. 2005: 91 принимает во внимание архиепископа Зальцбургского, в то время как *Lyon*. 2017: 159, примеч. 37 предполагает Бога в качестве адресата. Я считаю предположение Ф. Оли более вероятным толкованием этого места, хотя в ранние 60-е гг. скорее можно было бы думать о папе Александре III.

Это стихотворное введение, которое обсуждалось исследователями по-разному, в переводе выглядит так¹⁸:

- Блистательная жизнь служительницы Божией или [скорее] красота ее победы,
 коей она победила мир, сие великолепное сочинение сообщает [об этом].
 И хорошо излагает девический грифель благочестивые деяния избранной девы, дабы открылись они тем, кто этого достоин.
- 5 Дева из любви написала о любви девы,
 коей она возлюбила Того, кто Единый подает любовь.
 Что [в этом сочинении] понравится, пусть каждый для себя выскажет хвалебно;
 это я говорю о себе, дабы не было по праву отказано в награде Гертруде, описывающей достопочтенную жизнь,
- 10 угодную Вечному Царю, нам в подражание.
 Учёная Гертруда, ты знаешь, каково у меня на душе:¹⁹
 То, что ты сказала со всем рвением во имя Христова,
 всё вполне украшено, истинной хвалой отмечено.
 Спасая писца [то есть Гертруду] [подавая ей спасение души],
 О Царь земли и неба,
- 15 подай [и] читателям спасение, Ты, Кто всюду заботится о том,
 что справедливо.

Стихотворение воздает хвалу автору примыкающего к нему жития, стилистическое совершенство которого особенно подчеркивается и оценивается как достойное предмета, и завершается молит-

¹⁸ "Fulgida vita Dei famule seu forma trophei / Quo mundum vicit, hec splendida littera dicit; / Et bene virgineus stilus explanat pia gesta / Virginis electe, dignis ut sint manifesta. / (5) Virgo virgineum per amorem scripsit amorem, / Quo dilexit Eum, qui solus confert amorem. / Quod placeat, pro se laudando quisque loquatur / Hoc dicam pro me, merces non iure negatur / Gerdrudi describenti vitam venerandam / (10) Eterno placitam Regi nobis imitandam. / Docta quidem Gerdrūt, tu debes scire minen mūt. / Hec que dixisti fervens in nomine Christi, / Sunt satis ornata, vera cum laude notata. / Scriptorem servans, o Rex terreque polique / (15) Lectores salva, qui iusta tueris ubique". (Lutter. 2005: 226, строка 7, пунктуация по Ohly. 1956: 17). Внутренняя рифма отмечается пробелами. Немецким переводом я обязан экспертизе Гезины Манувальд. Русский перевод Н. Ганиной.

¹⁹ Курсивом выделена среднерхненемецкая вставка. – *примеч. пер.*

вой о спасении души автора (*Scriptorem*, стих 14) и читателя (читательниц). Голос, который здесь можно распознать, следует четко отличать от голоса создательницы в *narratio*, что не исключает того, что стихотворное введение и *narratio* написаны одним и тем же лицом. Речь идет о практике предварения анонимно представленного литературного произведения прологом, в котором личность женщины-автора раскрывается в сопроводительном тексте через голос женщины-редактора рукописи, как это и наблюдалось в *Унтерлинденской книге сестер*. Редактор, однако, причисляет себя к некоему «мы» (*nobis* стих 10), к некоей общине (как, например, женского монастыря), но говорит об авторе Гертруде в третьем лице и однажды прямо адресует ей риторическое обращение (стих 11). Текст весьма искусно оформлен и составлен из небольших блоков, которые отличаются друг от друга по своей стихотворной технике: (1) стихи 1–2 – два леонинских гекзаметра (с внутренней рифмой); (2) стихи 3–4 – два гекзаметра, связанных между собой концевой рифмой; (3) стихи 5–6 – два леонинских гекзаметра, связанных между собой концевой рифмой (и концевая, и внутренняя рифма на -am), дополнительно украшенных повтором *amorem*; (4) стихи 7–10 – четыре гекзаметра: первая пара стихов связана между собой срединной и концевой рифмой, вторая – комбинацией срединной рифмы в начальном стихе и концевой рифмы. Имя автора *Gerdrudi* (в дательном падеже), стоящее в центре стихотворения, в дополнение к этому ярко подчеркивается анжамбманом (*enjambement*) между первой и второй парой стихов; (5) стихи 11–13 – три леонинских гекзаметра, причем первый вводит и возвещает хвалебные слова последующей пары стихов и дополнительно украшается обращенной к названному по имени автору апострофой и смешением языков (*barbarismus*) и тем самым приобретает особое значение; (6) стихи 14–15 – два гекзаметра с концевой рифмой, в которых произносится обращенная к Господу заключительная молитва. Этой интерпретацией я хотел бы дистанцироваться от слишком умозрительных, по моему мнению, предложений, согласно которым это стихотворение понималось как сочетание кратких отрывков текста разного авторства.

Мы имеем дело в этом случае, как и с *Vitae sororum* из Унтерлиндена, с уникальной, внутримонастырской рукописной традицией, что можно распознать по тому факту, что текст содержится в Адмонтской рукописи *Magnum Legendarium Austriacum* в качестве дополнения, записанного поверх стёртого текста сразу после жития

святой Гертруды Нивелльской (17 марта). Как голос автора в основном тексте, так и голос в сопроводительном тексте представляют себя посредством «мы» как сестры Адмонтского женского монастыря. Это оформление текста необычно, так как отсутствует ожидаемый заголовок с названием произведения в начале, *narratio* начинается, в отличие от Унтерлинденского текста, без вводных формул, не обнаруживает внутреннего деления на параграфы и, как кажется, внезапно, без заключительной формулы обрывается намеком на предстоящую кончину монахини. Обращение к внешней «апостольской» инстанции, не стоящее в начале, а скорее попутно введенное в середине произведения и, несмотря на нарративный стиль, позволяет думать о литературной форме послания, находится в известном противоречии с жанром жития. В плане исторического развития это можно истолковать так, что нарративное сообщение, возникшее в форме послания, благодаря вторичному присоединению стихотворного введения ради включения в легендарий было повышено до литературной формы жития. Но это остается чисто умозрительным рассуждением, и рекомендуется читать текст так, как он представлен в рукописи. Также и в *Vitae sororum* из Унтерлиндена обнаруживается отчетливое деление на основной и сопроводительный текст, записанное на форзаце стихотворное введение, в котором говорит другой, внешний голос, причем там, как и в *Vita magistrae* из Адмонта, женщина-автор называется по имени только в сопроводительном тексте. Этими особенностями мы обязаны внутримонастырской функции таких житийных сообщений об истории прежних сестёр в «нашем монастыре». Проблемы нескромного самовосхваления, которое ощущалось исследователями как неподобающее для исторической адмонтской монахини в том случае, если редактор и автор были бы одним лицом, могут быть оценены как некий аспект литературного оформления и должны функционально оцениваться в сохранившемся контексте рукописной традиции, а не как историческая данность. Сопоставимые проблемы могут быть засвидетельствованы для других литературных произведений, так, например, пусть и в большем масштабе, в случае *Legatus divinae pietatis*, в котором нигде не поименованная в основном тексте Гертруда Гельфтская лишь во второй книге говорит своим собственным голосом, в

то время как пролог и книги 1 и 3–5 представлены голосом безымянной «сестры N»²⁰.

IV. НЕМЕЦКОЯЗЫЧНЫЕ АВТОРЫ

Мы знаем многочисленных женщин-авторов позднего Средневековья, которые пользовались народным языком и могут рассматриваться как создательницы «эстетически признанной литературы». Однако, несмотря на эту многочисленность, вплоть до Кристины Эбнер в монастыре Энгельталь и не состоящей с ней в родстве Маргареты Эбнер в Мария Мединген, которые в 1340-х гг. могли быть знакомы с откровениями Мехтильды Магдебургской, дело обстоит не так, чтобы было возможно идентифицировать группировки создательниц литературной продукции, которые знали произведения своих коллег или чьи труды были бы связаны друг с другом межтекстовыми отсылками. Речь идет главным образом об отдельно стоящих женщинах-авторах, чьи произведения дошли в ограниченной или даже уникальной рукописной традиции. В общеевропейском плане следует назвать такие имена, как Алейт Баке, Анжела да Фолиньо, Кристина Пизанская, Доротея Монтауская, Элеонора Австрийская, Эльсбет Ойеская, Хадевейх, Юлиана Нориджская, Катарина Сиенская, Марджери Кемпе, Маргарита Порет, Мария Французская и Тереза де Картахена, дабы привести лишь некоторые известные примеры. Далее я специально обращусь к небольшой группе немногих известных нам по имени или иным образом исторически более точно локализуемых создательниц немецкоязычных текстов в эпоху до 1300 г. Литературные тексты на немецком языке в период с 1100 по 1300 гг. сохранились в большом количестве, до 1200 г. в более значительном количестве, нежели на других европейских народных языках. Поэтому примечательно, что в этот период известны лишь два автора немецких текстов, которые дают знать о себе как о женщинах и называют свои имена²¹. Во-первых,

²⁰ *Märker, Nemes*. 2015: 248–296.

²¹ В отношении Gedrut, которая в Гейдельбергской песенной рукописи (*Heidelberger Liederhandschrift C*) (основной состав около 1300 г.) приводится как создательница 30 строф, большинство которых также представлены в рукописях под другими именами, вряд ли можно думать о женщине-миннезингере. Поэтому она здесь не учитывается. Ср.: *Mertens*. 1980: 1135, где сказано всё необходимое.

это относится к создательнице трех возникших предположительно около 1230 г. раннесредневерхненемецких поэм, которые содержатся в знаменитой Форауской рукописи (Voraueer Handschrift) и позднейшей рукописи XIV в. Создательница обозначает себя в коллофоне более древней рукописи как Ава (Ava). Во-вторых, визионерка Мехтильда Магдебургская, которая, очевидно, вела жизнь бегинки и провела свои последние годы (вероятно, до начала 1290-х гг.) в цистерцианском монастыре Гельфта под Эйслебеном. Её труд, несмотря на примечательную разрозненную рукописную традицию, сохранился лишь в одном Базельском списке середины XIV в. и в латинском переводе, возникшем в конце XIII в. в доминиканских кругах. В качестве третьей немецкоязычной женщины-автора я привлекаю безымянную переводчицу *Secretum secretorum* в цистерцианском монастыре Циммерн в Нёрдлингер Рис, которая окончила свою работу в 1282 г. и известна в литературе под именем Хильтгарты Хюрнхаймской (Hiltgart von Hürnheim).

IV.1 АВА, СОЗДАТЕЛЬНИЦА СОБРАНИЯ РАННЕСРЕДНЕВЕРХНЕНЕМЕЦКИХ ПОЭМ

На первом месте в истории женского авторства в немецкой литературе стоит раннесредневерхненемецкая поэтесса Ава. То, что в отношении группы из трёх поэм в так называемой Форауской рукописи, возникшей в последние годы XII в. в августинском каноникате Форау в Штирии, речь идёт о произведении женщины, выясняется из эпилога в конце последней из трех поэм, в котором она открывает свое имя и обозначает себя как мать двоих сыновей²²:

Dizze bûch dihtote	Эту книгу сочинила
zweier chinde mûter	двоих детей мать.
diu sageten ir disen sin.	Они сказали ей этот смысл.
michel mandunge was under in.	Великая радость была среди них.
der mûter waren diu chint liep,	Матери были сыновья милы, один

²² Ava. 1986: 278–281. О состоянии исследований см.: Knapp. 1994: 117–122; Gutfleisch-Ziche. 1997: 132–134, 139–155 с хорошим обзором предшествующей научной литературы. См. также всё еще достойную внимания словарную статью: Papp. 1978: 560–565, указание которой о зависимости от Санкт-Трудпертской Песни Песней ныне пересмотрено, и основополагающую работу: Stein. 1976: 5–85.

<p>der eine uon der werlt scieht. nu bitte ich iuch gemeine michel unde chleine, swer dize bûch lese, daz er siner sele gnaden wuns- kende wese umbe den einen, der noch lebet unde er in den arbeiten strebet, dem wunsket gnaden under mûter, daz ist a v a.</p>	<p>разлучился с миром. Теперь прошу я вас всех вместе, великие и малые, кто эту книгу читает, чтобы он желал душе его благо- дати. За одного, который еще живет, и в трудах он жизнь ведет, сему пожелайте благодати, и матери, это Ава.</p>
---	---

В германистике, как правило, речь идет о «госпоже Аве» (“Frau Ava”), но в рукописях она именуется только Ava (и только в одном этом месте) и приводится там как создательница собрания из трех поэм: обширной *Жизни Иисуса* (с дополнением *Семь даров Святого Духа*), *Антихрист* и *Страшный суд*²³. Позднейшая Гёрлицкая рукопись (Görlitzer Handschrift), которая ныне утрачена и в которой поэмы Авы представлены как анонимные, содержит те же тексты вместе с поэмой об Иоанне Крестителе, которая на основании стиля, без сомнения, может быть приписана тому же автору. Во всей традиции исследования имплицитно предполагается, что поэмы Авы возникли в первой трети XII в., что представляется оправданным не в последнюю очередь на основании включения её произведений в Фораускую рукопись, которая содержит лишь более древние раннесредневерхненемецкие поэмы. Стилистические, лексические или рифмово-технические основания, говорящие против этой датировки, исследователями не называются. Произведения Авы в любом случае могут быть отнесены к большой группе духовно-религиозных поэм на немецком языке, появившихся с 1060 г., особенно к традиции рано возникших средневерхненемецких библейских эпических поэм, таких, как *Бытие* и *Исход*; *Древненемецкое Бытие* (*Altdeutsche Genesis*), которые она даже могла знать. Почти все эти тексты анонимны, хотя имеются немногочисленные авторы-мужчины, которые — как Эссо, Генрих, создатель *Литании*, Бедный Гартманн, Альберт

²³ О Форауской рукописи (Vorauer Handschrift, Stiftsbibliothek, Cod. 276) см. новейшее взвешенное представление: *Schaffnerhofer, Schubert*. 2013: 513–535, особенно 519–535.

фон Виндберг, священник Арнольд и Генрих фон Мельк – открывают свои имена. Уместно задать вопросом, как могло случиться, что Ава назвала себя там, где анонимность была правилом, и как она представляет себя в качестве автора. В поэмах Авы, как в *Адмонтской Vita magistrae* и в *Унтерлинденской книге сестер*, дело идёт о самопредставлении автора в добавленном отрывке, который не принадлежит к тексту в собственном смысле и представляет собой вариант обычного выполненного писцом колофона, который в данном случае выступает как эпилог собрания и к тому же содержится только в более древней из обеих рукописей.

В заключении поэмы о Страшном суде сначала сообщается о том, как Бог после мирового пожара и общего воскресения вознаградит добрых людей и даст им место одесную Себя, тогда как проклятые претерпят Его проклятие ошуюю. Следует перечисление многообразных наград, которые будут дарованы блаженным, детям Божиим: познание Бога, великая радость, вечная юность, здоровье и свобода, вечная жизнь и многое другое, и она желает своим адресатам, чтобы они смогли найти свой «покой» на небесах: “*nu weset vil wol gesunde / in der selben rawe, / dar müzet ir chomen! Amen*” «да ныне спасетесь / в том самом покое/ куда вам прийти должно! Аминь» (стихи 390–392). В Форауской рукописи в этом месте следует процитированный выше эпилог с данными о личности поэтессы. Она говорит, что любила своих сыновей, но один из них умер. И она просит всех, кто будет «читать книгу» с её произведениями (стих 401), молиться за умершего сына, чтобы Бог помиловал его душу; то же самое она спрашивает для еще живущего сына, который еще несёт тяготы жизни – и не в последнюю очередь для самой себя. Важным для нашей постановки вопроса является тот факт, что Ава увязывает своих сыновей со своей поэтической деятельностью: “*diu sageten ir disen sin*” «они сказали ей этот смысл» (стих 395). В “*Mittelhochdeutsches Wörterbuch*” Георга Фридриха Бенеке, Вильгельма Мюллера и Фридриха Царнке, т. 2/2 (1866), слово *sin* объясняется как «духовное содержание, значение, которое имеют слова или произведения», причем наш контекст приводится как первый пример употребления для этой группы значений²⁴. Исследователи XIX–XX вв. заключали из этого, что Ава как женщина прибегала к помощи своих сыновей, чтобы правильно сформулировать духовное

²⁴ *Mittelhochdeutsches Wörterbuch*. 1866: 315b.

содержание, богословский смысл, лежащий в основе ее произведения, и на основании этого пришли к выводу, что они должны были являться клириками. Также обсуждалось, не следует ли понимать это предложение так, что поэмы были частично созданы не ею, женщиной, а её сыновьями²⁵. Подтвердить такое толкование этого места параллельными примерами употребления невозможно, и прежде всего возникает опасность, что значение *sin* чрезмерно перегружается. Если применять это слово к поэмам Авы в самом общем смысле, то это предложение можно понять, как намек на то, что ее сыновья дали ей наставления по обращению с этим материалом или снабдили ее материалом для этого. И как же тогда она пишет: “michel mandunge was under in” «великая радость была среди них» (стих 396)? Возможно, следует относить эту сначала не вполне понятную радость скорее к радости её сыновей при мысли о состоянии блаженных на небесах после Страшного суда, который она в перспективе представила в заключительных стихах предыдущей поэмы? Тем самым это заключение можно было бы понимать, как просьбу к аудитории молиться о спасении умершего сына, живущего сына и о ее собственном спасении – распространение общего места средневековой поэзии, но здесь функционально увязанное с исторической тематикой спасения в заключении *Страшного суда* и с радостью о надежде на жизнь вечную. Тем самым в этом месте выдвигается проблема заверения в вечном блаженстве для живых и мертвых, которую Ава возводит в ранг примера на основании биографического отдельного случая — смертной поэтессы Авы и ее небольшой семьи. На основании этих размышлений я охотно отказался бы от предшествующего толкования: всё, что остается, это мотив, что женщина-автор не стоит одиноко, но представляет себя в биологической связке со своими родственниками-мужчинами, своими сыновьями, включая их — без указания дальнейших подробностей — в историю возникновения своих поэм как своих «помощников» (см. выше примеч. б). Параллель с Дуодой, обращающей *Liber manualis* к своему сыну, следует здесь учитывать, но не переоценивать.

Первый издатель Форауской рукописи, Йозеф Димер, собрал

²⁵ Йозеф Димер толкует выражение *sageten ir den sin* в том смысле, что сыновья были поэтами, которые вместе с Авой «создали ее благочестивые поэмы»; *Deutsche Gedichte des XI. und XII.* 1849: XVI, XXIX. См. также в качестве дальнейшего примера приписывания отдельных частей творчества Авы ее сыновьям: *Boor.* 1926: 151–182. Также: *Gutfleisch-Ziche.* 1997: 140, примеч. 313.

примеры употребления имени собственного Ava и особо указал на записи о смерти некоей Ava, которая, по сведениям некролога монастыря Мельк на Дунае в Нижней Австрии (*Ava inclusa ob.*) и Санкт-Ламбрехт (здесь без указания ее общественного положения), скончалась 7 февраля 1127 г. и которую он без оговорок идентифицировал как поэтессу²⁶. Дальнейшие свидетельства об этой “Ava” находятся в некрологах Ламбаха и Санкт-Андре на реке Трайзен, но с разными днями смерти, и только в Ламбахе с прибавлением *inclusa*²⁷. То же упоминание некоей затворницы, скончавшейся в 1127 г., что и в старшем Мелькском некрологе, Димер смог обнаружить в продолжении *Annales Mellicenses* (“Ava inclusa obit VIII. Idus Februar“. «Ава затворница скончалась за восемь дней до февральских ид»), и это указание было заимствовано в анналы других монастырей, таких, как Клостернойбург, Гарстен и Цветтль. Языковых оснований, говорящих за локализацию возникновения поэм в этом регионе, не имеется, так как поэтесса пользовалась общим верхненемецким письменным языком, который обнаруживает немногочисленные специально баварские и алеманнские элементы одновременно²⁸. В то время как в общем предполагалось, что затворница Ава жила в Мельке, с недавних пор стала приниматься во внимание лишь попутно допускавшаяся в предшествующих исследованиях возможность того, что скорее следует иметь в виду монастырь Гёттвейг. Удо Фишер указывает в недавней публикации, что не учтенный Димером фрагмент помянника (только с января по апрель) из монастыря Ламбах наряду с *Ava inclusa* называет под 7 февраля трёх гёттвейгских аббатов, что он связывает с тем фактом, что Гёттвейг при упомянутом здесь аббате Нанцо (1114–1125) поддерживал тесные контакты с Ламбахом. Из этого Фишер заключает, что поэтесса, возможно, и ранее, как Димер полагал уже в 1849 г., жила отшельницей на Гёттвейгской горе.

Отождествление засвидетельствованной благодаря помянникам и анналам *Ava inclusa* с поэтессой, в основе которого лежит только тождество и в иных местах засвидетельствованного имени

²⁶ Deutsche Gedichte. 1849: XIV–XV, связавший свидетельства об *Ava inclusa* с монастырем Гёттвейг. Позднейшая германистика видела это иначе и всегда относила упоминания *Ava inclusa* только к монастырю Мельк; ср., например: Knapp. 1994: 117. См. ниже.

²⁷ Fischer. 2017: 216–217.

²⁸ Waag. 1886: 129–135.

Ава²⁹, почти без исключения принято позднейшими исследователями. Так, например, в 1934 г. церковный историк Отмар Дёрр писал: «Ава жила затворницей и писала глубоко прочувствованные религиозные поэмы. Поскольку она говорит о своих детях, она прежде жила в миру и лишь позднее ушла в затвор»³⁰. Во втором издании *Verfasserlexikon* (Bd. 1, 1978) Эдгар Папп сообщает о месте в *Annales Mellicenses*, на основании которого якобы можно было сделать вывод, «что *inclusa* была известной личностью», и без всякого дальнейшего комментария, хотя и вполне отчетливо, но без каких-либо выводов устанавливает: «исследовательская традиция не замедлила идентифицировать ее с поэтессой Авой и связать ее творчество с окрестностями монастыря Мельк»³¹. Нередко в литературно-исторических представлениях при этих данных встречается вопросительный знак, но никогда, насколько я вижу, структура аргументации не подвергалась серьезному критическому пересмотру. Барбара Гутфляйш-Цихе обозначает идентификацию поэтессы в качестве *Ava inclusa* как «в конечном счёте недоказуемое предположение», но считает «вполне представимым, что поэтесса Ава избрала эту форму существования и в ней создала свои поэмы»³². В пользу отождествления единственной писавшей на немецком языке поэтессы до 1300 г. с некоей *Ava inclusa*, которая жила затворницей в монастыре Мельк (или Гёттвайг), и тем самым с женщиной, которая может быть засвидетельствована как историческая личность, говорит очень многое. Но остается некое побуждение, которого я еще коснусь, поскольку от мысли, что мать двоих сыновей позднее могла вести

²⁹ Редкое имя. Другие примеры употребления см.: *Förstemann*. 1900. 217–219. (к основе AVI, среди прочего, *Awa*, засвидетельствовано с 788 г.); *Socin*. 1903: 51, 195, 230. К этимологии и распространению имени см.: *Rosenfeld*. 1977: 19–27. Пять дальнейших примеров употребления содержатся в *Personendatenbank Germania*, см.: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://personen.datenbank.germania.sacra.de> (дата обращения: 4.11.2018): Ава Турская, супруга графа Гуго Турского († 837); *Ava conversa* в бенедиктинском монастыре Вессобрунн; Ава фон Хольтхузен и *neptis Ava*, получательница в одном завещании (обе засвидетельствованы в архивных документах соборного капитула Санкт Паулус в Мюнстере); Ава Мёртц, монахиня в Цербсте. Указанием я обязан Хедвиг Рёкеляйн.

³⁰ *Doerr*. 1934: 103–104.

³¹ *Papp*. 1978: 560.

³² *Gutfleisch-Ziche*. 1997: 148–149. Отчётливый вопросительный знак при идентификации Авы как скончавшейся в 1127 г. *inclusa* ставит Корнелис Зотеман, см.: *Soeteman*. 1963: 59.

жизнь затворницы, нельзя совершенно отмахнуться. И как обстоит с «имплицированной биографией» поэтессы, с исследовательским поиском некоей поэтессы как исторической личности?

Внутритекстовый вывод из эпилога о том, что Ава как мать двоих взрослых сыновей обращает свои поэмы к аудитории, к которой она адресуется в своих поэмах как к некоей общине «мы», в которую входит и она сама, хорошо обоснована исследованиями Петера Штейна³³. Эти адресаты обозначаются в эпилоге как читатели («*swer dis bûch lese*» «кто эту книгу [ни] читает», стих 401), и тем самым предполагается, что она хотела представить себя как создательницу письменно разработанного литературного произведения. В качестве особенности ее стиля установлено, что она местами употребляет в немецких текстах латинские вкрапления и термины, которые хотя и не требуют от её адресатов особой учёности, но предполагают самостоятельное обращение с латинским языком, которое никоим образом не могло ограничиваться библейским текстом зачал мессы и литургией часов³⁴. Раннесредневерхнемецкие проповеди того времени содержат латинские библейские цитаты и переводят их для не книжной публики на народный язык, в то время как Ава ожидает от своей аудитории, что с небольшими латинскими текстовыми вставками справятся без перевода. Она сама как автор располагает познаниями о языке и стиле предшествующих раннесредневерхнемецких поэм без того, чтобы известные нам тексты этого рода непременно служили бы источниками, и понимает библейский текст на основе обычной, известной в монашеском обиходе латинской экзегезы без того, чтобы предполагать у ее читателей соответствующие богословские познания.

Что может значить высказывание, что некая мать двоих взрослых детей, которые достигли такого возраста, чтобы «сказать ей этот смысл», располагала этим знанием? Она представляет себя в своем эпилоге как мать, озабоченную спасением души ее семьи, не как монахиню или затворницу, также и не как вдову, как это снова и снова

³³ *Stein*. 1976: 27, 32, 44; *Knapp*. 1994: 118.

³⁴ Об уровне образования Авы см.: *Stein*. 1976: 18–44, где устанавливается, что отсылки к литургии показывают прежде всего знание монастырского часослова, а не мессы. См. также: *Greinemann*. 1967.

можно прочесть в научной литературе³⁵. Также она с особой эмфазой открывает свое имя и тем самым высказывает притязание на то, что она как поэтесса располагает известным авторитетом и идет навстречу аудитории как индивидуальная личность с личной историей, которая поручается сочувствию и помощи этой аудитории. «Имплицитированная биография», возможно, не совсем неверна: где и искать «место в жизни», как не в монастыре, для матери взрослых детей, пишущей на народном языке, но владевшей латынью и располагавшей богословскими познаниями, и хорошим знанием Библии и обращающейся к сообществу, к которому она сама себя имплицитно причисляет? Возможно, всё же под этим следует понимать женщину, которая вступила в монастырь, будучи вдовой, раз у неё были взрослые дети, хотя примеры семейных пар, совместно вступавших в монастырь, как раз в XII в. в целом небезызвестны? Сыновья вполне могли быть клириками или монахами, коль скоро они каким-то образом участвовали в разработке немецкоязычных религиозных поэм. Такие умозаключения вполне оправданны, и в крайнем случае их можно связать с весьма рискованным, на мой взгляд, отождествлением с исторически засвидетельствованной затворницей Авой, так как затворницами часто бывали пожилые женщины³⁶. Однако следует соблюдать осторожность, прежде чем объявлять эту гипотезу фактом или даже парадигмой женской поэзии XII в.

Проблемы с историческими умозрительными построениями, как и в отношении других женщин-авторов, засвидетельствованных только своими произведениями, сводятся к методологическим трудностям, с которыми имеет дело наука, когда она пытается соотнести литературные конструкты и внетекстовые исторические источники. При этом мы имеем дело с двумя различными дискурсами. Однако в перспективе истории исследований характерно, что биографические предположения в случае Авы, в отношении вопроса об аудитории раннесредневевннемецкой поэзии и о возможностях социально-исторического соотнесения немецкоязычной поэтессы XII в.

³⁵ Deutsche Gedichte. 1849: XIV–XV; здесь также дальнейшие предположения о личностях сыновей Авы, которых он отождествляет с Генрихом, автором *Веры* (*Glauben*), и Генрихом, автором *Лутании*, справедливо не поддержанные дальнейшей исследовательской традицией. Наконец, эксплицитно об этом: Fischer. 2017: 216.

³⁶ О характере жизни средневековых затворниц см.: Mulder-Bakker. 2005: 45–46, где названы примеры пожилых женщин и вдов в качестве затворниц.

привели к важным тезисам. Уже Димер думал в первую очередь не о монахине, принесшей обеты, но отмечал, что данные, которые Ава приводит о себе в эпилоге, и использование немецкого языка вполне могли бы соответствовать жизненной ситуации «кающейся», живущей как затворница³⁷. В 1976 г. Петер Штейн принял тот же тезис и привлек созданное Гримлаиком правило затворниц, *Regula solitaria* (первая половина IX в.) в качестве источника информации о предполагаемом образе жизни и уровне образования затворника или затворницы, что, по его мнению, вполне могло бы относиться к такой «мирянке», как Ава, «которая присоединилась к монастырю и располагает необходимым богословским материалом для того, чтобы создать богословски прокомментированную парафразу “Жизни Иисуса” на народном языке»³⁸. В качестве группы реципиентов, к которым обращается «мелькская затворница», он рассматривает не мирян в миру, а братьев-мирян бенедиктинского монастыря: «*Lectio continua* в монастыре [при застольных чтениях для всей общины] и монашеское личное чтение – историческое место этой поэмы»³⁹. В 1994 г. Фриц Петер Кнапп, который наряду с *Правилom Гримлаика* привлекает, вероятно, раннесредневековое *Ordo inclusorum Baumburgensis* (августинские каноники в Химгау) в качестве источника об образе жизни затворника, присоединился к обоим тезисам Штейна⁴⁰. Гендерные вопросы играли в этих размышлениях подчиненную роль⁴¹.

Исследовательская дискуссия о затворнице Аве показала, что не обязательно считать поэтессу монахиней в женском монастыре (или членом женской обители в двойном монастыре). Таким образом, вполне оправдан вопрос о том, не избрала ли Ава, возможно, другие формы жизни, которые имелись в монастырском окружении для *deo devota* и которые на первую половину XII в. хорошо засвидетельствованы в баварско-австрийском регионе. Масштабное собрание материалов, которое Дёрр опубликовал в своей работе об институте

³⁷ Deutsche Gedichte. 1849: XIV–XV.

³⁸ Stein. 1976: 45–46, 51. О Гримлаике см. среди прочего: Doerr. 1934: 5–8; наконец, Signori. 2016: 79–99.

³⁹ Signori. 2016: 79–99.

⁴⁰ Knapp. 1994: 117–118. Сходным образом Gutfleisch-Ziche. 1997: 148–149, но без окончательного заключения о мелькской затворнице Аве, как у Штейна и Кнаппа.

⁴¹ См., однако: Gössmann. 1991: 193–200 и критику у Gutfleisch-Ziche. 1997: 141–149.

затворниц в южной Германии и в котором он приводит сотни примеров затворников и затворниц высокого и позднего Средневековья, позволяет увидеть, что этот образ жизни был весьма распространен в Баварии и Австрии, хотя источники, как правило, предоставляют крайне мало информации об отдельных лицах⁴².

Аннеке Мульдер-Баккер в своем фундаментальном труде об образе жизни отшельников высокого и позднего Средневековья различает «затворниц-Inklusen», которые в одиночестве или вместе с другими женщинами (как, например, Хильдегарда Бингенская во время своих лет на Дизибоденберге) жили в аббатстве или здании для затворниц и под надзором аббата подчинялись некоему правилу, и «затворниц-Reklusen», которые обычно были в одиночестве замурованы в келье, пристроенной к церкви в городе – или в другом общедоступном месте⁴³. Источники, указанные в попытках отождествления поэтессы с Авой из Мелька или Авой из Гёттвайга, сколь ни проблематично это отождествление с поэтессой, позволяют пронаблюдать, что как раз в дунайском регионе, где предполагается возникновение этих поэм, имеются хорошо засвидетельствованные примеры благочестивых женщин, не приносивших обеты в монастыре. В двойном монастыре Гёттвайг, дабы привести пример из этого региона, по сообщению *Vita Altmanni* (около 1132–1135 гг.), рядом с церковью св. Георгия на горе (но вне стен обители) имелось здание для затворников (для мужчин или женщин?), которое было пристроено к церкви: “*cui inclusa cum aedificiis suis coniungitur*”⁴⁴. У подножия горы в Клейн Вине при церкви св. Власия был женский монастырь, в который принимались преимущественно знатные женщины. Заметка о передаче имущества 1162/1173 гг. свидетельствует о дарении двумя братьями монастырю имущества в качестве завещанного церкви и выделенного для двух «пребывающих в затворе»

⁴² *Doerr*. 1934: 71–119. Ср.: *Wailes*. 1974: 79–102, (с дополненным списком релевантных источников, 80–81).

⁴³ *Mulder-Bakker*. 2005: 5–6.

⁴⁴ *Vita Altmanni* episcopi Pataviensis. 1856: 237. Ср.: *Fuchs*. 1916: 322–323; *Tiller*. 2011: 40. См.: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <https://othes.univie.ac.at/13484/> (дата обращения 28.11.2018). Женская община при церкви Св. Эринтрудис на вершине горы засвидетельствована лишь около 1225 г.

сестер, в отношении которых предполагается, что речь шла о затворницах-Inklusen⁴⁵. Также и в Мельке в XII в. были благочестивые женщины, которые в двух фрагментарно сохранившихся некрологах именуются *sorores* (сестры-монахини), *conversae* (сестры-мирянки) и *puellae* (новички), в то время как принадлежность засвидетельствованных в так называемом *Necrologium Mellicense Antiquissimum* затворниц Ava, Висса и Berihtha к мелькской женской общине ныне подвергается сомнению⁴⁶.

Если поэтесса действительно была затворницей-*inclusa*, то верным направлением для выяснения вопроса о характере ее жизни был бы поиск параллелей в исторической рукописной традиции. В качестве такой параллели, хотя и из другого региона, могла бы выступить мать северофранцузского бенедиктинского аббата Гвиберта Ножанского, которая жила за полвека до Авы, и о жизни которой мы располагаем сведениями из глав 12–14 в автобиографии её сына, *Monodiae*⁴⁷. Гвиберт рассказывает о том, как его мать, состоятельная знатная дама, около 1067 г. после несчастливого брака как вдова и мать троих сыновей пережила *conversio* и велела построить себе небольшое жилище (*aediculae*) у церкви в бенедиктинском монастыре Сен-Жерме-де-Фли (Пикардия). В этом здании для затворниц она познакомилась с пожилой женщиной, чей аскетический образ жизни служил ей примером, и от которой она, будучи необразованной женщиной, благодаря устному наставлению (*non videndo sed audiendo* «не видев, а слышав») наизусть выучила семь покаянных псалмов. Она почти ежедневно ходила на исповедь, чтобы изложить священнику свои грехи, которые она совершила за предшествующие три этапа своей жизни как *virgo* «дева», *virita* «замужняя» и *vidua* «вдова». Она принимала посетителей в лице благородных женщин и мужчин из круга ее знакомых, которые искали беседы с ней и совета и полагали, что эта необразованная женщина говорит с авторитетностью епископа. При этом она страдала, что тем самым нарушается ее жизнь кающейся. После почти сорока лет в затворе она была официально посвящена в монахини через *consecratio viduae* «посвящение вдов». Отношения с ее сыном Гвибертом, который маленьким

⁴⁵ Die Traditionsbücher des Benediktinerstiftes Götweig. 1931: 503–504 (Nr. 368): “predium quoddam [...] ad subsidium duobus sororibus suis ibidem inclusis”. Ср.: Tiller. 2011: 40.

⁴⁶ Tiller. 2011: 93–96; Fischer. 2017: 216.

⁴⁷ Guibert de Noyon. 1981: 74–107. Ср.: Mulder-Bakker. 2005: 24–50.

мальчиком сильно страдал после ее *conversio*, никогда не прерывались совершенно.

Мульдер-Баккер интерпретирует сообщение о матери Гвиберта как пример того, что затворничество давало для благочестивой женщины, прежде всего для женщины старшего возраста после сорока лет, возможность эмансипации от общества мирян. На основании своей службы и своего служения (*officium* и *ministerium*) она как затворница могла говорить с определенной авторитетностью и притягивать на глубокое почтение⁴⁸. Различие между этой затворницей, представленной в идеализированном сообщении Гвиберта, необразованной пророчицей и духовной советчицей, и поэтессой Авой, уверенной в себе женщиной благочестивой жизни, жившей в миру, состоит в противоположности между *sapientia*, укорененной в устной культуре, и знанием, основанным на библейских познаниях, что находит свое выражение в поэмах Авы на народном языке и предлагается религиозной общине, с которой она ведет беседу. В англо-норманнском регионе уровень образования затворниц в эпоху между примерно 1070 и 1130 гг. мог выглядеть несколько иначе, что явствует из исследования Сюзанны Шенк о письмах Ансельма Кентерберийского, Хильдеберта Лаварденского и Готфрида Вандомского, обращенных к затворницам, и *Liber confortatorius* Госелина Кентерберийского⁴⁹. Предписания для затворниц придают в этих произведениях особую ценность четырем родам деятельности: *orare* «молиться», *lectitare* «заниматься чтением», *scriptitare* «заниматься письмом» и *dictare* «диктовать»,⁵⁰ особенно чтению Священного Писания с привлечением комментариев авторитетных отцов Церкви.

Указание Димера на *Ava inclusa* было важным путеводным знаком в поисках возможностей для социально-исторического соотношения поэтессы, потому что оно привлекло внимание к *mulieres religiosae*, которые не были связаны монашеским обетом и ритмом литургических обязанностей в женском монастыре. Однако упоминания одного и того же имени в разных источниках всё же было бы недостаточно для того, чтобы считать надежным ее отождествление с умершей в 1127 г. затворницей в долине Дуная. Что же следует констатировать как еще более существенную проблему для тезиса

⁴⁸ Mulder-Bakker. 2005: 47.

⁴⁹ Schenk. 2015: 229–240.

⁵⁰ Schenk. 2015: 232.

об *Ava inclusa*, так это отсутствие каких-либо исторических свидетельств в пользу того, что условия жизни южнонемецких затворниц в первой половине XII в. позволяли им располагать тем же уровнем образования, как английские и французские затворницы, и проявлять литературную активность. Или же Хильдегарда Бингенская представляет собой исключительный случай, который требуется для сравнения с ее современницей Авой?

IV.2 ЦИММЕРНСКИЙ ПЕРЕВОД *SECRETUM SECRETORUM*

Второе литературное произведение на немецком языке эпохи до 1300 г., которое можно определить как написанное женщиной-автором, но в данном случае – женщиной-автором, которая, несмотря на точные данные о ее исторической жизненной ситуации, решительно остается анонимной – немецкий прозаический перевод восходящего к арабской традиции и считавшегося в Средневековье произведением Аристотеля труда по гигиене и биологии *Secretum secretorum*, который в 1963 г. был издан Райнхольдом Мюллером с указанием имени Хильтгарты Хюрнхаймской как предполагаемой переводчицы⁵¹. Создательница этого перевода, датированного 1284 г., представляет себя в рифмованном предисловии как монахиню цистерцианского монастыря Циммерн в Нёрдлингер Рис, который находился под отеческой и визитационной властью цистерцианского монастыря Кайсхайм (Kaisheim) под Нёрдлингеном:

[...] Aber ich ermstü der götlichen genaden,
Kinndisch an tugend und an jaren,
Ain minnste dienerinn unnsers herrenn,
Des heiligen kreutzes von zynbern dem werden.
Unwirdigk zenennen meinen namen
Wann ich mueß mich meines kranckes sinnen schamen.
Da von Kristes gepurd unnsers herrenn waren
Ergangen tausent zwai hundert und zwai und achtzik jare,
Han ich ditz puech zu teütsch praht
Mit urlaub und gunst meiner maisterschaft,
Frauen Ellspeten

⁵¹ Цит. по: *Keil*. 1983: 1–4. Основополагающая работа: *Forster*. 2006: 167–183. со ссылками на всю предшествующую литературу вопроса. См. также: *Knapp*. 1999: 425; *Palmer*. 2005: 259–264.

Der ersamen und ersten abtessinn,
Durch die gepet und ze dienst prueder Ruedollffes von Kaysßhaym,
Der genant ist von Hürnhaim,
Wann er ist ain erberger und weschaidener man.
Ich sein willigeu dienerin han
Volzogenn seinenn diemüetigenn willen,
Nichtt als ich woltt
Sunder als ich mocht,
Wann es mir nichtt annderst tocht.
Er selber hiet es vil pas zu teutsch praht,
Wann das in sein diemuet geirret hat.
Von der pin ich wetwungen
Das ich mich mit meiner unwitz sein habe underwunden.
[...] Ich pit euch leser und leserinne
Das ir geleubig seit meinem krancken sinne,
Wa ich mich villeicht han überdaht
Und nichtt hovelich ze teütsch gepraht,
Das ir das nichtt zelent meinem unfleiß noch tragkait
sunder meiner unkunst unweißhait (предисловие, стихи 7–30, 37–42).
Но я, беднейшая божественной милостью,
Детская добродетелью и летами,
Наименьшая служительница Господа нашего,
Святого Креста монастыря Циммерн достойного.
Недостойна назвать свое имя,
Ибо приходится мне своего слабого разума стыдиться.
Когда от Рождества Христа, Господа нашего
Минуло тысяча двести двадцать восемь лет,
Я эту книгу на немецкий перевела
С дозволения и по милости моей предстоятельницы,
Госпожи Эльспеты,
Достопочтенной и первой аббатисы,
По молитве и службе брата Рудольфа Кайсхаймского,
Который именуется Хюрнхаймским,
Ибо он почтенный и разумный человек.
Я, его покорная служанка,
Выполнила его смиренную волю,
Не так, как я хотела,
А так, как я могла,
Ибо мне иначе негоже.

Он сам гораздо лучше перевел бы это на немецкий,
Ибо это его смирение его отвратило.
Оттого я вынуждена
Превзойти его своим незнанием.
[...] Я прошу вас, читатели и читательницы,
Чтобы вы верили моему слабому разумению,
Ибо я, быть может, перемудрила
И неизящно на немецкий переложила,
Чтобы вы это не приписали моему нерадению или лености,
но моему неумению, неучености.

Создательница сообщает здесь, что она выполнила свой перевод с дозволения аббатисы ее монастыря Frauen Ellsrepen – первую аббатису Циммерна действительно звали Елизавета (1251–1284) — и по просьбе брата Рудольфа Хюрнхаймского в цистерцианском монастыре) Кайсхайме. Рудольф засвидетельствован в 1264–1284 гг. как монах в Кайсхайме, и науке известно сообщение о том, что ему была поручена должность *custos dominarum* «предстоятеля монахинь» для цистерцианского монастыря в Циммерне⁵². Если это допущение верно, то самообозначение переводчицы как “sein willigeu dienerin” «его покорной служанки» (стих 22) связано с официальным отношением Рудольфа к монахиням, которое следовало из его должности. В 1273 г., то есть более чем через десять лет после создания перевода *Secretum secretorum*, некий Рудольф Хюрнхаймский входил в число братьев-основателей, которые отправились из Кайсхайма в Штамс, чтобы заселить там новый монастырь в верхней долине Инна. Этот «Рудольф Штамский» стал субприором новооснованного монастыря, а в 1289 г. был избран аббатом. Мы знаем его как автора, относящегося к цистерцианскому монастырю Штамс латинского собрания чудес св. Иоанна Крестителя⁵³. Он может совпадать с заказчиком перевода *Secretum secretorum*, хотя и нужно иметь в виду, что этот Рудольф Хюрнхаймский с 1273 г. был монахом в

⁵² Это указание, осторожно высказанное, уже *Kriesten*. 1907: 46 (без указания источника). Ср.: *Luff*. 1999: 325 («должность, которая была передана Рудольфу Хюрнхаймскому» – но здесь, несмотря на неупотребительное у цистерцианцев и поэтому требующее пояснения обозначение *custos dominarum*, без указания источника); *Knapp*. 1999: 425 (без оговорок: Хильтгарту следует причислить к «ученицам» Рудольфа).

⁵³ *Knapp*. 1999: 426–432.

Штамсе и что имя Rudolf весьма часто засвидетельствовано в семье фон Хюрнхайм⁵⁴. Если переводчица – действительно одно лицо с засвидетельствованной как монахиня в Циммерне Хильтгартой Хюрнхаймской, которая вступила в монастырь в 1262 г., как предполагали исследователи без возможности указать на соответствующее свидетельство в источниках⁵⁵, тогда это имело бы последствия для оценки ее социально-исторического положения, ибо тогда она была бы близкой родственницей кайсхаймского (и позднее шамского?) цистерцианца из выдающегося швабского знатного рода свободных дворян (Edelfreie) фон Хюрнхайм. Регула Форстер сформулировала проблему, проистекающую из желания переводчицы утаить свое имя, несмотря на детальные (и вполне правдоподобные) указания об истории возникновения своего труда, следующим образом: «Не следует далее приписывать текст Хильтгарте Хюрнхаймской (хотя она, возможно, действительно является переводчицей)»⁵⁶. Остается проблематичным, если Хильтгарту действительно хотят считать переводчицей, что монахиня, которая в 1262 г. принесла свои обеты в монастыре Циммерн, в 1284 г. обозначает себя как “Kinndisch an tugend und an jaren” «детская добродетелью и летами» (предисловие, стих 8).

Монастырь Циммерн и помимо этого играет роль в истории литературы XIII в., ибо у него существует связь с одним значительным произведением мистики на латинском языке. Магдебургский пре-монстрант Вихман фон Арнштайн, который в 1230 г. перешел в доминиканский орден и позднее стал приором в Айзенахе, засвидетельствованный как духовник маркграфини Констанцы Майсенской и упомянутый в 1246 г. как сооснователь доминиканского монастыря в Нойруппине, известен как автор ряда мистических посланий на латинском языке, которые вплоть до текста, обозначенного в издании Фрица Бюнгера по последовательности Мюнхенской рукописи как «Traktat IV», обращены к не названным по имени лицам или группам лиц. *Трактат IV Вихманна*, мистический трактат о

⁵⁴ *Kriesten*. 1907: 43. Ср.: *Möller*. 1963: LXIII–LXIV, который называет шесть членов семьи по имени Рудольф (не учитывая Рудольфа Штамского).

⁵⁵ *Kriesten*. 1907: 44–45; *Möller*. 1963: LXIII.

⁵⁶ *Forster*. 2006: 168; ср.: *Palmer*. 2005: 260, *Möller*. 1963, *Keil*. 1983, *Luff*. 1999, *Knapp*. 1999. безоговорочно переняли весьма рискованное сопоставление автора перевода с Хильтгартой.

любви, обращен в виде письма к графине Удельхильдис фон Эттинген (скончалась в 1274 г.) и ее дочери⁵⁷. Они определенно обозначаются как монахини в монастыре Циммерн: “*sanctimonialibus in zimbern*”. Тем самым в Циммернском переводе *Secretum secretorum* переплетаются литературные произведения на латинском и немецком языке, которые возникали во второй половине XIII в. в контексте цистерцианского и доминиканского ордена и в которых участвовали женщины и мужчины как заказчики, создатели или создательницы и адресаты.

Уверенная в себе юная переводчица *Secretum secretorum* подчеркивает свою анонимность, которую она обосновывает в стихах 37–42 предисловия посредством топоса скромности⁵⁸. Она прямо ссылается на общие условия, сделавшие возможной ее работу, а именно, разрешение, которое ей необходимо было получить от ее упомянутой по имени аббатисы, и поручение названного по имени «благородного и разумного» монаха ответственного за Циммерн старшего монастыря, и тем самым отчетливо обозначает, что ее литературную деятельность не следует рассматривать как ее собственное свободное решение. Она ссылается на свою несостоятельность как писательницы (стихи 24–26) и на то, что она пишет “*mit unbesinnten wortenn*” «необдуманноими словами» (стих 30), на свой “*krancken sin*” «слабый разум» (стих 48) и свое “*unkunst*” «неумение» (стих 42). За этим определенно стоит ее смиренное самопозиционирование как женщины, чьи способности как переводчицы лишь из-за ее пола не могут достигнуть такого уровня, который был бы возможен для монаха Рудольфа. Гендерный вопрос, однако, обсуждается лишь косвенно. Пишет она в основном по-немецки, но весьма близко придерживается латинского оригинала и дает в своем переводе многие имена на латыни, также с латинским склонением. Мюнхенская рукопись, которую Мёллер использовал для своего издания,

⁵⁷ Также известна под именем Адельгейда фон Кирхберг. К трактату о любви см.: *Bunger*. 1926: 26–29; *Oudenrijn*. 1930: 50–53. (цит.). Немецкий перевод в изд.: *Oehl*. 1931: 208–210. Ср.: *Ruh*. 1999: 982–985. Представленная в Мюнхенской рукописи версия послужного списка Вихмана была создана женщиной, которая обозначена в заголовке как *Quaedam devota*; *Oudenrijn*. 1930: 28.

⁵⁸ См.: *Luff*. 1999: 325–331. Об укorenившемся в патристическом и средневековом богословии представлении о женской *infirmitas*, которое здесь комбинируется с топосной формулой смирения, см.: *Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300–1425...* 2016: 43–75.

приводит в гл. 57 пространный пассаж с восемью латинскими рецептами меда, в то время как рукопись, привлекаемая Форстером, ныне во Фрайбурге-им-Брайсгау, которую не мог знать Мёллер, приводит двуязычный текст этого пассажа в качестве синопсиса. Третья рукопись, ранее Берлинская, которая ныне находится в Кракове и которую Фёрстер из соображений критики текста предпочитает в этом месте, приводит эти пассажи только по-немецки⁵⁹. Только критическое издание текста на основе всей рукописной традиции создало бы необходимые основания для оценки статуса латинских пассажей. Однако сегодня можно установить лишь следующее: работавшая по поручению брата Рудольфа переводчица в монастыре Циммерн располагала столь высоким уровнем образования, что она была избрана для этой задачи и смогла без заслуживающих упоминания ошибок перевести обширный и не всегда простой латинский текст. Ничто, однако, не указывает на то обстоятельство, что соответствующее знание латыни могло предполагаться и у предусматриваемой читательской аудитории. Был ли этот переводческий проект предназначен только для внутримонастырского употребления у цистерцианцев и цистерцианок (в Кайсгейме и(ли) Циммерне) или же был задуман с учетом дальнейших реципиентов, не поддается определению, несмотря на заверение переводчицы, что она обращается к “*Iosennden und hörendden*” «внимающим и слушающим» и “*leser und leserinne*” «читателю и читательнице» (стихи 36-37), то есть «слушателям и читателям обоего пола», и ее опасения по поводу того, что она “*nichtt hovelich zu teütsch gepraht*” «неизящно на немецкий переложила» (стих 40) свой текст⁶⁰.

IV.3 МЕХТИЛЬДА МАГДЕБУРГСКАЯ: СТРУЯЩИЙСЯ СВЕТ БОЖЕСТВА

Струющийся свет Божества, возникший в 1250–1280/95 гг., с

⁵⁹ Ср. Möller. 1963: LXXIV–CII; Forster. 2006: 180–182 (к стилю перевода).

⁶⁰ К предположениям о рецепции перевода *Secretum secretorum* см.: Luff. 1999: 343–349. К семантическому развитию *höfesch/hofelich* (‘изящный, образованный, остроумный’) в позднем Средневековье см.: Grubmüller. 1986: 169–181, который указывает, что форму *höflich* ‘вежливый, учтивый’ следует рассматривать как региональный вариант, который прежде всего ограничивался немецким юго-западом.

точки зрения истории литературы – вершина немецкоязычной духовной прозы в эпоху до 1300 г., да и всего Средневековья⁶¹. Этот труд с 1980-х гг. находится в центре внимания исторической германистики, особенно с точки зрения проблематики «авторства»⁶². Он открывает длинный ряд визионерских произведений на народном языке, в создании которых женщины участвовали как авторы или в широком смысле как «инициаторы». Последнее верно, например, тогда, когда не только сами женщины, но и другие лица принимали участие в записи их откровений, как, например, в случае Кристины Ханеской, Эльспет Ойеской, Маргареты Эбнер, Кристины Эбнер, Адельгейды Лангманн, Доротеи Монтауской и Магдалены Фрайбургской⁶³.

Этот труд состоит в единственной полной рукописи, находящейся в монастыре Эйнзидельн в северной Швейцарии, из двуязычного латинско-немецкого предисловия 267 кратких и более пространных разделенных на семь книг глав со своими заголовками, как это, например, часто засвидетельствовано в рукописной традиции патристики и средневекового богословия на латинском языке. Сохранившаяся редакция представляет собой возникшее в середине XIV в. переложение изначального, вероятно, восточносреднемец-

⁶¹ Цит. (с сиглой FL) по двуязычному комментированному изданию текста на основании рукописи Эйнзидельн, Stiftsbibliothek, Cod. 277 (третья четверть XIV в.) в работе *Vollmann-Profe*. 2003; разночтения S. 685–699. По детальным вопросам всегда следует обращаться к предшествующему критическому изданию текста: *Mechthild von Magdeburg*. 1990–1993.

⁶² См. прежде всего основополагающую для темы моей статьи монографию: *Nemes*. 2010, где подробно реферирована и комментируется предшествующая литература о Мехтильде как авторе. В качестве исходной точки для всех исследований второй половины XX в. послужили публиковавшиеся с 1950 г. исследования Ханса Нойманна, наибольшее влияние оказала его работа: *Neumann*. 1964: 175–239 (сокращенная и пересмотренная версия). См. также: *Grubmüller*. 1992: 335–348; *Köbele*. 1993: 71–96; *Hellgardt*. 2012: 97–120; и особенно *Peters*. 1988, чья «противоположная модель» образа Мехтильды как исторического лица возбудила в предшествующей традиции исследования основополагающую дискуссию об историчности ее труда; также *Nemes*. 2010: 18–21 и рецензия о работе Петерс: *Küsters, Langer*. 1991: 37–41 с основополагающими ведущими далее замечаниями о литературно-социологическом подходе в исследовании аскетико-мистической литературы благочестивых женщин.

⁶³ См. соответствующие статьи в организованном по алфавиту «Verfasserlexikon» (²VL).

кого текста, содержавшего реминисценции собственного остфальского диалекта Мехтильды, на верхнеалеманнский письменный диалект немецкого юго-запада⁶⁴. Наряду с Эйнзидельнской рукописью известны 18 дальнейших рукописных свидетельств (выдержки, иногда состоящие всего из одной главы, и фрагменты), большинство из которых обстоятельно рассмотрены в науке и изданы, но в целом лишь в отношении упоминаемой ниже Кольмарской рукописи имеют значение для вопроса о представлении Мехтильды как автора⁶⁵.

Оригинал, в письменно засвидетельствованной форме называющий Мехтильду как автора, не сохранился, так как немецкоязычный текст, равно как и различные редакции текста, которые должны были стоять за Эйнзидельским кодексом и прочей сохранившейся рукописной традицией, содержат отдельные пассажи, которые вряд ли могли быть списками с протографов, собственноручно записанных визионеркой. В сохранившемся тексте, в том виде, как он засвидетельствован, можно распознать несколько голосов или «перспектив повествования», прежде всего, если причислять к этому предисловие и заголовки глав, добавленные лишь в процессе редактирования. Их следует понимать, с одной стороны, как аспекты внутритекстового многослойного литературного конструкта автора «Мехтильды», с другой стороны, как указания на то, что в осуществлении известной нам версии ее труда принимало участие несколько исторических лиц. Характерная для Эйнзидельнской рукописи «раздробленная» фигура автора могла конституироваться лишь в недосягнутой нам первой фазе рукописной традиции, и тем самым она не принадлежит к утраченному оригиналу, но выработалась лишь в этой древнейшей фазе рецепции⁶⁶. Этой формулировкой я хотел бы сознательно сопоставить сконструированное в тексте переплетение

⁶⁴ Впечатление о том, как мог бы выглядеть восточносредневерхнегерманский с нижнегерманской окраской текст *Струящегося света*, передаёт открытый Наталией Ганиной и Екатериной Сквайрс и впервые опубликованный в 2010 г. Московский фрагмент, датируемый эпохой около 1300 г.; исправленное издание текста: *Squires*. 2014: 57–90; *Ganina, Palmer*. 2014: 91–96. К первой публикации всего Московского фрагмента см.: *Ganina, Squires*. 2010: 64–86.

⁶⁵ Полный список с подробными указаниями литературы ср.: [Электронный ресурс]. Режим доступа: <http://www.handschriftencensus.de/werke/1179> (дата обращения 20.12.2018).

⁶⁶ К «расширенному понятию автора», при котором писцы и читатели являются теми, кто конституирует автора, как, например, у Генриха Сузо, см. *Nemes*. 2010: 358–362, со ссылкой на *Altrock, Ziegeler*. 2009: 217–246.

целого авторского коллектива, который можно было бы сравнить с указанием Авы на участие ее сыновей в ее поэмах или «помощников» авторов в латинской литературе XI–XII вв., и высказывания о конкретных обстоятельствах исторической литературной продукции.

Вскоре после завершения немецкого текста был выполнен латинский перевод, *Lux divinitatis*, который учитывает только книги I–VI сохранившегося в Эйнзидельнской рукописи корпуса текста и применяет собственное деление на книги и порядок глав, полностью отличающийся от немецкого текста⁶⁷. Где возник латинский текст, остается неясным: Галле на Заале, цистерцианский монастырь Гельфта и Эрфурт – все они, с различными убедительными аргументами, принимались во внимание. Многие указания говорят в пользу его возникновения в доминиканских кругах, возможно, в Эрфурте⁶⁸. Перевод следует датировать еще XIII в., в любом случае, временем до 1296–1298 гг., когда доминиканец Дитрих Апольдский (около 1228 – после 1297), который помимо этого известен как автор *Жития святой Елизаветы Тюрингенской* (ср. FL V, 34/LD II, 16), включил выдержки в свое *Житие святого Доминика*⁶⁹. При этом речь идет о житии, которое доминиканская монахиня Катарина Унтерлинденская в эпоху, близкую к созданию труда Дитриха и всего через немного лет после *Lux divinitatis* привлекла при создании своего пролога к *Унтерлинденским Vitae sororum*. Из этих соотношений следует, что латинская версия труда Мехтильды в первой фазе своей рукописной традиции относится к надрегиональной группе биографически-агиографических и мистических текстов, которая во второй половине XIII в. складывается в кругах доминиканского и цистерцианского ордена.

⁶⁷ Цитируется (с сиглой LD) по транскрипции рукописи Rb, Базель, Universitätsbibliothek, В IX 11, использование которой для меня стало возможным благодаря Балашу Немешу и которая легла в основу недавно вышедшего нового издания Балаша Й. Немеша и Эльке Зенне под руководством Эрнста Хелльгардта. Поэтому я отказался от указания страниц по до сих пор действительному изданию 1877 г. (Revelationes Gertrudianae ac Mechthildianae [примеч. 5], Bd. II.1 и 2). К точной характеристике латинской версии см.: *Hellgardt*. 2014: 133–137. См. также примечания к «модели мышления и представления» в латинском переводе, которая приближает ее к словесности Гельфты, у *Köbele*. 1993: 111–112 с примеч. 287f.

⁶⁸ *Nemes*. 2010: 221.

⁶⁹ *Stierling*. 1907: 5–15.

В то время как немецкоязычная версия лишь попутно предоставляет материал, позволяющий определить место автора как исторической личности, *Lux divinitatis* во некоторых местах содержит уточнения, которые на первый взгляд, как кажется, выдают знание исторической ситуации или отождествлений лиц, анонимно представленных в немецком тексте. Особенно это касается двух лиц, вероятно, ближе всего стоявших к Мехтильде – ее брата Бальдвина и ее предполагаемого духовника Генриха Галленского, которые известны нам лишь из *Lux divinitatis*. Родной брат Мехтильды, “Frater baldewinus germanus sororis mechtildis”, который на основании доброй славы своей сестры был принят в доминиканский орден, стал субприором в своем монастыре, и, очевидно, написал рукопись Библии, использовавшуюся в доминиканском монастыре Галле для застольного чтения, удостоивается похвалы от Господа в видении (LD II, 39)⁷⁰. Маргиналия к выдержкам из Мехтильды, открытая как позднейшая помета XV в. в Гёттингенской рукописи *Жития св. Доминика* Дитриха, подхватывает это упоминание Бальдвина, но без указания Галле и с вариацией, что он написал эту рукопись Библии в Варбурге (“in wartberch”)⁷¹.

Советчик Мехтильды, который в *Струящемся свете* (FL V,12) вводится как «богослов» (так у Фолльманн-Профе) «наставник Генрих» (“Meister Heinrich”), появляется в *Lux divinitatis* как более сильно персонализированная «историческая» фигура, некий Генрих Галленский, лектор в доминиканском монастыре (Ной)руппин (“Frater heinricus dictus de hallis lector rupinensis”, LD II,40). Мехтильда вела с ним переписку о своих стеснениях, которые состояли в том, что она как *indigna femina* «недостойная женщина» была

⁷⁰ Указание на Галленскую рукопись Библии представляет собой маргинальную глоссу в основной рукописи Rb. О комбинации двух разных лиц в латинском тексте см. *Nemes*. 2010: 209. Глава FL VI, 42 об исполнении божественной воли обращена как письменное сообщение к лицу, к которому пишущая письмо обращается как Lieber bûle ‘любезный друг’, ‘милый’ и имеет заголовок: Dis schreib swester Mehtilt an einer cedelen irem brüder B., predier orden, und sprach ‘Это написала сестра Мехтильда в записке своему брату Б., ордена проповедников, и сказала’. См. также FL IV, 26, где один упомянутый в тексте брат доминиканского ордена обозначается в заголовке как brüder Baldewinus.

⁷¹ Речь идет об упомянутой выше в примеч. 12 рукописи N жития (л. 18^{vb}). См.: *Nemes*. 2013: 169–170 (с данными о доминиканском монастыре в Варбурге).

понуждена Богом записывать свой мистический опыт⁷². Она добавляет, что Генрих составил ее *dicta*, дабы отредактировать их в форме книги, поделенной на шесть *partes* «частей» в одном томе (“*in unum volumen redegit*”), и что она после его смерти сподобилась узреть его в видении “*librum hunc in manu tenentem*” «книгу ту держащим в руке»⁷³. Указанный лишь здесь в латинском тексте под не засвидетельствованным в иных средневековых источниках именем Генриха Галленского редактор ее записей с начала традиции исследований Мехтильды отождествляется с духовником, к которому она прибегает в одном месте *Струящегося света*, чтобы получить от него совет. Он побуждает ее написать “*dis buch*” «эту книгу» под божественную диктовку (FL IV,2, заключительный абзац). Эти дополнения в латинском тексте, о которых никак нельзя узнать, были ли они измышлены переводчиком с опорой на данные в *Струящемся свете* или дополнены им на основании устных сообщений о жизни тем временем умершей визионерки, имели функцию обосновать историческую правду сообщенных с разных точек зрения рассказов о духовной жизни Мехтильды – процесс, начальную стадию которого уже можно обнаружить в Эйнзидельнской рукописи немецкоязычного *Струящегося света*.

В обеих редакциях труда Мехтильды главенствует голос «я» визионерки, иногда прямо в первом лице единственного числа, иногда косвенно как голос души или голос, вводимый через референта, описывающего процесс или божественное сообщение, равно как и передающий речь визионерки посредством прямой речи. Заголовки глав также дают меняющуюся перспективу. Чередуются сообщения от первого лица, диалоги (например, с Богом, между душой и телом или между душой и Госпожой Любовью), видения, молитвы, поучения, аллегории, эмфатические восклицания и повествовательный материал, дабы назвать здесь хотя бы некоторые меняющиеся от

⁷² Женщины ввиду своей *infirmitas* фактически считались предназначенными для того, чтобы становиться реципиентами божественного мистического опыта; ср. *Schlotheuber E.* в изд.: *Hamburger, Schlotheuber, Marti, Fassler.* 2016: 50–51.

⁷³ Формулировкой о том, что отредактированная Генрихом книга состоит из шести частей, *sicut legentibus nunc apparet* ‘так, как она ныне является перед читателями’, латинский автор, как кажется, концептуально уравнивает использованный им немецкий оригинал, который был переписан по записям Мехтильды, и созданный им латинский перевод. К обсуждению контекста о Генрихе Галленском в предшествующих исследованиях см.: *Nemes.* 2010: 19–20.

главы к главе литературные формы. Перспектива постоянно меняется, но такое многообразие, несмотря на это, держится на устанавливаемом связи голосе внутренней зачинательницы труда, которая стоит в центре событий и чьи сообщения о пережитом и божественно вдохновленные поучения записаны в книге и часто обращены даже к прямо призываемой аудитории или к «ты», равно как и «вы». Следует учитывать, что автор, как мы могли это наблюдать в стихотворном прологе Адмонтской *Vita magistrae*, не обязан говорить исключительно в первом лице единственного числа, но, согласно общепринятым литературным условностям, может выражаться и в третьем лице. Меняющаяся позиция восходящих к визионерке сообщений связана с тем, что текст не только сообщает о «биографических» событиях, но и, в первую очередь, хочет представить мистически одаренную женщину как образцовую референтную инстанцию. Это значит, что презентация женщины-мистика как автора прежде всего призвана выполнить мистагогическую функцию.

В латинско-немецком предисловии к *Струющемуся свету* общается, что «эта книга» на протяжении примерно 15 лет, начиная с 1250 г., сообщалась в виде откровения на немецком языке «некоей бегинке» (*cuidam begine*, в немецком переводе “*einer swester*” «некоей сестре»). Эта святая дева (“*virgo sancta corpore et spiritu*”), чей смиренный и ведущий к «тесноте и унижению» (“*in oppresso contemptu*”) образ жизни описывается вкратце, более 40 лет служила Богу, следуя по стопам доминиканцев, и один брат из этого ордена отредактировал книгу ее откровений (*conscriptus*, ср.-верх.-нем. *samente und schreib* «собрал и записал»). Голос, звучащий в предисловии, дает обзор ее жизни ретроспективно, как если бы она уже умерла, и при этом подчеркивает значение доминиканского ордена для безымянной бегинки/визионерки, однако его не следует понимать как голос брата данного ордена, на ком лежала ответственность за исполнение книги. Этой вводной краткой биографии, предлагаемой в качестве сообщения редактора, в четвертой книге немецкого текста соответствует «автобиографическая» глава, в которой визионерка сообщает о том, как она, будучи “*unwirdigú súnderin*” «недостойной грешницей», на двенадцатом году жизни, когда она еще жила со своей семьей, пережила обращение к благочестию и вследствие этого отправилась в такое место, где у нее «не было друзей, кроме одного-единственного человека» (духовника?), и там “*zû*

geistlichem leben kam und zû der welte urlor nam” «к духовной жизни пришла и из мира ушла» (IV,2)⁷⁴. Следует ли понимать эти данные об уходе из мира так, что создательница *Струящегося света* действительно вступила в 1230 г. в магдебургскую общину женщин благочестивой жизни и в качестве *beginin*, как того желает автор предисловия в ретроспективе с точки зрения 1280–1290-х гг., окормлялась доминиканцами (возможно, и доминиканским приором в Руппине Вихманом фон Арнштейном), в науке справедливо подвергалось сомнению⁷⁵. Там, где в тексте упоминаются бегинки, представлена главным образом негативная картина. Например, о “vil torehtigen beginen” «весьма неразумных бегинках», которые из-за своего слишком часто причащения обозначаются как “vrevele” «дерзостные» (FL III, 15, начало), о “weltlich begine(n)” «мирских бегинках», которые изрекают «с Люциферовым духом в страдании мрачном» (FL III, 24). Другой случай можно найти в FL V,5: здесь, по указанию заголовка, речь идет о живущей как *begine* женщине, которая любила Бога, но из-за собственного “eigen wille” «своеволия» должна терпеть муки в чистилище⁷⁶. Своим указанием “Nu ich bin die minste under uch” «Вот я, наименьшая среди вас» в FL III,15 Мехтильда, кажется, причисляет себя к группе женщин, обозначенных как бегинки. Однако в любом случае несомненно, что сконструированный текстовым «я» автобиографический эскиз в FL IV,2 весьма точно соответствует засвидетельствованному и в Тюрингии и Саксонии в XIII в. феномену *mulieres religiosae*, которые либо поодиночке, либо без привязки к какому-либо ордену небольшими группами жили в городах (и это означает как «бегинки»). Засвидетельствованная в Эрфурте, несмотря на скудость источников, община из четырех женщин благочестивой жизни поблизости от доминиканского монастыря (упоминается в 1233 г.), женская община в госпитале св. Мартина (1251 г.), упомянутое в доминиканских анналах посвящение в монахини *mulieres religiosae* майнцским викарным епископом Дит-

⁷⁴ Здесь и далее русский перевод цитат из *Струящегося света Божества* в основном тексте по изданию: Мехтильда Магдебургская. 2014. – примеч. пер.

⁷⁵ Критику прежней оценки историчности «исторических следов» у Мехтильды, особенно пассажей о бегинках, см.: Peters. 1988: 53–67. Ср. Vollmann-Profe. 2003: 768; Nemes. 2010: 323–326 (с указаниями на дальнейшую литературу).

⁷⁶ К списку дальнейших пассажей, в которых наука надеялась видеть ссылки на жизнь Мехтильды как бегинки, см.: Nemes. 2010: 324, примеч. 61.

рихом фон Вирландом (1253 г.) и упоминание бегинок “*soror Philip-pis et soror Elizabeth*” из семьи Арнштадт в грамоте (1260 г.) показывают, что эта форма жизни со второй четверти XIII в. существовала в Тюрингии, в зависимости от ситуации, в нескольких вариантах и без употребления в это время обозначения *begina* в архивных источниках⁷⁷. Свидетельство 1260 г. показывает, что к таким женщинам могло применяться обозначение *soror*, что и представлено в предисловии к *Струющемуся свету*. Подробное, отчасти сатирическое описание образа жизни «хороших и грешных бегинок» в Эрфурте предлагает Николай Бибрский в своем стихотворении о городе Эрфурте *Occultus Erfordensis* (около 1282–1284 гг.), в котором говорится, что в Эрфурте были «бесчисленные» бегинки (“*Sunt ibi begine, quarum numerus sine fine*”) и что некоторые из них имели экстатические видения Христа (стихи 1630–1632)⁷⁸. Ситуация в саксонском Магдебурге могла быть вполне сопоставимой, хотя источники здесь, к сожалению, менее информативны, чем в Эрфурте⁷⁹.

Седьмая книга *Струющегося света*, которая в содержательном отношении характеризуется сочетанием топосов старости и поучительных элементов и по неизвестным причинам не была учтена в латинском переводе, явно представляет собой позднейшее добавление к немецкому корпусу текста. Та, от чьего лица ведется речь, помещает себя в «монастырской или, по крайней мере, сформированной ее религиозными интересами общине»⁸⁰. Она в разных местах дает понять, что стала монахиней, так, например, когда во введении к VII,4 употребляется формулировка: “*Do ich zu kloster kam [...]*” «Когда я в монастырь пришла [...]», когда она переживает видение Господа на кладбище в присутствии всего женского монастыря (VII,14) или ссылается на их “*samenunge*” «женскую общину, собрание» (например, VII,13, VII,53). Монастырь не называется, равно как и принадлежность к ордену, но идентификация обители, в которую она вступила, будучи пожилой женщиной, как (цистерцианского)

⁷⁷ Voigt. 2012: 111–119. Ср. Andersen. 2000: 61–82.

⁷⁸ Der *Occultus Erfordensis* des Nicolaus von Bibra. Kritische Edition mit Einführung, Kommentar und deutscher Übersetzung. 1997: 242–246, стихи 1610–1659. Ср.: Voigt. 2012: 125–129; Mieth. 2015: 265–268.

⁷⁹ Ср.: Nemes. 2010: 323–325 (с обзором предшествующей исследовательской дискуссии); Nemes. 2015: 331–351.

⁸⁰ Linden. 2019. 191–210. Благодарю Сандру Линден за то, что я смог прочесть ее статью еще до выхода тома. По кн. VII см.: Nemes. 2010: 291–298; к намёкам на общину сестер см. там же, 289, примеч. 795.

монастыря Гельфты дополнительно сообщается автором пролога *Lux divinitatis*:

*Tandem /post multas tribulationes in senectute/ uita sanctimoni-
alium in helpede assumpta /et per annos xii commorata omnium
uirtutum perfectione floruit./ ut earundem testimonio conproba-
tur/ maximeque caritatis/ humilitatis/ paciencie et mansuetudinis
cultrix fuit.*

Однако / после многих страданий в старости / жизнь монахинь в Гельфте приняла / и двенадцать лет в совершенстве всех добродетелей процветала / и так, тем свидетельством будучи признана, / великой любви, / смирения, / терпения и кротости возделывательницей была.

Эта весьма правдоподобно звучащая, но засвидетельствованная лишь во вторичной фазе древнейшей рукописной традиции о мистическом опыте Мехтильды информация рассматривалась всеми исследователями как заслуживающее доверия высказывание о Мехтильде как исторической личности – и, пожалуй, справедливо. Мехтильда, очевидно, провела свои двенадцать лет в Гельфте одновременно с визионерками Мехтильдой Гакеборнской (1241–1298, примерно с 1247 г. в Гельфте) и Гертрудой Гельфтской (1256–1301/02, с 1261 г. в Гельфте). Также и анонимная «сестра N», которая, видимо, принимала активное участие в создании и редактировании гельфтской словесности, принадлежит к этой группе монахинь, занимавшихся литературной деятельностью. Созданная на латинском языке литературная продукция обеих гельфтских женщин-мистиков (*Liber specialis gratiae* после 1291 г. и *Legatus divinae pietatis* после 1289 г.) как мистические произведения-откровения образуют одну группу вместе с изначально созданным на немецком языке трудом Мехтильды, даже если жанровые различия (Эммелиус) между их произведениями не позволяют говорить о прямых межтекстовых отсылках или взаимовлиянии⁸¹. То, что сообщение видения о кончине некоей *soror M(echtildis)* в *Legatus* V,7 фактически имеет в виду Мехтильду Магдебургскую, а не Мехтильду Гакеборнскую, и пред-

⁸¹ Emmelius. 2019: 157–190.

Благодарю Каролину Эммелиус за то, что я смог прочесть ее статью еще до выхода тома. См. также: Köbele. 1993: 105–107. Hellgardt. 2014: 132–133 усматривает несколько более тесную связь между этими тремя авторами.

ставляет ее как недавно скончавшуюся сестру в ее собственном монастыре, следует из лишь недавно обнаруженной версии *Legatus* в Лейпциге, Universitätsbibliothek, Ms 827, которая предоставляет более древнюю и полную редакцию текста, нежели стандартный текст⁸².

Имя Мехтильда «Магдебургская» (Mechthild “von Magdeburg”) не засвидетельствовано ни в Эйнзидельнской рукописи, ни в дальнейшей рукописной традиции, но восходит к первому издателю Галлу Морелю. Последний интерпретировал маргинальную глоссу *De predicto canonico de Megdeburg* «о вышеназванном канонике Магдебургском» к главе FL VI,3 таким образом, что из контактов визионерки с деканом магдебургского соборного капитула можно было заключить, что Мехтильда после своего обращения к благочестию жила в Магдебурге⁸³. Имя “Mechthild” приводится в Эйнзидельнской рукописи четырежды, хотя и не в начале труда, как можно было бы ожидать, а трижды в заголовках глав в книгах V и VI и лишь однажды в одном пассаже — в заключительной главе шестой книги (VI, 43):

V,32 *Von dem hohen ende swester Mehthilt*

Nu müs ich doch dise rede betwungen schriben [...]

О высокой кончине сестры Мехтильды

Теперь приходится мне ту речь вынужденно писать [...]

V,35 *Wie swester Mehthilt danket und lobet got und bittet vúr drierleie lúte und fúr sich selber*

Eya milte vatter, got von himmelrich, zúhe mine sele alvliessende unbekúmbert in dich [...]

Как сестра Мехтильда благодарит и хвалит Бога и молится за трояких людей

и за себя самое

О Щедрый Отче, Боже Царства Небесного, втяни душу мою в Себя всеизлианно

неомраченно [...]

VI,42 *Dis schreib swester Mehtilt an einer cedelen irem brúder B., predier orden, und sprach:*

⁸² *Nemes*. 2019: 89–123. Благодарю Балаша Немеша за то, что я смог прочесть его статью еще до выхода тома; я также весьма признателен ему за ряд дальнейших ценных указаний и корректур.

⁸³ Ср. оправданный скепсис в работе: *Dinzelbacher*. 2004: 14. 153–170. См. также: *Nemes*. 2010: 138–140; *Hellgardt*. 2012: 106–108.

«Die allergröste vröde, die in himmelreich ist, das ist der wille gotz [...]»

’Это написала сестра Мехтильда в записке своему брату Б., ордена проповедников, и сказала:

«Величайшая радость, какая в Царстве Небесном есть, это воля Божия [...]»

VI,43 Disú schrift ist us got gevlossen

Dise schrift, die in disem bûche stat, die ist gevlossen us von der lebenden gotheit in swester Mehtilden herze und ist also getrúwelich hie gesetzt, alse si us von irme herzen gegeben ist von gotte und geschriben mit iren henden. Deo gratias.

’Это писание из Бога излилось

’Это писание, что в книге этой стоит, излилось из Живаго Божества в сердце сестры Мехтильды и так верно здесь помещено, как оно из сердца ее дано от Бога и записано руками ее. Богу слава]’.

Кольмарская рукопись Bibliothèque de la ville, CPC 2137 (вторая четверть/середина XV в.), в которой содержится 81 несистематизированная глава, выписанная из *Струящегося света*, дважды воспроизводит обозначение автора в заголовках глав (FL V,32, V,35) и дополнительно приводит в заголовке в начале всего труда указание, что выдержки “*sint geschriben vs den vij b ü cheren sant mehthilden*” «написаны из семи книг святой Мехтильды» (л. 83^v)⁸⁴. Обозначение автора прямо сопоставимым образом применяется в *Lux divinitatis*, четырежды в тексте (LD I,23, II,39, II,40, VI,18) и дважды в заголовке (LD II,19, VI,20). Лишь в FL VI,42/LD II,39, где речь идет о брате Мехтильды Бальдвине, имя Мехтильды представлено в обеих версиях. Балаш Й. Немеш правдоподобно аргументировал, что указание имени в этой главе, в которой весьма вероятно вторичная биографизация женского голоса, могло содержаться уже в «тексте-основе» и что это место дало повод для добавления ее имени в ходе первой фазы рукописной традиции книги Мехтильды⁸⁵. Вполне можно было

⁸⁴ Издание текста у *Nemes*. 2010: 407 и комментарий *Nemes*. 2010: 326–327. Это указание повторяется в регистре глав в начале рукописи.

⁸⁵ *Nemes*. 2010: 317–342 («Генезис обозначения автора»), особенно S. 319–321. Этой сдержанностью при назывании собственного имени Мехтильда отличается от своих предшественниц Хильдегарды и Елизаветы; к истории

бы считать бесспорным, что указание имени не принадлежало к начальной «программе» *Струящегося света Божества*.

Но где же Мехтильда как автор? Возможно, резюмируя этот вопрос, следует ответить так: конституированная в тексте референтная фигура, которая часто говорит в первом лице, и которая с большой вероятностью как бегинка Мехтильда и позднее как монахиня в Гельфте предоставила оригиналы отдельных глав «своей книги», лишь в ходе ряда не сохранившихся фаз редактирования обрела очертания, распознаваемые в обеих ветвях традиции, в Эйнзидельнской версии на немецком языке и в *Lux divinitatis* на латыни. Обе версии следует читать не по простой двухфазной модели «немецкий оригинал и латинский перевод», но как состоящий из параллельных версий текстовый ансамбль, в котором отдельные моменты из первых фаз развития текста труда, обнародованного на двух языках, простираются различным образом и должны читаться совместно.

V. ТРИ ЖЕНЩИНЫ-АВТОРА

Существуют три женщины, которые могут быть идентифицированы как пишущие по-немецки авторы в эпоху до 1300 г. Мы знаем их только из их произведений. Они, несмотря на усилия предшествующей исследовательской традиции, стремившейся понимать их как исторические личности, не могут быть надежно подтверждены какими-либо другими источниками. Их имена – шифры. Тот факт, что мы узнаем у Авы в эпилоге данные о ее сыновьях и ее имя, можно свести к тому, что она посредством фокусирования на себе как индивидууме, испытывающем потребность в спасении, хотела повысить свой авторитет как поэтессы, призванной к сообщению религиозных истин. Ее просьба и заступничество не только буквально подразумеваются, они служат также для самопредставления и удостоверения себя как поэтессы. Монахиня из Циммерна и Мехтильда Магдебургская приводят в стихотворном прологе к переводу *Secretum secretorum*, равно как и в главе IV,2 *Струящегося света* правдоподобно звучащие биографические данные, включая справку об обстоятельствах создания своих трудов. Имя Мехтильды называется в немецком тексте вплоть до главы FL VI, 43, которую, возможно, следует читать как дополнение редактора, только в сопроводительном

тексте – в латинско-немецком предисловии и заголовках глав, так же как имя Авы сохранилось только в эпилоге Форауской рукописи. Подобное можно наблюдать и для латинских текстов, таких, как Адмонтская *Vita magistrae* и Унтерлинденская книга сестер. Для всех этих произведений, хотя и различным образом, можно установить тенденцию к биографизации, которая лишь частично восходит к самим авторам, как, например, в автобиографической главе в четвертой книге *Струящегося света*, и которую в иных местах у Мехтильды скорее следует приписывать первой фазе редактирования и(ли) рукописной традиции. Для Циммернского перевода *Secretum secretorum* при литературной инсценировке скромности молодой монахини происходит эксплицитный отказ от обозначения автора, что, однако, может быть связано с тем, что здесь в качестве автора представлен Аристотель, в то время как переводчица несет ответственность только за языковую передачу.

Бросается в глаза, что, несмотря на живую традицию литературных текстов на немецком народном языке, до 1300 г. имеются только три поименованных женщины-автора. Многие немецкие тексты остаются анонимными и теоретически могли бы быть созданы женщинами (как, например, немецкоязычные молитвы, в которых звучит женский голос, гимны и секвенции, представленные в женских рукописях, и переводы житий святых и других религиозных текстов), но ничто эксплицитно не указывает на то, что в немецкой литературе имелись другие «безымянные» женские голоса, как мы познакомились с ними в случае монахини из Циммерна.

Словесность в этот период привязана к латинскому языку, немецкие тексты часто представлены в рукописях вместе с латинскими произведениями, и формы письменной традиции вплоть до по крайней мере второй половины XIII в. остаются сильно обусловлены традициями латинской письменной практики. Три женщины как создательницы немецкоязычных книг позиционировали себя по-разному. Ава подхватывает традицию немецкоязычной библейской поэзии, которая только ввиду опоры на новозаветные перикопы мессы выдает ориентацию на латинскую традицию. Монахиня из Циммерна представляет себя как переводчицу латинского текста, не имея возможности сослаться на традицию сопоставимых переводов на народном языке. У Мехтильды Магдебургской отношения к латинской словесности существуют на нескольких уровнях. Письмен-

ные памятники откровений этого рода до того имелись только на латыни (Хильдегарда Бингенская и Елизавета Шёнаукая), и *Струющийся свет Божества* был завершён в Гельфте, где с конца 1280-х гг., когда *Струющийся свет* Мехтильды, вероятно, был уже окончен, возникли два значительных латинских визионерских произведения, которые хронологически следует примерно соотносить с *Lux divinitatis*. Редакторы, которые высказываются в имеющих сильную доминиканскую окраску прологах немецких и латинских версий труда Мехтильды, пишут, разумеется, на латыни, они предлагают записи Мехтильды некоторым образом в латинской упаковке. Литературное окружение доминиканского и цистерцианского образца, которое можно было установить для монахини из Циммерна и Мехтильды, является латинским, и выбор латинского языка для основной части предисловия к *Струющемуся свету* имплицитно предполагает, что немецкоязычный труд был предназначен для аудитории, которая читала латинские книги – или в любом случае могла читать на латыни.

За самопрезентацией трех женщин-авторов, которую следует понимать, как литературный конструкт, в каждом случае можно обнаружить указания на индивидуальную личность, пусть и шаблонные. Это ведущие благочестивую жизнь женщины разного типа, возможно – если быть готовым к тому, чтобы принять по необходимости умозрительный результат более ранней исследовательской традиции в отношении Авы как одну из разных возможностей – затворница, цистерцианка и бегинка, которая в последней фазе своей жизни вступила в цистерцианский монастырь. Для Авы и Мехтильды мы знаем их имена, хотя мы менее информированы об их статусе в жизни, чем для монахини из Циммерна. Биографизация, которая у всех трех женщин-авторов наблюдается в сохранившейся форме текста их произведений так, как они читались в Средневековье, продолжилась в исследовательской традиции XIX и XX вв., а именно, с тем результатом, что и самые современные справочники могут сообщить об этих женщинах гораздо больше, чем предоставляют источники. Необходимы иные подходы к этим произведениям, и это предполагает разговор между историками и литературоведами о возможностях экстраполяции сложного литературно-исторического состояния на представление о жизненном мире женщин благочестивой жизни в то время, которое определялось религиозным женским движением и новыми формами благочестия.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Мехтильда Магдебургская. Струящийся свет Божества. Перевод и исследования / Автор-сост. Н.А. Ганина, пер. со ср.-верх.-нем., комм. Н.А. Ганиной, статьи Н.А. Ганиной, Найджела Ф. Палмера. М., 2014.

Ava. Das Jüngste Gericht. V. 393–406 // Die Dichtungen der Frau Ava / Hg. von K. Schacks. Graz, 1986. S. 278–281.

Bibliotheca ascetica antiquo-nova / Ed. B. Pez. Regensburg, 1725. Vol. 8.

Der *Occultus Erfordensis* des Nicolaus von Bibra. Kritische Edition mit Einführung, Kommentar und deutscher Übersetzung / Hg. von C. Mundhenk. Weimar, 1997.

Deutsche Gedichte des XI. und XII. Jahrhunderts. Aufgefunden im regulierten Chorherrenstifte Vorau in der Steiermark und zum ersten Male mit einer Einleitung und Anmerkungen / Hg. von J. Diemer. Wien, 1849 (Neudruck: 2. Aufl. Darmstadt, 1968).

Die Traditionsbücher des Benediktinerstiftes Göttweig / Hrg. von A. Fr. Fuchs. Wien; Leipzig, 1931.

Guibert de Nogent. Autobiographie. Introduction, édition et traduction / Éd. E.R. Labande. P., 1981. P. 74–107.

Le Héraut. Introduction, texte critique, traduction et notes / Éd. P. Doyère / Gertrude d' Helfta. Œuvres spirituelles. 5 vol. (Sources Chrétiennes 127, 139, 143, 255, 331). P., 1967–1986. Vol. 2–5.

Les *Vitae Sororum* d'Unterlinden. Édition critique du manuscrit 508 de la Bibliothèque de Colmar / Ed. J. Ancelet-Hustache // Archives d'histoire doctrinale et littéraire du Moyen Âge. 1930. Vol. 5. P. 317–509.

Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit. Nach der Einsiedler Handschrift in kritischem Vergleich mit der gesamten Überlieferung / Hrg. von H. Neumann. München; Tübingen, 1990–1993. 2 Bde.

Miracula quaedam et collationes Fratris Wichmanni / Hrg. von M. A. van den Oudenrijn // Analecta Praemonstratensia. 1930. Vol. 6. S. 5–53.

Sanctæ Mechthildis virginis ordinis sanc Benedicti Liber specialis gratiæ // Revelationes Gertrudianæ ac Mechtildianæ / Ed. Monachi Solesmenses [L. Paquelin]. 2 vol. Poitiers, 1875–1877. Vol. 2. P. 10–421.

Vita Altmanni episcopi Pataviensis / Ed. W. Wattenbach // MGH SS. Hannover, 1856. Bd. XII. S. 226–247.

Vita, ut videtur, cuiusdam magistræ monialium Admuntensium in Styria saeculo XII // Analecta Bollandiana. 1893. Vol. 12. P. 356–366.

ЛИТЕРАТУРА

A Companion to Hildegard of Bingen / Ed. by B. M. Kienzle, D. L. Stoudt, G. P. Ferzoco. Leiden, 2014.

Altrock S., Ziegeler H.-J. Vom diener der wisheit zum Autor Heinrich Seuse. Autorschaft und Medienwandel in den illustrierten Handschriften und Drucken von

Heinrich Seuses “Exemplar” // Orte der Literatur. Schriften und Kulturgeschichte des späten Mittelalters und der Frühen Neuzeit / Hg. von H.-J. Ziegeler, G. Kapfhammer u. a. Köln, 2009. S. 217–246.

Andersen E. A. The Voices of Mechthild of Magdeburg. Oxford, 2000.

Barth M. Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter. 2 Bde. Straßburg, 1960. Bd. 1.

Bäumer Ä. Wisse die Wege. Leben und Werk Hildegards von Bingen. Eine Monographie zu ihrem 900. Geburtstag. Frankfurt am Main, 1998.

Boor H. de. Frühmittelhochdeutsche Studien. Halle, 1926.

Bunger F. Zur Mystik und Geschichte der märkischen Dominikaner. B., 1926.

Clark A. L. Elisabeth of Schönau // Medieval Holy Women in the Christian Tradition c. 1100 – c. 1500 / Ed. A. Minnis, R. Voaden. Turnhout, 2010.

Coakley J. Women’s Textual Authority and the Collaboration of Clerics // Medieval Holy Women. 2010. P. 83–104.

Dinzelbacher P. Mechthild von Magdeburg in ihrer Zeit // Studies in Spirituality. 2004. Vol. 14. P. 153–170.

Doerr O. Das Institut der Inkusen in Süddeutschland. Münster, 1934.

Dronke P. Women Writers of the Middle Ages. A Critical Study of Texts from Perpetua († 203) to Marguerite Porete († 1310). Cambridge, 1984.

Emmelius C. Mäntel der Seele. Struktur und Medialität der Liturgie in Visionen des “Fließenden Lichts der Gottheit” und des Liber specialis gratiae // Mechthild und das “Fließende Licht der Gottheit” im Kontext. B., 2019. S. 157–190.

Fischer U. E. Altman. Bischof von Passau und Gründer des Doppelstifts Göttweig. Paudorf, 2017.

Förstemann E. Altdeutsches Namenbuch. 2. Aufl. Bonn, 1900. Bd. 1. Sp. 217–219.

Forster R. Das Geheimnis der Geheimnisse. Die arabischen und deutschen Fassungen des pseudo-aristotelischen Sirr al-asrār / Secretum secretorum. Wiesbaden, 2006. S. 167–183.

Fuchs A. Fr. Das Benediktinerstift Göttweig. Seine Gründung und Rechtsverhältnisse im Mittelalter. Eine quellengeschichtliche Studie // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. 1916. Bd. 37. S. 302–346, 510–590.

Ganina N., Palmer N.F. Unikal überlieferte mystische Prosa im Moskauer Mechthild-Fragment. Untersuchungen zu den bisher unbekanntem Textabschnitten mit einem neuen Textabdruck von f. 4r-5v der Handschrift // Deutsch-russische Arbeitsgespräche zur Buchgeschichte. Erfurt, 2014. Bd 2. S. 91–96.

Ganina N., Squires C. Ein Textzeuge des Fließenden Lichts der Gottheit von Mechthild von Magdeburg aus dem 13. Jahrhundert // Zeitschrift für deutsches Altertum. 2010. Bd. 139. S. 64–86.

Gössmann E. Die Selbstverfremdung weiblichen Schreibens im Mittelalter. Bescheidenheitstopik und Erwählungsbewußtsein. Hrotswith von Gandersheim, Frau Ava, Hildegard von Bingen // Begegnung mit dem ‘Fremden’. Grenzen – Traditionen – Vergleiche / Hg. von Y. Shichiji. München, 1991. S. 193–200.

Greinermann E. Die Gedichte der Frau Ava. Untersuchungen zur Quellenfrage. Diss. Freiburg im Breisgau, 1967.

Grubmüller K. höfisch – höflich – hübsch im Spätmittelalter. Beobachtungen an Vokabularien I // wortes anst – verbi gratia. Donum natalacium Gilbert A. R. de

- Smet / Ed. by H. L. Cox, V. F. Vanacker, E. Verhofstadt. Löwen, 1986. P. 169–181.
- Grubmüller K.* Sprechen und Schreiben. Das Beispiel Mechthild von Magdeburg // Festschrift Walter Haug und Burghart Wachinger / Hg. von J. Janota. 2 Bde. Tübingen, 1992. Bd. 1. S. 335–348;
- Gutfleisch-Ziche B.* Volkssprachliches und biblisches Erzählen biblischer Stoffe. Die illustrierten Handschriften der Altdeutschen Genesis und des Leben Jesu der Frau Ava. Frankfurt a. M., 1997.
- Liturgical Life and Latin Learning at Paradies bei Soest, 1300–1425: Inscription and Illumination in the Choir Books of a North German Dominican Convent / Hrg. von J.F. Hamburger, E. Schlottheuber, S. Marti, M. E. Fassler. Münster, 2016. Vol. 1.
- Hellgardt E.* Das Fließende Licht der Gottheit. Mechthild von Magdeburg und ihr Buch // Literatur in der Stadt. Magdeburg in Mittelalter und Früher Neuzeit / Hg. von M. Schilling. Heidelberg, 2012. S. 97–120.
- Hellgardt E.* Latin and the Vernacular. Mechthild of Magdeburg – Mechthild of Hackeborn – Gertrude of Helfta // A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages / Ed. by E. Andersen, H. Lähnemann, A. Simon. Leiden; Boston, 2014. P. 131–155.
- Herder J. G. von.* Terpsichore [1795] // *Herder J. G. von.* Sämtliche Werke. Zur schönen Literatur und Kunst. Stuttgart; Tübingen, 1853. Bd. 5.
- Herwegen H.* Les collaborateurs de sainte Hildegarde // *Revue Bénédictine.* 1904. Bd. 21. P. 192–204.
- Hiltgart von Hürnheim:* Mittelhochdeutsche Prosaübersetzung des “Secretum Secretorum” / Hg. von R. Möller (Deutsche Texte des Mittelalters 56). B., 1963.
- Hubrath M.* Schreiben und Erinnern. Zur memoria im Liber specialis gratiae Mechthilds von Hackeborn. Paderborn, 1996.
- Keil G.* Hildegard (Hiltgart) von Hürnheim // 2VL. 1983. Bd. 4. Sp. 1–4.
- Kleine U.* “Ce sont les mots que profère une langue nouvelle”. Elisabeth de Schönau et le renouveau de la prophétie du XIIe siècle // *Hagiographie et prophétie (VI-e–XIII-e siècles)* / Ed. P. Henriet, K. Herbers, H.-C. Lehner. Florence, 2017.
- Knapp F. P.* Die Literatur des Früh- und Hochmittelalters in den Bistümern Passau, Salzburg, Brixen und Trient von den Anfängen bis zum Jahre 1273. Graz, 1994.
- Knapp F. P.* Die Literatur des Spätmittelalters in den Ländern Österreich, Steiermark, Kärnten, Salzburg und Tirol von 1273 bis 1439. 1. Halbband: Die Literatur in der Zeit der frühen Habsburger bis zum Tod Albrechts II. 1358. Graz, 1999.
- Köbele S.* Bilder der unbegriffenen Wahrheit. Zur Struktur mystischer Rede im Spannungsfeld von Latein und Volkssprache. Tübingen; Basel, 1993.
- Kriester G.* Ueber eine deutsche Übersetzung des pseudo-aristotelischen Secretum Secretorum aus dem 13. Jahrhundert. Dissertation. B., 1907.
- Küsters U., Langer O.* Ursula Peters, Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts // *Arbitrium.* 1991. Vol. 9. №1. P. 37–41.
- Linden S.* Du solt si erlūhten und leren (FL VII, 8). Zur Wechselwirkung von Alterssignatur und Lehrautorität im siebten Buch des Fließenden Lichts der Gottheit // Mechthild und das *Fließende Licht der Gottheit* im Kontext. Eine Spurensuche in religiösen Netzwerken und literarischen Diskursen im mitteldeutschen Raum des 13.–15. Jahrhunderts / Hg. von C. Emmelius, B. J. Nemes. B., 2019. S. 191–210.

Luff R. Wissensvermittlung im europäischen Mittelalter. "Imago mundi" – Werke und ihre Prologe (Texte und Textgeschichte 47). Tübingen, 1999.

Lutter C. Geschlecht & Wissen, Norm & Praxis, Lesen & Schreiben. Monastische Reformgemeinschaften im 12. Jahrhundert. Wien; München, 2005. S. 226–229.

Lutter C. Normative Ideals, Social Practice, and Doing Community in High Medieval Central European Reform Movements // Zwischen Gemeinschaft und Abgeschiedenheit. Zum Religiosentum in den südasiatischen Traditionen, im Buddhismus, im östlichen und im westlichen Christentum / Hg. von G. Melville, K. Rösler. B., 2018.

Märker A., Nemes B.J. Hunc tercium conscripsi cum maximo labore occultandi. Schwester N. von Helfta und ihre 'Sonderausgabe' des Legatus divinae pietatis Gertruds von Helfta in der Leipziger Handschrift Ms 827 // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 2015. Bd. 137. S. 248–296.

McGinn B. The Flowering of Mysticism. Men and Women in the New Mysticism, 1200–1350. N.Y., 1998. P. 267–282.

Mechthild und das Fließende Licht der Gottheit im Kontext. B., 2019.

Mechthild von Magdeburg. Das fließende Licht der Gottheit / Hg. G. Vollmann-Profe. Frankfurt a. M., 2003.

Meier-Staubach C. Autorschaft im 12. Jahrhundert. Persönliche Identität und Rollenkonstrukt // Unverwechselbarkeit. Persönliche Identität und Identifikation in der vor-modernen Gesellschaft / Hrsg. von P. von Moos. Köln; Weimar; Wien, 2004. S. 207–266.

Mertens V. Gedrut // 2VL. 1980. Bd. 2. Sp. 1135.

Mieth D. Meister Eckharts "Frauenpredigten" // Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit / Hg. von J. Voigt, B. Schmidt, M. A. Sorace. Fribourg; Stuttgart, 2015. S. 264–289.

Mulder-Bakker A. B. Lives of the Anchoresses. The Rise of the Urban Recluse in Medieval Europe / Transl. by M. Heerspink Scholz. Philadelphia; Pa, 2005.

Nemes B. J. "Sancta mulier nomine Mechtildis". Mechthild (von Magdeburg) und ihre Wahrnehmung als Religiöse im Laufe der Jahrhunderte // Das Beginenwesen in Spätmittelalter und Früher Neuzeit. Stuttgart 2015. S. 331–351.

Nemes B. J. Mechthild im mitteldeutschen Raum. Die Moskauer Fragmente und andere Handschriftenfunde zur Rezeption des Fließenden Lichts der Gottheit und seiner lateinischen Übersetzung // Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur. 2013. Bd. 142. S. 162–189.

Nemes B. J. Text Production and Authorship. Gertrude of Helfta's Legatus divinae pietatis // A Companion to Mysticism and Devotion in Northern Germany in the Late Middle Ages. Leiden, 2014. P. 103–130.

Nemes B. J. Von der Schrift zum Buch – vom Ich zum Autor. Zur Text- und Autorkonstitution in Überlieferung und Rezeption des Fließenden Lichts der Gottheit Mechthilds von Magdeburg. Tübingen; Basel, 2010.

Nemes B. J. *Ut earundem testimonio comprobatur*. "Schwester Mechthild" in der Offenbarungsliteratur von Helfta (с изданием текста из Лейпцигской рукописи Ms 827) // Mechthild und das *Fließende Licht der Gottheit* im Kontext. B., 2019. S. 89–123.

Neumann H. Beiträge zur Textgeschichte des Fließenden Lichts der Gottheit und zur Lebensgeschichte Mechthilds von Magdeburg // Altdeutsche und altniederländische Mystik / Hrsg. von K. Ruh. Darmstadt, 1964. S. 175–239.

Newman B. Hildegard of Bingen. Visions and Validation // Church History. 1985. Vol. 54. P. 163–175.

- Noble Society. *Five Lives from Twelfth-Century Germany* / Transl. by J. R. Lyon. Manchester, 2017.
- Oehl W.* Deutsche Mystikerbriefe des Mittelalters 1100–1550. München, 1931.
- Ohly F.* Ein Admonter Liebesgruß // *Zeitschrift für deutsches Altertum und deutsche Literatur*. 1956. Bd. 87. S. 13–23.
- Palmer N. F.* Deutschsprachige Literatur im Zisterzienserorden. Versuch einer Darstellung am Beispiel der ostschwäbischen Zisterzienser- und Zisterzienserinnenliteratur im Umkreis von Kloster Kaisheim im 13. und 14. Jahrhundert // *Zisterziensisches Schreiben im Mittelalter – Das Skriptorium der Reiner Mönche. Beiträge der Internationalen Tagung im Zisterzienserstift Rein, Mai 2003* / Hg. von A. Schwob, K. Kranich-Hofbauer. Bern, 2005. S. 231–266.
- Palmer N.F.* Deutschsprachige Autorinnen vor 1300 // *Zwischen Klausur und Welt. Autonomie und Interaktion spätmittelalterlicher geistlicher Frauengemeinschaften. Herbsttagung des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte, 10.-13. Oktober 2017* / Hrsg. von E. Schlothauer, S. Hirbodian. Ostfildern, 2022. S. 247–284.
- Papp E.* Ava // *2VL*. 1978. Bd. 1. Sp. 560–565.
- Peters U.* Religiöse Erfahrung als literarisches Faktum. Zur Vorgeschichte und Genese frauenmystischer Texte des 13. und 14. Jahrhunderts. Tübingen, 1988.
- Rädle F.* Hrotsvit von Gandersheim // *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*. 14 Bde. 2. völlig neu bearbeitete Auflage / Hrsg. von K. Ruh u. a. B.: N. Y., 1983–2008 (= 2VL). 1983. Bd. 4. Sp. 196–210.
- Riché P.* Introduction // *Dhuoda, Manuel pour mon fils. Introduction, texte critique, notes* / Éd. P. Riché, trad. B. de Vregille, C. Mondésert (Sources Chrétiennes 225). P., 1975. P. 111–162.
- Rosenfeld H.* Frau Ava und der deutsche Personenname Awe // *Festgruss Hellmut Rosenfeld zum 70. Geburtstag 24. VIII. 1977 gewidmet von Schülern und Freunden* / Hrsg. von F. Brévart. Göppingen, 1977. S. 19–27.
- Ruh K.* Frauenmystik und Franziskanische Mystik der Frühzeit. München, 1993.
- Ruh K.* Wichmann von Arnstein OPræm/OP // *2VL*. 1999. Bd. 10. Sp. 982–985.
- Schafferhofer G., Schubert M.* Voralta // *Schreiborte des deutschen Mittelalters. Skriptorien – Werke – Mäzene* / Hg. von M. Schubert. B., Boston, 2013. S. 513–535.
- Schenk S.* Die Frauenklausur des Hochmittelalters als Ort der Bildung // *Theologie und Bildung im Mittelalter* / Hg. von P. Gemeinhardt, T. Georges. Münster, 2015. S. 229–240.
- Signori G.* Textual Communities. Die frühmittelalterliche Regula solitariorum und die Waldbrüder und -schwestern im spätmittelalterlichen St. Gallen // *Manuscripts Changing Hands: Handschriften wechseln von Hand zu Hand* / Hg. von C. Schleif, V. Schier. Wiesbaden, 2016.
- Socin A.* *Mittelhochdeutsches Namenbuch. Nach oberrheinischen Quellen des zwölften und dreizehnten Jahrhunderts*. Basel, 1903.
- Soeteman C.* *Deutsche geistliche Dichtung des 11. und 12. Jahrhunderts*. 2. Aufl. Stuttgart, 1963.
- Squires C.* Das Moskauer Mechthild-Fragment. Neues zur Lesung und zur Zusammenstellung des Kodex // *Deutsch-russische Arbeitsgespräche zu mittelalterlichen Handschriften und Drucken in russischen Bibliotheken* / Hg. von N. Ganina, K. Klein, C. Squires, J. Wolf. Erfurt, 2014. S. 57–90.

Stein P. Stil, Struktur, historischer Ort und Funktion. Literaturhistorische Beobachtungen und methodologische Überlegungen zu den Dichtungen der Frau Ava // Festschrift für Adalbert Schmidt zum 70. Geburtstag / Hg. von G. Weiss unter Mitwirkung von G.-D. Stein. Stuttgart, 1976. S. 5–85.

Stierling H. Studien zu Mechthild von Magdeburg. Dissertation. Göttingen; Nürnberg, 1907. S. 5–15.

Tiller M. Doppelklöster in Österreich. Göttweig und Melk. Diplomarbeit. Historisch-Kulturwissenschaftliche Fakultät. Wien, 2011.

Tugwell S. The Nine Ways of Prayer of St. Dominic. A Textual Study and Critical Edition // *Mediaeval Studies*. 1985. Vol. 47. P. 1–124.

Voigt J. Beginen im Spätmittelalter. Frauenfrömmigkeit in Thüringen und im Reich. Köln; Weimar; Wien, 2012.

Waag A. Die Zusammensetzung der Vorauer Handschrift // *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*. 1886. Bd. 11. S. 77–159

Wailles S. L. Immurement and Religious Experience in the Stricker's Eingemauerte Frau // *Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur*. Tübingen, 1974. Bd. 96. S. 79–102.

Wittmer C. L'obituaire des dominicaines d'Unterlinden. Édition critique du manuscrit 576 de la Bibliothèque de la ville de Colmar. Strasbourg; Zurich, 1946.

СЛОВАРИ И БАЗЫ ДАННЫХ

<http://personendatenbank.germania.sacra.de>

<http://www.handschriftencensus.de/werke/1179>

Mittelhochdeutsches Wörterbuch / Bearb. von W. Müller. Leipzig, 1866 (Neudruck: Stuttgart 1990). Bd. 2. Abt. 2.

ДРУГАЯ ИСТОРИЯ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ

С.И. Лучицкая

ВВЕДЕНИЕ

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-229-230

Аннотация: Статья представляет собой введение к разделу, в котором публикуются материалы конференции «Другая история крестовых походов», организованной альманахом «Одиссей. Человек в истории» в апреле 2022 г. Как отмечает автор введения, до сих пор в общественном сознании преобладают весьма упрощенные идеи об этом уникальном историческом феномене. Между тем именно в данной традиционной области исторического знания в последние 30 лет произошли существенные изменения. Публикуемые в разделе статьи Анти Селарта, М.Б. Бессудновой, О.А. Соколова демонстрирует новые «плюралистические» подходы к изучению одной из важнейших тем мировой истории. Настоящие исследования ставят под сомнения привычные взгляды на историю крестовых походов.

Ключевые слова: крестоносное движение, историография крестовых походов, «плюралистские» подходы к истории крестовых походов.

Keywords: Crusading movement, historiography of the crusades, “pluralist” approaches to the crusades

История крестовых походов – одна из самых значимых и важных тем всеобщей истории, в силу своей популярности в наибольшей степени подверженная влиянию давно сформировавшихся стереотипов – таких, как упрощенные представления о восьми «официальных» крестовых походах или о младших сыновьях из феодальных родов, отправлявшихся на Восток с целью приобрести земли и пр. Столь искаженная и вместе с тем исключительно статичная картина контрастирует с ситуацией в динамично развивающейся исторической науке – ведь именно в этой наиболее традиционной области знания за последние 30 лет произошли радикальные перемены.

В настоящем выпуске альманаха мы намереваемся показать, какие новые темы истории крестоносного движения и подходы к их изучению появились в современной науке, насколько радикально изменились в целом наши представления об этом сложном феномене за последние десятилетия. Этой «другой истории крестовых походов» была посвящена конференция нашего альманаха, проведенная 18 апреля 2022 г. Некоторые из прочитанных там докладов мы публикуем ниже.

Разделяя точку зрения т.н. плюралистов, которые включают в периодизацию крестовых походов происходившие в позднее Средневековье военно-религиозные экспедиции, ратифицированные папством, наши авторы обратились к Северным крестовым походам. В своей статье Анти Селарт подвергает сомнению господствующую в историографии точку зрения, согласно которой православная Русь была важной целью крестоносцев уже в XIII в., а центральным событием этих военных походов являлась победа Александра Невского над Тевтонским орденом в апреле 1242 г. В свою очередь М.А. Бессуднова освещает крестоносную политику Тевтонского ордена в более поздний период – на рубеже XV–XVI вв., когда Польша и недавно обращенная в христианство Литва становятся более значимыми, чем орденские братья, участниками крестовых походов. М.А. Бессуднова показывает, как члены ордена, используя обострение русско-ливонских противоречий, создают искусственный миф о «русской угрозе» для продвижения своих проектов и получения финансовой помощи от римской курии.

Помимо поздних крестоносных экспедиций на конференции рассматривались и традиционные крестовые походы в Святую Землю. О.А. Соколов затронул в своей статье весьма слабо изученную в мировой науке тему, связанную с исторической памятью арабского мира о крестовых походах. Анализируя разные пласты арабского искусства XIX в., ученый-востоковед показал, что ключевые идеи, предопределившие применение анти-крестоносной риторики в современном арабском дискурсе, возникли уже во второй половине XIX – первой половине XX в., а отнюдь не во второй половине XX – XXI вв., как это до сих пор принято считать в современной историографии. Публикуемые здесь статьи существенно корректируют привычную картину истории крестовых походов. В будущих выпусках «Одиссея» мы продолжим знакомить читателей с новыми открытиями в исследовании этого уникального явления мировой истории.

КОГДА СОСТОЯЛСЯ ПЕРВЫЙ КРЕСТОВЫЙ ПОХОД ПРОТИВ РУСИ?*

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-231-246

Аннотация: В соответствии с господствующей историографической тенденцией принято говорить о происходивших в XIII в. крестовых походах против Руси, во время которых русские земли должны были защищаться как от крестоносцев, так и от монголов. Центральным персонажем этого нарратива является князь Александр Невский, а папы представляются организаторами крестового похода против Руси. Автор настоящей статьи доказывает, что тематика руководимых папами северных крестовых походов против православных территорий была в российской историографии маргинальной вплоть до начала 40-х гг. XX в.

Эта проблематика была заимствована из финской историографии лишь во время Второй мировой войны, причем поначалу в пропагандистских публикациях. В Средние века крестовый поход против православных (против Руси) впервые был оправдан в Северной Европе во время похода шведского короля Магнуса против Новгорода в 40-50-е гг. XIV в.

В соответствии с господствующей историографической тенденцией принято говорить о состоявшихся в XIII в. крестовых походах против Руси, когда ее земли должны были защищать себя как против западных (крестоносцев), так и против восточных (монголов) агрессоров.

Широко известная пропагандистская картина непримиримого конфликта между православием и католицизмом, между Россией и Европой, Востоком и Западом сформировала представление о Руси как важной цели северных крестовых походов, центральным событием которых была победа Александра Невского¹ над рыцарями Тевтонского ордена в битве на льду Чудского озера в 1242 г.² Князь Александр Ярославович якобы должен был сделать исторический

* Данная статья основана на публикации, находящейся в печати. См.: *Selart*. (В печати).

¹ Шенк. 2007.

² Данилевский. 2004а; Данилевский. 2005; Isoaho. 2005; Ostrowski. 2006.

выбор и идти на сотрудничество с монголами, дабы спасти Русь от католического гнета и неизбежно следующего из него разрушения русской духовности и культуры.

Этот тезис был эксплицитно сформулирован в 1925 г. находившемся в эмиграции русским историком Г.В. Вернадским (1887–1973)³ и позже – за исключением религиозной эзотерики Вернадского – после Второй мировой войны был принят советской историографией. Работавший в Москве историк В.Т. Пашуто (1918–1983) заявил в 1949 г., что, заключая союз с Ордой и ведя войну с «Западом», князь Александр Невский спас Россию, так как крестоносцы (а не татаро-монголы) представляли собой настоящую опасность существованию русского народа, его культуре и религии⁴.

Однако, как недавно сформулировал А.А. Горский, «постановка вопроса о так называемом “выборе Александра Невского между Востоком и Западом” неосновательна. Реальной альтернативы не было»⁵. Оставив за скобками дискуссию о том, можно ли использовать термины «Восток» и «Запад» в этом контексте и в этот период, правомерно задаться вопросом о том, существовал ли вообще крестовый поход против Новгорода или Пскова в XIII в.?⁶

Средневековые источники рисуют многогранную картину крестовых походов XIII в., которые можно было бы рассматривать как антирусские. В контексте истории северных крестовых походов важен вопрос, на который нет ясного ответа: когда отношения между латинской и православной Церквями в Северной и Восточной Европе стали трактоваться как религиозный конфликт?⁷ На самом деле, в средиземноморском регионе картина также была гораздо более неоднозначной и в ней было намного больше нюансов, чем это может показаться на первый взгляд⁸. В начале XIII в. католическая Церковь не считала необходимым отправлять миссионеров обращать греков в новую веру, так как они уже приняли христиан-

³ *Вернадский*. 1925.

⁴ *Пашуто*. 1949: 74–76. Cf. *Пашуто*. 1968: 227–259, 290–301. Сходная точка зрения уже высказывалась Б.Ф. Поршневым, первоначально в его докладе 1942 г.: *Поршнев*. 1947.

⁵ *Горский*. 2021: 25.

⁶ Изложение фактических событий см. в.: *Bysted et al.* 2012; *Хрусталеv*. 2009.

⁷ *Selart*. 2015b: 20–47.

⁸ *Bayer*. 2002; *Bruns, Gresser*. 2005. Cf.: *Harris*. 2014.

ское учение (хотя и ошибочное)⁹. То же самое относилось к жителям Руси: религиозные разногласия существовали, но по сути это был раскол (схизма), а не ересь. И хотя в этот период знатоки канонического права оправдывали крестовые походы против схизматиков¹⁰, это касалось прежде всего Балкан и защиты Латинской империи¹¹. Также нет никаких указаний на то, что эта церковная теория была в общих чертах известна в северной Европе около 1200 г., потому что даже в Восточном Средиземноморье она стала актуальной только после 1204 г. В XII в. контакты между скандинавами и Русью еще существовали и в сфере религиозного почитания¹².

Хроники XIII в., повествующие о балтийских крестовых походах, не молчат о религиозных «зablуждениях» православных жителей Руси, но и не помещают их за пределы христианского мира¹³. Крестоносцы время от времени конфликтовали с Русью, но также регулярно объединялись с ней¹⁴. Однако начавшийся в 1240 г. поход из Эстонии на Водскую землю привел к настоящему территориальному спору с Новгородом. Тем не менее эта война оправдывалась не схизмой Руси, но язычеством племени воть и других финских племен данного края¹⁵. В XIII в. в Ливонии развивались города, для которых торговля с Русью была жизненно важной; эта торговля привлекала иммигрантов не только из Германии, но и из Руси¹⁶.

Битва на Чудском озере 1242 г. была предопределена сложившимся в 30-е гг. XIII в. союзом между католическим епископом Тарту (Дерпт) и местной анти-суздальской оппозицией в Пскове. К тому же битва при Раквере (Раковоре) 1268 г., возможно, привела к тому, что ливонцы отказались от своих попыток захватить власть на территориях к востоку от реки Наровы, на которые простирались притязания Новгорода; тем самым была создана основа для «мирного сосуществования», подтвержденного договором в 1268 или 1269 гг.¹⁷

⁹ Schabel. 2015: 256–261. Cf.: MacEvitt. 2008: 138–139.

¹⁰ Burkhardt. 2017.

¹¹ Chrissis. 2012; Chrissis. 2014.

¹² Lind. 2017: 129.

¹³ Selart. 2015b: 171–194, 279–291. Cf.: Nielsen. 2009.

¹⁴ Об отношениях между конфессиями в средневековой Ливонии см.: Gil. 2019: 33–41; Спиргус. 2020.

¹⁵ Селарт. 2005–2009.

¹⁶ Selart. 2009b.

¹⁷ Селарт. 2009; Selart. 2015b: 250.

В соответствии с политической аргументацией Ливонии и Пруссии «русы» действительно, особенно начиная со второй половины XIII в., являлись врагами христианства, но, как правило, не в качестве независимой силы, а в качестве подданных «татарских» или литовских «язычников»¹⁸. Обширная экспансия Великого княжества Литовского, начавшаяся около 1250 г., привела к тому, что большинство подданных великих князей литовских были православными жителями Руси.

Карелия, находящаяся на границе между Шведским королевством и Новгородом, была другим регионом, где между православным и католическим мирами происходили настоящие конфликты¹⁹. Сфера новгородского влияния фактически простиралась на этот край²⁰. Вопрос состоит в том, стали ли – и когда – шведские (или финские) военные экспедиции рассматриваться как крестовый поход против Руси. Вероятнее всего, это случилось только в конце Средних веков²¹. Лишь в начале XIV в. переводы рыцарских романов и *chansons de geste* достигли Швеции, тем самым проложив путь к приравниванию схизматической Руси к «сарацинам»²². То, что такое приравнивание произошло, явствует из «Хроники герцога Эрика», анонимной стихотворной хроники, написанной между 1320 и 1332 гг.²³ Одна из самых важных ее тем – происходившее ок. 1300 г. соперничество с Новгородской Русью за контроль над Карелией и Ингрией, в свете которого шведский конфликт с Русью был перенесен автором также в XII в.²⁴

Настоящий крестовый поход шведского короля Магнуса Эрикссона против Новгорода начался лишь в 1348 г. Прибыв на берег Карелии со своим флотом, государь послал Новгороду предложение вступить в религиозные дебаты. После того, как это предложение было отвергнуто, шведы начали крестить языческий народ вокруг Невы, что в действительности вело к их подчинению и обложению налогами. В августе была захвачена крепость Орешек

¹⁸ Selart. 2015b: 292.

¹⁹ Korpela. 2002; Korpela. 2006.

²⁰ Korpela. 2008: 19–27; Olesen. 2016; Olesen. 2022.

²¹ Heikkilä. 2005: 97–98, 115–18; Møller Jensen. 2007: 135–136. Cf.: Korpela. 1997; Lind. 2015.

²² Bandlien. 2016: 340–341.

²³ Erikskrönikan. 1963.

²⁴ Lindkvist. 2001: 127–129; Heikkilä. 2016: 226–227.

(Нотеборг), которая позволяла контролировать исток реки Невы, а стало быть, все судоходство между Новгородом и Балтийским морем. По возвращении короля Магнуса домой новгородцы после длительной осады в феврале 1349 г. отвоевали замок. В 1350 г. Магнус предпринял новый поход, но получил отпор, а королевский флот в значительной степени был разбит во время штурма. С одной стороны, крестовый поход Магнуса был продолжением давней политики шведской короны, направленной на укрепление контроля над Карелией. В то же время он был связан с мистическими и несбыточными наказаниями св. Биргитты Шведской (1303–1373), предложившей брать с собой священников и монахов определенных религиозных орденов, которые могли бы наставлять язычников в христианской вере. После провала этого плана Магнус вышел из фавора Биргитты по той причине, что прервал крестовый поход из-за сложностей с обеспечением королевской армии. Однако ее упреки относятся к тому времени, когда Биргитта уже покинула Швецию и начала поддерживать внутренних врагов Магнуса²⁵.

Кроме этого эпизода, связанного с походом Магнуса, источники XIV и первой половины XV вв. из Ливонии и Швеции время от времени используют опасность и географическую близость схизматической Руси или православного мира как аргумент в тяжбах, которые велись в папской курии, доказывая, например, то, что та или иная сторона требует поддержки в борьбе против своих католических соперников²⁶. Однако, как правило, «схизматики» были в этом контексте второстепенной целью по сравнению с «неверными» (в ливонском и прусском контексте термин означает главным образом литовских язычников), против которых Тевтонский орден вплоть до 1410-х гг. продолжал регулярно организовывать крестоносные экспедиции с участием западных рыцарей²⁷.

На протяжении XIX–XX вв. тема средневековых войн в Прибалтике как крестовых походов обычно заслонялась в трудах по средневековой истории Ливонии другими темами. Вместо этого особое значение придавалось национальным и экономическим мотивам средневековых завоеваний и конфликтов²⁸. С другой стороны, в российской историографии тезис о тщательно спланированных

²⁵ Morris. 1999: 83–85; Maillefer. 2003; Selart. 2022: 258–262.

²⁶ Selart. 2009a; Srodecki. 2015.

²⁷ Paravicini. 2007: 305–314; Murray. 2010; Selart. 2015b: 289–291.

²⁸ Selart. 2016.

крестовых походах против Руси, на протяжении Средневековья направляемых папой, был главной темой русских авторов²⁹. Изображение Руси в качестве цели крестоносцев в XIII в. продолжает восприниматься как нечто обычное в научно-популярной и специальной сфере³⁰. В то же время научные исследования последних десятилетий в значительной степени продвинули нас к пониманию сюжета во всех его нюансах. Этот поворот начался в 1990-е гг. и был связан с растущим влиянием «плюралистского» подхода³¹ в исследовании Северных крестовых походов³² и переосмыслении устоявшихся идеологических моделей русской историографии³³. В немногочисленных случаях уже русские историки XIX в. – такие, как С.М. Соловьев (1820–1879) и Н.И. Костомаров (1817–1885) – употребляли термин «крестовый поход против Руси» и/или изображали папу подстрекателем войны против России³⁴. Тем не менее в этих примерах военные конфликты на границах Новгорода и Пскова не рассматривались как столкновения между «цивилизациями» или как централизованная организованная агрессия, направленная против России. Например, в пропагандистской, но чрезвычайно влиятельной брошюре советского историка Антона Козаченко (1900–1962) о Ледовом побоище, опубликованной в 1938 г., автор, основываясь на сочинениях Соловьёва и Костомарова, просто упоминает о папстве как движущей силе деятельности «крестоносных банд»; самой темы крестового похода он при этом совершенно не касался³⁵. Парадоксальным образом представление о Руси как цели крестовых походов XIII в. возникло не в русской, а финской историографии, и в русский дискурс эта идея была перенесена на удивление поздно³⁶.

²⁹ См., например: *Флоря*. 2010: 102–108. Ср.: *Matusova*. 2001.

³⁰ Напр.: *Tuerman*. 2006: 696–697; *Сахаров* и др. 2010: 165–174.

³¹ *Riley-Smith*. 2016.

³² См. их яркое обобщение в кн.: *Bysted et al*. 2012.

³³ См, напр.: *Данилевский*. 2004b: 181–206. См. также: *Ekdahl*. 2005: 192–94. Об использовании фигуры Александра Невского в политических целях см.: *Wijermars*. 2018: 84–121.

³⁴ *Соловьев*. 1988: 148 (цитата); *Костомаров*. 1863: 357–366; *Костомаров*. 1873: 155–156.

³⁵ *Козаченко*. 1938: 23, 32, 35. Cf.: *Шенк*. 2007: 291.

³⁶ Ср.: *Naarala* et al. (eds.). 2017.

Три христианских военных похода в Финляндию и Карелию, состоявшиеся около 1150 г., в 1238/1239 или 1249 г.³⁷, а также в 1293 г., представлялись как важные вехи финской истории уже авторами XVI в.³⁸ Финский ученый Габриель Рейн (1800–1867), сочетавший в своем исследовании латинские источники и источники по Руси, связал эти события с русской средневековой историей и начал описывать Финляндию как поле соперничества между западным миром и Россией³⁹. Эта исследовательская традиция была очень сильно развита Яалмари Яаккола (1885–1964), финским историком, который, желая показать особую историческую роль Финляндии в мировой политике⁴⁰, рассматривал страну как «крестonosную провинцию» – поле битвы между Востоком и Западом⁴¹. Наиболее подробно представление о Финляндии и странах Прибалтики как арене судьбоносных битв всевропейской значимости было развито финским историком Густавом Адольфом Доннером (1902–1940)⁴². Медиевист Доннер происходил из семьи интеллектуалов и предпринимателей финских шведов. Он защитил диссертацию в университете Хельсинки и был убит во время Зимней войны, защищая свою страну от советских агрессоров. Его наиболее влиятельным трудом была монография о деятельности папского легата Вильгельма Моденского в балтийском регионе в 1220 и 1230-е гг., в которой Вильгельм был представлен организатором крестового похода против Новгорода⁴³.

Публикации Доннера, Яакколы и немецкого католического ученого Альберта Мария Аммана (1892–1974)⁴⁴ послужили «резервуаром» идей для молодого ленинградского историка И.П. Шаскольского, опубликовавшего в 1940–1941 гг. несколько научно-популярных статей по истории агрессии Швеции, Финлян-

³⁷ О датировке см.: *Lind*. 1991.

³⁸ *Juusten*. 1988: 49; *Fewster*. 2006: 105. Cf.: *Lindkvist*. 2009; *Wasko*. 2013.

³⁹ *Rein*. 1831; *Rein*. 1968 (1-е изд. 1839). См. также: *Geijer*. 1926: 491–492, 501, 519–520.

⁴⁰ *Tommila*. 1989: 186–190.

⁴¹ *Jaakkola*. 1938: 270–297.

⁴² О влиянии Доннера на советскую и/или русскую историографию см.: *Nolte*. 1976: 214–217; *Lind*. 1995: 44; *Nazarova*. 2001: 183; *Флоря*. 2007: 192.

⁴³ *Donner*. 1929: 217–223.

⁴⁴ *Ammann*. 1936. К этому времени Амман уже развил идеи, первоначально высказанные Доннером.

дии и стран Прибалтики против России⁴⁵. Шаскольский использовал общие концепты этих историков; однако, на самом деле он поменял знаки «доброй» и «злой» сторон. Подоплекой этого стала «Зимняя война», советская агрессия против Финляндии в 1939–1940 гг.⁴⁶, советская оккупация стран Прибалтики в 1940 г. и война между Германией и Советским Союзом в 1941–1945 гг. Вскоре после войны, в 1951 г. Шаскольский опубликовал статью со знаменательным названием «Папская курия – главный организатор крестовоносной агрессии 1240–1242 гг. против Руси». Важный тезис, предложенный в этой статье, заключался в том, что Ливония не могла быть истинной целью балтийских крестовых походов. «Весьма вероятно, что Рим уделял такое большое внимание Ливонии и Финляндии, заботясь о подчинении господству католической церкви не только этих небогатых северных стран с их отсталым населением; по-видимому, уже сравнительно рано папский престол стал рассматривать Ливонию и Финляндию как плацдарм для будущего наступления на огромные и богатые русские земли»⁴⁷.

И.П. Шаскольский рассматривал Карелию и до некоторой степени также Финляндию как часть Новгорода или по крайней мере как подвластные ему земли, а, стало быть, шведские крестовые походы в Финляндию и Карелию стали для него антирусскими⁴⁸. И.П. Шаскольский сочетал «финно-центризм» Якакколы с рядом идей и с еще более утрированным «руссо-центризмом». Он часто ставил термин крестовый поход в кавычки, чтобы подчеркнуть его обманчивую природу. В его понимании этот термин подразумевал хищническое завоевание, которое ведется при поддержке папы и под предлогом обращения в латинское христианство⁴⁹. В своих работах он ставил акцент как на якобы антирусской агрессии

⁴⁵ Библиография. 2018.

⁴⁶ Барышиников. 2018: 12–13.

⁴⁷ Шаскольский. 1951: 172.

⁴⁸ Шаскольский. 1978: 38–40.

⁴⁹ Ср. определение, данное в пропагандистской брошюре другим советским историком: «Шведские феодалы облачали свои хищнические захватнические войны в форму походов, имевших якобы единственной целью обращение язычников в христианство»: Мавродин. 1944: 8. После Второй мировой войны советская историография более не включала финнов в список врагов средневековой Руси.

Швеции⁵⁰, так и на безусловно законные попытки России защитить ее выход к Балтийскому морю⁵¹.

Доннер был также основным источником для книги «Папство и Русь в X–XV веках» (1959), написанной ленинградским историком Б.Я. Раммом (1902–1989). Рамм считал территорию Ливонии частью государства средневековой Руси⁵², и поэтому он рассматривал завоевание Прибалтики крестоносцами как «крестоносную» агрессию против Руси⁵³. В.Т. Пашуто также придерживался такого образа мыслей. Его статья «О политике папской курии на Руси (XIII век)»⁵⁴, опубликованная в 1949 г., была насыщена выдержанной в советской стилистике иронической полемикой, направленной в первую очередь против Амманна, при том, что Пашуто на самом деле заимствовал у него общую картину ведущей роли папы в отношениях между Русью и Латинской Европой. Позже Пашуто также ясно связал средиземноморские и балтийские крестовые походы и рассматривал последние как «реакционную» и «феодальную» антирусскую агрессию под руководством римских пап⁵⁵.

К тому же русскоязычные авторы нечетко использовали термины «крестоносцы», «крестоносный» в контексте балтийской истории. Начиная с XVIII в. это слово в русском языке отсылало как к крестоносцам, так и к тевтонским рыцарям⁵⁶. Последнее значение подверглось значительному влиянию соответствующего термина из польского языка – *Krzyżacy*. В польской национальной историографии существовала сильная тенденция демонизировать Тевтонский орден, что, в свою очередь, хорошо подходило для черно-белой советской картины⁵⁷. Поэтому часто используемое выражение «крестоносная агрессия» может быть понято, в зависимости от контекста, как «агрессия крестоносцев» или как «агрессия Тевтонского ордена». Обычное употребление термина «крестоносная агрессия» в историографии советской эпохи, возможно, служило средством выражения идеи «изначального немецкого врага», которая была

⁵⁰ Шаскольский. 1987б.

⁵¹ Шаскольский. 1987а.

⁵² Ср.: Selart. 2015а.

⁵³ Рамм. 1959: 95–134.

⁵⁴ Пашуто. 1949: 52–76. Cf.: Пашуто. 1968: 227–259, 290–301.

⁵⁵ Пашуто. 1969.

⁵⁶ Словарь. 2000: 10.

⁵⁷ Serczyk. 2001; Бессуднова. 2018: 104–105.

заменена идеей «извечного западного врага» в советской пропаганде времен «холодной войны», когда после создания государства Восточной Германии градус ненависти к немцам был снижен. Применительно к Средним векам именно папа характеризовался как лидер абстрактной силы под названием «Запад»⁵⁸. «Крестовый поход» продолжали рассматривать как ширму для преступного желания немцев расширить экспансию на Восток (*Drang nach Osten*). Советские историки также объявляли, что они полагались на авторитетное мнение Карла Маркса и Фридриха Энгельса, что на самом деле было неправдой: в своих сочинениях Маркс и Энгельс были склонны рассматривать германскую экспансию в средневековой Восточной Европе как исторически прогрессивное явление⁵⁹.

Отличное краткое изложение этой концепции, сформулированной около 1950 г., представлено в книге сталинской эпохи, посвященной истории Эстонии (1952):

Свои злодеяния захватчики совершали под флагом распространения христианства, с благословения папы Римского, который приумножал таким путем свои богатства [...] Свою кровавую агрессию немецкие завоеватели осуществляли под флагом крестовых походов [...] К Прибалтике папы Римские проявляли особый интерес еще и потому, что рассматривали эту территорию как удобный плацдарм для наступления на Русь: они помышляли об уничтожении независимости русской церкви и покорении русского народа. С вторжением немецких захватчиков в Прибалтику эта территория превратилась в очаг всевозможных происков, направленных против Руси⁶⁰.

В этой концепции отражена также гегельянская идея «наций без истории», в соответствии с которой народы стран Прибалтики или Финляндии были важны не сами по себе, но только как периферийное дополнение к истории России⁶¹.

Гипотезы обращавшихся к Ливонской истории советских авторов зиждились на представлении о том, что до крестовых походов Эстония и Латвия были в большей или меньшей степени под контролем Руси. Главным событием в этом регионе в сер. XIII в. виде-

⁵⁸ Nolte. 1976: 214–218; Wippermann. 1981: 66; Шенк. 2007: 436–444.

⁵⁹ Wippermann. 1980.

⁶⁰ История. 1952: 34–35.

⁶¹ Об этом концепте см.: Kappeler. 1991: 33–35.

лось сдерживание тевтонской агрессии на границе Руси и победа в Ледовом побоище в 1242 г. Роль Александра Невского как святого и национального героя этих событий всегда заслоняла битву между Русью и силами Ливонии около Раковора в 1268 г., хотя последняя в военном и политическом значении была более значимой⁶².

Начиная с XVIII в. средневековые войны все больше рассматривались как современная битва за морские торговые интересы России. В Финляндии и в странах Прибалтики, «русская угроза часто могла привлекаться в качестве причины события, независимо от того, были ли русские фактически способны представлять угрозу в это время или нет»⁶³. Роль Александра Невского в отражении западной агрессии очень широко принята в историографии, и в России, и за ее пределами⁶⁴. Идея того, что католическая Церковь планировала агрессивную политику против Руси, особенно в 1230-е и 1240-е гг., впервые сформулированная Густавом Адольфом Доннером, нашла свое место в стандартной англоязычной учебной литературе⁶⁵. Парадокс заключается в том, что в XIII в., в период расцвета крестоносной деятельности в Прибалтике, не было крестового похода, который можно было бы четко назвать походом против Руси или антиправославным походом. Предположение о том, что Русь/Россия и Европа представляют собой абсолютно разные конфликтующие сущности, возникло только в современный период⁶⁶. Только тогда средневековые балтийские крестовые походы постепенно начали переосмысляться как походы, которые были направлены главным образом против Руси.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Erikskrönikan enligt Cod. Holm: D 2 jämte avvikande läsararter ur andra handskrifter / Ed. R. Pipping. Uppsala, 1963.

Juusten P. Catalogus et ordinaria successio episcoporum finlandensium / Ed. S. Heininen. Helsinki, 1988.

⁶² Selart. 2015b: 242-252.

⁶³ Lind. 2005: 275.

⁶⁴ Isoaho. 2006: 100-101.

⁶⁵ Urban. 1975: 162-169; Urban. 1994: 189-99; Christiansen. 1980: 126-131. Cf.: Bysted et al. 2012: 272-280.

⁶⁶ Laruelle. 2008: 2-4, 119-222.

ЛИТЕРАТУРА

Барышников В.Н. Игорь Павлович Шаскольский – создатель ленинградской школы историков-скандинавистов // «Моя специальность – Древняя Русь». Сборник к 100-летию со дня рождения И.П. Шаскольского / Ред. Г.М. Коваленко и др. СПб., 2018. С. 7–16.

Бессуднова М.Б. Ливонский орден в современной зарубежной историографии // Средние века. 2018. № 79/1. С. 103–125.

Библиография трудов И.П. Шаскольского // Новгородская земля, Санкт-Петербург и Швеция в XVII–XVIII вв. Сборник статей к 100-летию со дня рождения Игоря Павловича Шаскольского / Ред. П.В. Седов и др. СПб., 2018. С. 421–455.

Вернадский Г.В. Два подвига св. Александра Невского // Евразийский временник. 1925. № 4. С. 318–337.

Горский А.А. Долгосрочные последствия деятельности Александра Невского // Александр Невский: личность, эпоха, историческая память. К 800-летию со дня рождения / Ред. П.Г. Гайдуков и др. М., 2021. С. 22–30.

Данилевский И.Н. Александр Невский: парадоксы исторической памяти // «Цепь времен». Проблемы исторического сознания / Ред. Л.П. Репина. М., 2005. С. 119–132.

Данилевский И.Н. Ледовое побоище: смена образа // Отечественные записки. 2004а. № 5. С. 528–540.

Данилевский И.Н. Русские земли глазами современников и потомков (XII–XIV вв.). М., 2004б.

История Эстонской ССР (с древнейших времен до наших дней) / Ред. Г.И. Наан. Таллин, 1952.

Козаченко А. Ледовое побоище. Из истории нашей Родины. М., 1938.

Костомаров Н.И. Русская история в жизнеописаниях ее главнейших деятелей. Ч. 1, т. 1. СПб., 1873.

Костомаров Н.И. Севернорусские народоправства во времена удельно-вечевого уклада. Т. 1. СПб., 1863.

Линд Дж. Некоторые соображения о Невской битве и ее значении // Князь Александр Невский и его эпоха. Исследования и материалы / Ред. Ю.К. Бегунов, А.Н. Кирпичников. СПб., 1995. С. 44–54.

Мавродин В.В. Борьба русского народа за Невские берега. Л., 1944.

Пауто В.Т. Борьба народов Руси и восточной Прибалтики с агрессией немецких, шведских и датских феодалов // Вопросы истории. 1969. № 6. С. 112–129; № 7. С. 109–128.

Пауто В.Т. Внешняя политика Древней Руси. М., 1968.

Пауто В.Т. О политике папской курии на Руси (XIII век) // Вопросы истории. 1949. № 5. С. 52–76.

Поринев Б.Ф. Ледовое побоище и всемирная история // Доклады и сообщения исторического факультета МГУ. 1947. № 5. С. 29–45.

Рамм Б.Я. Папство и Русь в X–XV веках. М., 1959.

Сахаров А.Н. и др. История России с древнейших времен до наших дней. Т. 1. М., 2010.

Селарт А. Водь в западноевропейских источниках XIII–XIV века // *Stratum Plus. Культурная антропология и археология.* 2005–2009. № 5. С. 529–538.

Селарт А. Фридрих Хасельдорф, епископ Карелии // Д. Г. Хрусталеv. Северные крестоносцы. Русь в борьбе за сферы влияния в Восточной Прибалтике XII–XIII вв. Т. 2. СПб., 2009. С. 272–278, 393–396.

Словарь русского языка XVIII века. Т. 11 / Ред. Ю.С. Сорокин и др. СПб., 2000.

Соловьев С. М. Сочинения. Книга 2: История России с древнейших времен, т. 3–4. М., 1988.

Спиргис Р. Историко-теологический контекст инкорпорации ливов и латгалов в структуре латинской церкви: Ливонская «уния» XIII в.? // *Археология и история Пскова и Псковской земли. Ежегодник Семинара имени академика В.В. Седова.* М., Псков, 2020. Т. 35. С. 500–515.

Флоря Б.Н. (ред.). История России с древнейших времен до конца XVIII в. Учебник. М., 2010.

Флоря Б.Н. Исследования по истории церкви. Древнерусское и славянское средневековье. М., 2007.

Хрусталеv Д.Г. Северные крестоносцы. Русь в борьбе за сферы влияния в Восточной Прибалтике XII–XIII вв. СПб., 2009. Т. 1–2.

Шаскольский И.П. Борьба Руси за сохранение выхода к Балтийскому морю в XIV веке. Л., 1987a.

Шаскольский И.П. Борьба Руси против шведской экспансии в Карелии, конец XIII – начало XIV в. Петрозаводск, 1987b.

Шаскольский И.П. Борьба Руси против крестоносной агрессии на берегах Балтики в XII–XIII вв. Л., 1978.

Шаскольский И.П. Папская курия – главный организатор крестоносной агрессии 1240–1242 гг. против Руси // *Исторические записки.* 1951. № 37. С. 169–188.

Шенк Ф.Б. Александр Невский в русской культурной памяти: святой, правитель, национальный герой (1263–2000). М., 2007.

Атманн А.М. Kirchenpolitische Wandlungen im Ostbaltikum bis zum Tode Alexander Newski's. Studien zum Werden der russischen Orthodoxie. Rom, 1936.

Bandlien B. Norway, Sweden, and Novgorod. Scandinavian Perceptions of the Russians, Late Twelfth – Early Fourteenth Centuries // *Imagined Communities on the Baltic Rim, from the Eleventh to Fifteenth Centuries* / Ed. W. Jezierski, L. Hermanson. Amsterdam, 2016. P. 331–352.

Bayer A. Spaltung der Christenheit. Das sogenannte Morgenlandische Schisma von 1054. Köln, 2002.

Bruns P., Gresser G. (eds.). Vom Schisma zu den Kreuzzügen 1054–1204. Paderborn, 2005.

Burkhardt, S. Ut sit unum ovile et unus pastor. The Fourth Lateran Council and the Variety of Eastern Christianity // *The Fourth Lateran Council. Institutional Reform and Spiritual Renewal* / Ed. G. Melville, J. Helmrath. Affalterbach, 2017. P. 111–122.

Bysted A. et al. Jerusalem in the North. Denmark and the Baltic Crusades, 1100–1522. Turnhout, 2012.

Chrissis N. G. Crusading in Frankish Greece. A Study of Byzantine-Western Relations and Attitudes, 1204–1282. Turnhout, 2012.

Chrissis N. G. New Frontiers: Frankish Greece and the Development of Crusading in the Early Thirteenth Century // Contact and Conflict in Frankish Greece and the Aegean, 1204–1453. Crusade, Religion and Trade between Latins, Greeks and Turks / Ed. N.G. Chrissis, M. Carr. Farnham, 2014. P. 17–42.

Christiansen E. The Northern Crusades. The Baltic and the Catholic Frontier 1100–1525. Minneapolis, 1980.

Donner G.A. Kardinal Wilhelm von Sabina. Bischof von Modena 1222–1234, päpstlicher Legat in den Nordischen Ländern († 1251). Helsingfors, 1929.

Ekdahl S. Crusades and Colonization in the Baltic // Palgrave Advances in the Crusades / Ed. H. J. Nicholson. Basingstoke, 2005. P. 172–203.

Fewster D. Visions of Past Glory. Nationalisms and the Construction of Early Finnish History. Helsinki, 2006.

Geijer E. G. Samlade skrifter / Ed. J. Landquist. Stockholm, 1926. Vol. 5.

Gil A. Kościoły wschodnie w Inflantach i ich zaplecze w okresie od XIII do początku XIX wieku. Konteksty – uwarunkowania – tradycje. Lublin, 2019.

Haapala P. et al. (eds.). Making Nordic Historiography. Connections, Tensions and Methodology, 1850–1970. New York, 2017.

Harris J. The ‘Schism’ of 1054 and the First Crusade // Crusades. 2014. № 13. P. 1–20.

Heikkilä T. An Imaginary Saint for an Imagined Community. St. Henry and the Creation of Christian Identity in Finland, Thirteenth – Fifteenth Centuries // Imagined Communities on the Baltic Rim, from the Eleventh to Fifteenth Centuries / Ed. W. Jezierski, L. Hermanson. Amsterdam, 2016. P. 223–252.

Heikkilä T. Pyhän Henrikin legenda. Helsinki, 2005.

Isoaho M. The Image of Aleksandr Nevskiy in Medieval Russia. Warrior and Saint. Leiden, 2006.

Isoaho M. The Warrior in God’s Favour. The Image of Alexander Nevskiy as a Hero Confronting the Western Crusaders // Medieval History Writing and Crusading Ideology. Ed. T. M. S. Lehtonen, K. V. Jensen. Helsinki, 2005. P. 284–301.

Jaakkola J. Suomen historia III: Suomen varhaiskeskiaika. Kristillisen Suomen synty. Porvoo, 1938.

Kappeler A. Ein ‘kleines Volk’ von 25 Millionen: Die Ukrainer um 1900 // Kleine Völker in der Geschichte Europas / Ed. M. Alexander et al. Stuttgart, 1991. P. 33–42.

Korpela J. ‘The Russian Threat Against Finland’ in the Western Sources Before the Peace of Nöteborg (1323) // Scandinavian Journal of History. 1997. № 22. P. 161–172.

Korpela J. Beyond the Borders in the European North-East // Frontiers in the Middle Ages / Ed. O. Merisalo. Louvain-la-Neuve, 2006. P. 373–384.

Korpela J. Finland’s Eastern Border after the Treaty of Nöteborg: An Ecclesiastical, Political or Cultural Border // Journal of Baltic Studies. 2002. № 33. P. 384–397.

Korpela J. The World of Ladoga. Society, Trade, Transformation and State Building in the Eastern Fennoscandian Boreal Forest Zone c. 1000–1555. Berlin, 2008.

Laruelle M. Russian Eurasianism. An Ideology of Empire. Washington D.C., 2008.

Lind J. H. 'Varangian Christianity' and the Veneration of Anglo-Saxon and Scandinavian Saints in Early Rus' // Identity Formation and Diversity in the Early Medieval Baltic and Beyond. Communicators and Communication / Ed. J. Callmer et al. Leiden, 2017. P. 107–135.

Lind J. H. Early Russian-Swedish Rivalry. The Battle on the Neva in 1240 and Birger Magnusson's Second Crusade to Tavastia // Scandinavian Journal of History. 1991. № 16. P. 269–295.

Lind J. H. Puzzling Approaches to the Crusading Movement in Recent Scandinavian Historiography. Danish Historians on Crusades and Source Editions as well as a Swedish Historian on Crusading in Finland // Medieval History Writing and Crusading Ideology / Ed. T. M. S. Lehtonen, K. V. Jensen, Helsinki, 2005. P. 264–283.

Lind J. H. The 'First Swedish Crusade' against the Finns: A Part of the Second Crusade? // The Second Crusade: Holy War on the Periphery of Latin Christendom / Ed. J. T. Roche, J. Møller Jensen. Turnhout, 2015. P. 303–325.

Lindkvist T. Crusades and Crusading Ideology in the Political History of Sweden, 1140–1500 // Crusade and Conversion on the Baltic Frontier 1150–1500 / Ed. A.V. Murray. Aldershot, 2001. P. 119–130.

Lindkvist T. Legitimation of Power and Crusades as Europeanisation in Medieval Sweden // The Reception of Medieval Europe in the Baltic Sea Region / Ed. J. Staecker. Visby, 2009. P. 33–41.

MacEvitt C. The Crusades and the Christian World of the East. Rough Tolerance. Philadelphia, 2008.

Maillefer J.-M. La croisade du roi de Suède Magnus Eriksson contre Novgorod (1348–1351) // L'expansion occidentale (XIe–XVe siècles). Formes et conséquences. P., 2003. P. 87–96.

Matusova V.I. Zur Rezeption des Deutschen Ordens in Rußland // Vergangenheit und Gegenwart der Ritterorden. Die Rezeption der Idee und die Wirklichkeit / Ed. Z. H. Nowak, R. Czaja. Toruń, 2001. P. 133–144.

Møller Jensen J. Denmark and the Crusades, 1400–1650. Leiden, 2007.

Morris B. St Birgitta of Sweden. Woodbridge, 1999.

Murray A.V. The Saracens of the Baltic. Pagan and Christian Lithuanians in the Perception of English and French Crusaders to Late Medieval Prussia // Journal of Baltic Studies. 2010. № 41. P. 413–430.

Nazarova E.L. The Crusades against Votians and Izhorians in the Thirteenth Century // Crusade and Conversion on the Baltic Frontier, 1150–1500 / Ed. A.V. Murray. Aldershot, 2001. P. 177–195.

Nielsen T.K. Sterile Monsters? Russians and the Orthodox Church in the Chronicle of Henry of Livonia // The Clash of Cultures on the Medieval Baltic Frontier / Ed. A.V. Murray. Farnham, 2009. P. 227–252.

Nolte H.-H. "Drang nach Osten." Sowjetische Geschichtsschreibung der deutschen Ostexpansion. Köln, 1976.

Olesen J.E. Die schwedischen Kreuzzüge nach Finnland aus der Ostsee-Perspektive // The Expansion of the Faith. Crusading on the Frontiers of Latin Christendom in the High Middle Ages / Ed. P. Srodecki, N. Kersken. Turnhout, 2022. P. 167–181.

- Olesen J.E.* The Swedish Expeditions ('Crusades') Towards Finland Reconsidered // Church and Belief in the Middle Ages: Popes, Saints, and Crusaders / Ed. K. Salonen, S. Katajala-Peltomaa. Amsterdam, 2016. P. 251–268.
- Ostrowski D.* Alexander Nevskii's Battle on the Ice: The Creation of a Legend // Russian History. 2006. № 33. P. 289–312.
- Paravicini W.* Edelleute und Kaufleute im Norden Europas. Ostfildern, 2007.
- Rein G.* Biskop Thomas och Finland i hans tid // Kring korstågen till Finland. Ett urval uppsatser tillägnat Jarl Gallén på hans sextioårsdag den 23 maj 1968 / Ed. K. Mikander. [Helsingfors], 1968. P. 11–59.
- Rein G.* Finlands forntid i Chronologisk öfversigt, åtföljd af de förnämsta händelser ur Rysslands och Sveriges Historia. Helsingfors, 1831.
- Riley-Smith J.* Some Modern Approaches to the History of the Crusades // Crusading on the Edge. Ideas and Practice of Crusading in Iberia and the Baltic Region / Ed. T. K. Nielsen, I. Fønnesberg-Schmidt. Turnhout, 2016. P. 9–27.
- Schabel C.* The Myth of the White Monks' 'Mission to the Orthodox'. Innocent III, the Cistercians, and the Greeks // Traditio. Studies in Ancient and Medieval History, Thought, and Religion. 2015. № 70. P. 237–261.
- Selart A.* Political Rhetoric and the Edges of Christianity: Livonia and its Evil Enemies in the Fifteenth Century // The Edges of the Medieval World / Ed. G. Jaritz, J. Kreem. Budapest, 2009a. P. 55–69.
- Selart A.* Russians in Livonian Towns in the Thirteenth and Fourteenth Centuries // Segregation – Integration – Assimilation. Religious and Ethnic Groups in the Medieval Towns of Central and Eastern Europe / Ed. D. Keene et al. Farnham, 2009b. P. 33–50.
- Selart A.* Gab es eine altrussische Tributherrschaft in Estland (10.–12. Jahrhundert)? // Forschungen zur baltischen Geschichte. 2015a. № 10. P. 11–30.
- Selart A.* Livonia, Rus' and the Baltic Crusades in the Thirteenth Century. Leiden, 2015b.
- Selart A.* Historical Legitimacy and Crusade in Livonia // Crusading on the Edge. Ideas and Practice of Crusading in Iberia and the Baltic Region, 1100–1500 / Ed. T.K. Nielsen, I. Fønnesberg-Schmidt. Turnhout, 2016. P. 29–53.
- Selart A.* Between Schism and Union: Russian Adversaries and Allies of the Crusaders in the Thirteenth and Fourteenth Centuries // The Expansion of the Faith. Crusading on the Frontiers of Latin Christendom in the High Middle Ages / Ed. P. Srodecki, N. Kersken. Turnhout, 2022. P. 251–266.
- Selart A.* Rus' as a Target of the Crusades: History and Historical Memory // Crusading against Christians in the Middle Ages / Ed. N. Chrissis, M. Carr, G. Racagnini (с нечати)
- Serczyk J.* Die Wandlungen des Bildes vom Deutschen Orden als politischer, ideologischer und gesellschaftlicher Faktor im polnischen Identitätsbewußtsein des 19. und 20. Jahrhunderts // Vergangenheit und Gegenwart der Ritterorden. Die Rezeption der Idee und die Wirklichkeit / Ed. Z. H. Nowak. Toruń, 2001. P. 55–64.
- Srodecki P.* Antemurale Christianitatis. Zur Genese der Bollwerksrhetorik im östlichen Mitteleuropa an der Schwelle vom Mittelalter zur Frühen Neuzeit. Husum, 2015.
- Tommila P.* Suomen historiankirjoitus. Tutkimuksen historia. Porvoo, 1989.
- Tyerman C.* God's War. A New History of the Crusades. Cambridge MA, 2006.
- Urban W.* The Baltic Crusade. Chicago, 1994 (2nd ed.).

Urban W. The Baltic Crusade. De Kalb, 1975.

Waśko A. Crusades in Finland and the Crusade Ideology in Sweden from the 12th to 14th Centuries // *Quaestiones medii aevi novae*. 2013. № 18. P. 257–280.

Wijermars M. Memory Politics in Contemporary Russia. Television, Cinema and the State. London, 2018.

Wippermann W. Das Bild der mittelalterlichen deutschen Ostsiedlung bei Marx und Engels // *Germania Slavica* / Ed. W.H. Fritze. B., 1980. Vol. 1 P. 71–97.

Wippermann W. Der “Deutsche Drang nach Osten.” Ideologie und Wirklichkeit eines politischen Schlagwortes. Darmstadt, 1981.

Перевод С.И. Лучицкой

М. Б. Бессуднова

ИДЕЯ КРЕСТОВОГО ПОХОДА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ
СТРАТЕГИИ НЕМЕЦКОГО ОРДЕНА
РУБЕЖА XV–XVI ВВ.

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-247-263

Аннотация. Кризисное состояние орденов в Пруссии как следствие поражения Немецкого ордена в войнах с Польско-Литовским государством XV в., равно как и эскалация русско-ливонских противоречий, актуализировали вопрос о внешней помощи им со стороны католических государств Европы. В орденовой документации этого периода акцентируются заслуги ордена времен завоевания Пруссии и Ливонии, а также его роль в обращении местных язычников и создании «крестоносных» государств. Основным мотивом того стало решение папы о выпуске «крестоносных» индульгенций (сruciate) в пользу поборников католической веры, на звание которых претендовали верховные магистры Немецкого ордена и магистры его ливонского подразделения. Позиционируя себя в качестве защитников веры от его врагов, турок и русских «схизматиков», руководство ордена рассчитывало не только на денежные дотации, но также на сохранение за ним статуса ландсгерра Пруссии, который оспаривался польско-литовскими государями, для чего требовалось доказать сохранение в изменившихся условиях его изначальной, «крестоносной» сущности. В силу зависимости от Польши верховные магистры вынуждены были уступить первенство в борьбе с турками польско-литовским государям и потому в качестве мотивации своих «крестоносных» проектов использовали обострение русско-ливонских противоречий и искусственно сфабрикованную идею «русской угрозы» для всего католического мира. Основное содержание «крестоносных» воззваний со стороны Немецкого ордена сводилось к оказанию ему помощи, прежде всего, финансовой при полном отсутствии призыва к тотальному военному выступлению католиков против русских и к обретению индульгенции в ее классическом понимании.

Ключевые слова: Немецкий орден, поздние крестовые походы, Пруссия, Ливония, «русская угроза».

Keywords: German Order, last Crusades, Prussia, Livonia, «Russian threat».

Вопрос о дефинициях крестовых походов в различных контекстах времени и места действия ввиду неоднозначности интерпретации их природы современной историографией вряд ли разрешим в отсутствие разработки типологии крестоносной экспансии.

Одну из ее разновидностей, оказавшуюся в зоне пристального внимания медиевистов нашего времени, представляют поздние крестовые походы, хронологические рамки которых охватывают период от битвы при Никополе 1396 г. до разгрома христианского воинства турками при Мохаче в 1526 г. Попытки атрибутировать и изучить феномен поздних крестовых походов в настоящий момент производятся в двух основных ракурсах – в связи с появлением у католического мира новых врагов в лице турок-османов, а также в контексте известного перекодирования проповеди «священной войны» в условиях масштабных социокультурных подвижек и глобального политического реформаторства, стремительно изменявших облик католической Европы в эпоху Высокого Возрождения и ранней Реформации. В обоих случаях в фокусе исследований неизменно оказывается религиозная основа идентичности западноевропейского социума, на укрепление которой была нацелена реставрация средневекового крестоносного дискурса и присущих ему поведенческих парадигм¹.

Крестоносная идея, воплощенная в совокупности разноформатных религиозно-исторических представлений, в преддверии Нового времени обеспечивала католической Европе сохранение универсальных христианских ориентиров, прочно укорененных в общественном сознании, не раз апробированных, не требовавших дополнительного осмысления. В изменявшемся мире они определенным образом подпитывали консолидацию западноевропейского сообщества, которое уже начинало ощущать разлагающие последствия индивидуализации веры и религиозных практик, а также успехов формирования институциональных государств с их политико-правовой и культурно-исторической самобытностью, с новыми формами саморефлексии, сориентированной не на общехристианские, а на государственные ценности. Представления об единстве христианского мира и общности задач, направленных на реализацию Божественного проекта человеческого существования, все больше перемещались в область риторики, в то время как сам этот мир на рубеже Средневековья и Нового времени обретал постоянно усложнявшуюся политическую композицию и все глубже погружался в пучину межгосударственных конфликтов, в изобилии возникавших по мере изменения геополитической обстановки. В этих

¹ Подробнее см.: Housley. 1992.

условиях идеалы «священной войны» для католических государств могли выступать в качестве средств достижения политического компромисса в контексте справедливого мирового порядка, замкнутого на великой цели защиты римско-католической Церкви от ее врагов. С другой стороны, интенсивно разрабатываемая историками область исследования рисует нам многообразие вариантов использования крестоносной риторики в процессе разрешения сугубо внутригосударственных, «национальных», задач, будь то спасение страны от внешних посягательств или внутреннего мятежа, фискальные выгоды, территориальные притязания, дипломатические маневры и т. п.²

В этом отношении представляет интерес рецепция крестоносной идеи, которая имела место на рубеже XV–XVI вв. в орденских государствах Пруссии и Ливонии (последнее в пределах Ливонской конфедерации), возникших в XIII в. в ходе экспансии Немецкого (Тевтонского) ордена при поддержке Священной Римской империи и папства. Благодаря этим двум политическим институтам, веками оспаривавшим друг у друга главенство над католическим сообществом, орденские государственные образования в Балтийском регионе обрели статус «крестоносных государств», в отношении которых империя и папство выступали не только как создатели, но и как основные гаранты незыблемости данной государственно-правовой системы и связанных с ней прерогатив Немецкого ордена, оформленных папскими и императорскими привилегиями³, которые сообщали ему статус государя (ландсгерра) Пруссии и Ливонии и тем самым являли «основу всей его сущности»⁴. В XV в., отмеченном серией поражений Немецкого ордена в войнах с Польшей и союзным ей Великим княжеством Литовским⁵, польско-литовская сторона поставила вопрос о праве ордена на обладание этими привилегиями после завершения христианской «миссии» в Европе, который дискутировался на протяжении всего столетия⁶. Руководство ордена в лице верховных магистров Иоганна фон Тифена (1488–1497) и Фридриха Саксонского (1498–1510) вынуждено

² Bak. 2004: 124–127; Nowakowska. 2004: 128–147; Jensen. 2007: 70–158.

³ Hellmann. 1956/1957: 78–108; Jähnig. 1991: 19–22.

⁴ Voigt. 1827: 196.

⁵ Forstreuter. 1960; Biskup. 1967; Бокман. 2004: 161–179; Biskup, Czaja. 2008: 258–282.

⁶ См.: Sarnowsky. 2000: 403–422.

было проводить кампанию по защите привилегий ордена, поскольку их упразднение влекло за собой радикальную реорганизацию всех орденских и государственных структур Орденской Пруссии, а также вероятную передислокацию ордена с берегов Балтики на Дунай для обороны католического мира от натиска турок-османов⁷. Устранение угрозы во многом зависело от того, удастся ли Немецкому ордену, чья монашеская природа давно формализовалась, уступив первенство административно-хозяйственным функциям⁸, доказать свою верность традициям служения «на пути Господнем» и тем самым подтвердить свое тождество с тем духовно-рыцарским братством, которому эти привилегии некогда жаловались. На решение этой задачи, в частности, были направлены внутриорденские реформы XV в., посредством которых верховные магистры, пытались возродить в рыцарях ордена дух старинного благочестия⁹.

Осенью 1493 г. в связи с утверждением привилегий Немецкого ордена папой Александром VI вопрос об их правомерности был вновь поднят в папской курии епископом Эрмандландским (Варминьским) Лукасом Ватценроде (1489–1512) при поддержке прусского епископата и польского короля Казимира IV Ягеллончика¹⁰. Для нейтрализации угрозы верховный магистр фон Тифен старался использовать благосклонность церковных иерархов и лоббировать интересы ордена в римской курии, но нехватка денег мешала успеху такого рода стратегии (см. ниже). Большой эффект обещало использование концепта «русская угроза», который на тот момент в условиях эскалации русско-ливонских противоречий уже была апробирована ливонским подразделением Немецкого ордена¹¹. В начале 1494 г. верховный магистр доводил до сведения папы, что

требуется сохранить Немецкий орден, госпиталь (*Hospital*) всей немецкой нации, который и сегодня является оплотом против русских и защитой святого христианства на окраинах [католического мира], с его привилегиями и установлениями (*grundfeste*), пожалованными папами, императорами

⁷ Thumser. 2000: 139–178.

⁸ Dygo. 1990: 7–19; Elm: 1993: 7–23; Kwiatkowski: 107–130.

⁹ Arnold. 1989: 139–152; Biskup. 1999: 277–285; Бессуднова. 2007: 26–42.

¹⁰ Górski. 1973: 52–65; Beuttel. 1999: 239–240; Thumser. 2000: 153–154.

¹¹ Бессуднова. 2014: 144–156.

и князьями, утвердить их и ничего против них не предпринимать¹².

Ввиду условий 2-го Торуньского мира 1466 г., утвердившего зависимость Восточной Пруссии от польского короля, но не касавшегося напрямую ливонского орденового государства, вопрос о привилегиях не имел для последнего большого значения. Солидарность высших ливонских администраторов с главой Немецкого ордена, засвидетельствованная корреспонденцией ливонского магистра Вольтера фон Плеттенберга (1494–1535), мотивировалась потребностью в деньгах и желанием получить от Святого престола «отпущение» (*aplaß*) с правом обретения части доходов от продажи «крестоносных» индульгенций, которое предоставлялось государям, доказавшим свою ревность в борьбе с «врагами христианства»¹³. «Отпущение» Ливонский орден получал в 1448 г. во время войны с Псковом и Новгородом¹⁴; его намеревался просить магистр Берндт фон дер Борх (1471–1483) в целях противостояния «русской угрозе» (в реальности для борьбы с архиепископом Рижским)¹⁵.

В конце XV в., накануне «юбилейного» 1500 г., Немецкий орден в лице своего руководства включился в соревнование за «отпущение», благо успех подобного демарша, во-первых, гарантировал ему сохранение привилегий («крестоносцу» никто не мог нанести урон), и, во-вторых, обеспечивал солидные субсидии, которые могли бы ему помочь преодолеть хроническое безденежье. Чтобы добиться возжеленной цели, требовалось придать внешнеполитическим предприятиям ордена «крестоносный» статус, при этом участие Немецкого ордена в кампаниях против турок (например, валашский поход 1497 г.) не могло быть ему особо полезным, поскольку слава «крестоносца» в таком случае доставалась созерену

¹² GStA PK. XX. HA. OF 18b. S. 169 v.–169 r.

¹³ Ehlers 2007: 32.

¹⁴ Бессуднова. 2012: 79–83.

¹⁵ В августе 1473 г. магистр фон дер Борх резко отозвался о епископе Замландском Дитрихе фон Луба, который, будучи членом Немецкого ордена, добивался папской милости лишь для своего диоцеза, пообещал, что в таком случае не выплатит в счет «отпущения» ни пфеннига (GStA PK. XX. HA OVA. № 16422). В начале 1480 г. магистр сам пытался добиться «отпущения» в римской курии (GStA PK. XX. HA OVA. № 16867), но не преуспел. См. также: *Arbusow*. 1910: 371–377.

ордена, королю Польскому¹⁶. Иное дело эксплуатация идеи «русской угрозы», которая, помимо прочего, позволяла верховному магистру под предлогом оказания помощи ливонским собратьям уклоняться от участия в антитурецких кампаниях¹⁷.

Старт «крестоносного» проекта Немецкого ордена, нацеленный на получение соответствующих санкций со стороны папства и империи, имел место в 1496 г. В мае верховный магистр Иоганн фон Тифен предложил ливонскому магистру Плеттенбергу направить к римскому королю Максимилиану I и имперским сословиям совместное посольство с просьбой ходатайствовать перед папой о предоставлении Ливонскому ордену «крестоносной» буллы (*cruciate*) с тем, чтобы

он своим посланием вновь провозгласил крест, с помощью которого можно было бы затем оказать сопротивление русским схизматикам (*dat cruce, dardorch denn den affbesunderden Russenn mochte wedderstant gescheenn, mit wider eres breves verhale*)¹⁸.

Плеттенберг, однако, в тот момент надеялся сохранить с Московским государством мир и от предложения отказался¹⁹.

Между тем папа Александр VI под предлогом оказания помощи Швеции, находившейся в состоянии войны с Россией (1495–1497), благословил крестовый поход против России. В послании к епископам Упсалы и Або от 22 июня он разрешил проповедь сбора средств для обороны от «схизматиков» в пределах Швеции и Ливонии, «которые (*in fine terrarum christianorum et confinibus dictorum schismaticorum continua bella gerendo consistunt*)». Речь шла, в первую очередь, о деньгах на оплату наемников (*armatos stipendiando*), а в качестве награды участникам акции предлагалось «отпущение грехов как при жизни, так и посмертно (*peccatorum suorum remissionem semel in vita et in mortis*)»²⁰. 4-5 августа ливонский магистр письменно обратился к Любеку и прочим ганзейским городам со словами благодарности, в особенности за поддержку призыва папы к «крестовому походу» (*cruce, crucefart*) против «русских

Примечание [M1]: Пропуск: "которые на границе христианских земель и в близости с названными схизматиками пребывают в ведении постоянных войн"

¹⁶ Thumser. 2000: 159.

¹⁷ Ibid.

¹⁸ LEKUB 2. Bd. 1. № 350.

¹⁹ LEKUB 2. Bd. 1. № 354.

²⁰ LEKUB 2. Bd. 1. № 364.

схизматиков», изложенного в «послании и булле по поводу отпущения» (*afflatesbrefe und bullen*) или «послания о крестовом походе» (*kruzbreff*), суть которого, по мнению магистра, сводилась к сбору денег в ящиках и сундуках, а также к возможной мобилизации солдат и использовать [их] для утешения, помощи и спасения этой страны [Ливонии] от не к добру помянутых русских (*gestalt geld in kasten und kisten, oick volck mochte sameln und upbringen tho troiste, hulpe und reddinge dusszer lande wedder de snoitgenanten Russen*). Нет ни малейшего намека на мобилизацию благочестивых добровольцев, желающих принять крест, но ливонский магистр вполне определенно выражает желание получить по папской «кrestoносной грамоте» «около 8-9 тысяч вооруженных людей <...> с хорошей, надежной, боеспособной конницей (*by 8 oft 9 dusent gewapender man <...> mit guder vaster krichhafftiger ridderschop*)»²¹. В сентябре магистраты Любека и прочих ганзейских городов в письме к верховному магистру выразили согласие «принять крест» (*dat crewtzc erwurben*) и обещали «поставить ящики [для денег] и оказать помощь спасению христианской страны Ливонии (*kasten setzen und czu rettunge der cristenlande Leiffland czu hulff schaffen*)»²².

Ввиду предстоящего валашского похода верховный магистр фон Тифен также намеревался «обрести крест», в чем ему обещали помочь «добрые друзья» Немецкого ордена (*unsers ordens guten frunden*) в Риме, и рассчитывал на содействие ливонского магистра Плеттенберга²³, который, впрочем, вновь отказался следовать примеру главы ордена, поскольку

получил совет на время, пока не пройдет “золотой год” (*gulden jar*), оставить мысль о принятии креста, ибо добиваться его сейчас, а потом вскоре отменять, значит потерять деньги, ведь, если русские про то узнают, они возжелают нарушить мир и напасть на страну [Ливонию]. Сейчас же у них

Примечание [M2]: Использовании

²¹ LEKUB 2. Bd. 1. № 384.

²² LEKUB 2. Bd. 1. № 411.

²³ Из письма верховного магистра фон Тифена к прокуратору Немецкого ордена в Риме от 15 октября 1496 г. (LEKUB 2. Bd. 1. № 429. S. 313). См. также: *Thunser. 2000*: 160–162.

Ливонцев] есть еще надежда какое-то время жить в мире и без потерь²⁴.

Примечание [МЗ]: Закавычить цитату

Такой подход, впрочем, не помешал Плеттенбергу одобрить миссию ландкомтура Эльзаса Вольфганга фон Клингенберга и комтура Остероде Людвига фон Зансхейма, направленных верховным магистром к императору с ходатайством о помощи Немецкому ордену в обретении папской милости, поскольку полагал подобное хорошим заделом на будущее²⁵.

В сентябре 1496 г. ввиду успеха «крестоносной» кампании у верховного магистра появилась надежда, что дело о привилегиях Немецкого ордена при содействии влиятельных людей «продвигается в нужном направлении» (*in gutem wege sey*)²⁶, но вскоре епископ Эрмандландский вновь вынес этот вопрос на суд курии²⁷. Два раунда переговоров представителей ордена с епископом (15 ноября 1496 и 11-13 января 1497 г.²⁸) не дали результата. 24 мая 1497 г. верховный магистр обратился к Максимилиану I с посланием, в котором живописал нависшую над Ливонией угрозу со стороны «неверных русских схизматиков» (*abgesünderten ungloubigen Rewszzen*), сетовал на невозможность ввиду предстоящей турецкой кампании оказать ей помощь и просил освободить от недавно учрежденного налога («единого пфеннига», введенного Вормским рейхстагом 1495 г.²⁹) ряд имперских баллей (орденских округов), дабы Немецкий орден смог выполнить свой долг по защите христианства от турок и «русских схизматиков»³⁰. Ссылкой на «русскую угрозу» верховный магистр сопровождал также просьбы о денежном вспоможении, обращенные к главам некоторых импер-

²⁴ Об этом верховный магистр сообщал в Рим 25 ноября 1496 г. (LEKUB 2. Bd. 1. № 447).

²⁵ Письмо верховного магистра комтуру Остероде от 28 сентября 1496 г. (LEKUB 2. Bd. 1. № 411). См. также: LEKUB 2. Bd. 1. №№ 419, 443, 447.

²⁶ LEKUB 2. Bd. 1. № 419. Еще раньше, весной 1495 г., епископ и некоторые члены эрмандландского капитула обратились к королю Яну Олбрахту по поводу орденских привилегий и предложили ему удалить орден из Пруссии в Подолью (*Thumser*. 2000: 154–155).

²⁷ LEKUB 2. Bd. 1. № 422.

²⁸ GStA PK. XX. HA, OBA. №№ 17944, 17956.

²⁹ *Schmid*. 2000: 336.

³⁰ LEKUB 2. Bd. 1. № 535. С аналогичной просьбой осень 1497 г. к императору обращался штатгальтер ордена Вильгельм фон Изенбург (LEKUB 2. Bd. 1. № 599).

ских баллей³¹. В лучших традициях религиозной риторики времен Тринадцатилетней войны ордена с Польшей 1454–1466 гг.³², описал валахский поход 1497 г. секретарь верховного магистра Либориус Накер, который представил Немецкий орден в качестве основного защитника христианства, сражающегося с его врагами на многих фронтах³³. Та же тема не раз затрагивалась также в посланиях главы Немецкого ордена³⁴.

Осенью 1497 г. штатгальтер Вильгельм фон Изенбург, временно возглавлявшего орден после смерти Иоганна фон Тифена, назначил обер-прокуратором Немецкого ордена в Риме энергичного Михаила Шультете, «господина ученого, имеющего опыт в делах этой страны, привилегий нашего ордена и римской курии»³⁵, которому получил добиваться благоприятного разрешения проблемы привилегий и пожалования ордену субсидий в виде крестоносного «отпущения»³⁶. Одновременно Изенбург предполагал, используя посредничество епископов Кёльна и Трира, обратиться к императору и рейхстагу, чтобы те «подвинули [церковных иерархов] в римской курии к столь христианскому делу»³⁷.

Активность орденского руководства в борьбе за «отпущение» в 1497–1498 гг. сопровождалась заметной радикализацией его отношения к Московскому государству, которая проявилась в инициативе штатгальтера по созданию антимосковской коалиции в составе Дании, Швеции и Ливонии («план Изенбурга»), созвучного вышеупомянутому папскому посланию 1496 г. В письмах штатгальтера подчеркивается оборонительный характер задуманного альянса³⁸, что не исключало вторжения в Россию и принудительно-

Примечание [M4]: архиепископов

³¹ LEKUB 2. Bd. 1. №№ 536, 539.

³² Schmitz. 2007: 165–200.

³³ Liborius Naker's Tagebuch. 1874: 289–314. См. также: Thumser. 2000: 162–164.

³⁴ LEKUB 2. Bd. 1. №№ 27, 42, 50, 56, 61, 289, 422, 478.

³⁵ Из письма штатгальтера Изенбурга Плеттенбергу от 31 октября 1497 г. (LEKUB 2. Bd. 1. № 606).

³⁶ Ibid.

³⁷ Из письма верховного магистра к имперскому магистру от 18 декабря 1497 г. (LEKUB 2. Bd. 1. № 624).

³⁸ В письме от 7 ноября 1497 г. штатгальтер просил императора содействовать примирению Дании и Швеции и заключению ими союза, чтобы «в неверных русских, врагах нашей святой веры, не рождалась и не пробуждалась гордыня и жажда христианской крови и в дальнейшем не свершалось разорительных набегов на христианские и немецкие земли» (LEKUB 2. Bd. 1. № 611).

го обращения русских в католичество³⁹. Созвучность этой реплики вышеназванному папскому посланию позволяет видеть в ней всего лишь коррелят, сообщавший орденскому проекту сходство со «священной войной» против «неверных». В момент, когда в папской курии решался вопрос о привилегиях Немецкого ордена, а его руководство тщилося обосновать право располагать ими, доказав его верность крестоносной традиции, подобная кодировка имела глубокий смысл⁴⁰. Претворить «план Изенбурга» в жизнь, впрочем, в силу ряда обстоятельств не получилось.

При сложившихся обстоятельствах манифестация идеалов борьбы с «врагами веры» определенно имела для Немецкого ордена особый смысл. Для обоснования прав на «крестоносные» привилегии одних риторических приемов со ссылками на заслуги ордена в деле христианизации Пруссии и Ливонии⁴¹, пророчества св. Биргитты и св. Сибиллы⁴² и прочие духовные мотивации Немецкого ордена⁴³ было явно недостаточно. Поражение, которое он понес в

³⁹ «Много лучше и более необходимо оказать русским вооруженное сопротивление, вторгнуться в их страну и принудить их принять христианскую веру, как была принуждена Пруссия нашим орденом с помощью христианских князей, государей и властей Любека». Из письма штатгальтера Изенбурга делегации Любека на Нарвских переговорах от 16 января 1498 г. (LEKUB 2. Bd. 1. № 637).

⁴⁰ Бессуднова. 2010: 36–40.

⁴¹ Так, например, устами своего посла Людвига фон Зансхейма верховный магистр Фридрих Саксонский призывал императора на Аугсбургском рейхстаге 1500 г. «принять к сердцу, с какими великими трудами немецкая нация посредством большого кровопролития привела эту страну [Ливонию] к христианской вере и управлению и сделала эту страну госпиталем для всей немецкой нации, и не жалеть труда, чтобы возвратить эти земли в их прежнее состояние, заслужив награду от Божьей Матери» (LEKUB 2. Bd. 1. № 1022).

⁴² LEKUB 2. Bd. 1. № 629.

⁴³ Примером религиозной риторики, используемой тогда руководством Немецкого ордена, может служить речь капеллана штатгальтера Изенбурга, направленного им и магистром Плеттенбергом в конце 1497 г. к шведскому правителю Стену Стуре: «Мои милостивые государи, [магистры] святого ордена (*des heiligen ordens*), будучи, покровителям (*mitvorsorger*) и защитникам святого христианства, которое вынуждено, не жалея жизни и достоинства, вести борьбу с неверными, использовать для того все свои возможности, размышляли и обстоятельно обсуждали, что ваша милость совместно с христианским воинством мог бы сделать во славу Господа, ради великого служения и возвеличивания высокочтимой Царицы [небесной] Марии и всех небесных святых, а также для того, чтобы оставить у всех сословий, духовных и светских, пап, императоров, королей, курфюрстов, князей, графов, свободных [господ], ры-

1497 г. в Валахии⁴⁴, девальвировало его заслуги в борьбе с турками и их союзниками, а потому достижения его ливонского подразделения в противостоянии «русским схизматикам» оставались для него, по сути дела, единственным серьезным козырем в борьбе за папскую милость.

Осенью 1498 г. Плеттенберг направил в Рим ревельского епископа Николая Родендорпа, которому поручил совместно с прокуратором ордена Михаилом Шульдете добиваться *cruciate* и связанных с ней субсидий⁴⁵. В конце года, однако, прокуратор сообщил, что, несмотря на помощь влиятельных лиц и внимание папы к положению дел в Ливонии, попытка оказалась безрезультатной. Папа ограничился обращением к государям Дании и Литвы, которых призвал оказать помощь Ливонии⁴⁶. Спор об орденских привилегиях также вступал в завершающую стадию. В письме от 28 декабря 1498 г. тот же Шульдете сообщал: «Надеюсь, что дело завершится до Сочельника, но при этом я должен выплатить очень много денег, а у меня нет ни гроша». Вызывает интерес упоминание о некоем португальце, «злодее» (*bosze bufie*), который выдавал себя за приближенного великого князя Литовского и имел верительные грамоты к папе. Располагая поддержкой епископа Жемайтйского и герцога Померанского, этот человек интриговал против Немецкого ордена и Ливонии, а когда Шульдете попытался ему помешать, пообещал сломать тому шею⁴⁷. И еще один фрагмент из указанного письма:

Я узнал от поляков, находящихся сейчас в Риме, что король Польши и король Венгрии направляют к папе свое посольство в составе 60 человек. Меня беспокоит, что они также станут домогаться *cruciate*. Не думаю, что они добьются успеха, хотя на все воля Божья. Если же они преуспеют, чему я

царей, кнехтов, ратов, городов, всего христианства вечную память о заслугах, благодаря которым королевство Швеция и прилегающие христианские страны могли бы получить оборону, защиту, утешение, помощь, совет против неверных русских, татар и турок» (LEKUB 2. Bd. 1. № 629).

⁴⁴ *Thumser*. 2000: 161–166.

⁴⁵ Осенью и в конце 1498 г. епископ находился в Риме. О его совместных действиях с прокуратором Шульдете см.: LEKUB 2. Bd. 1. № 752.

⁴⁶ *Ibid*.

⁴⁷ LEKUB 2. Bd. 1. № 753.

намерен препятствовать, они не должны использовать это в ущерб Ливонии и стране нашего ордена в Пруссии⁴⁸.

Примечание [M5]: Закавычить цитату

Неудача миссии Шульте вынудила верховного магистра Фридриха Саксонского отказаться от расчетов на папскую милость и сделать ставку на императора как «защитника» (*Schutzherr*) ордена. В 1500 г. он направил Людвига фон Зайнскейма к императору для переговоров о передаче верховному магистру регалий имперского князя⁴⁹, высказался по этому поводу вполне определенно:

Вследствие предоставления себя империи и восприятия [верховным магистром княжеских] регалий орден не будет иметь проблем из-за своих привилегий⁵⁰.

Примечание [M6]: Закавычить цитату

В феврале 1499 г. верховный магистр просил Максимилиана I выступить в роли третейского судьи в деле об орденских привилегиях, предоставив ему документальные подтверждения прав ордена⁵¹. Плеттенберг же, хоть и обращался к императору за помощью⁵², не спешил признать зависимость Ливонского ордена от империи, поскольку не хотел возлагать на него бремя имперских налогов⁵³, в частности, «единого пфеннига»⁵⁴. Ливонского магистра настораживали также приверженность императора к союзу с Россией⁵⁵ и малая результативность обсуждений «ливонского вопроса» на рейхстагах⁵⁶.

Изменение вектора прусской политики в немалой степени предопределялось ухудшением отношений Орденской Пруссии и Польши и заинтересованностью Фридриха Саксонского в сближе-

⁴⁸ LEKUB 2. Bd. 1. № 564.

⁴⁹ Voigt. 1827: 238; Oberländer. 1914: 19.

⁵⁰ LEKUB 2. Bd. 1. № 1046.

⁵¹ LEKUB 2. Bd. 1. № 775.

⁵² LEKUB 2. Bd. 1. №№ 407, 411, 412, 419, 429, 443, 448, 577, 599, 605, 611; GStA PK. XX. HA, OVA №№ 17906, 17909, 17914, 179326 17958.

⁵³ Arnold. 1985: 30–31; Wimmer. 1988: 76–77.

⁵⁴ Schmid. 2000: XXXIX.

⁵⁵ Wimmer. 1988: 70.

⁵⁶ В 1495 г. Плеттенберг обращался за помощью к имперским «сословиям» на Вормском рейхстаге (LEKUB 2. Bd. 1. № 247–250). Затем этот вопрос поднимался на рейхстаге в Вормсе 1497 г., но был перенесен на следующее собрание, однако рейхстаг, состоявшийся в 1498 г. во Фрайбурге, не включил его в повестку дня (LEKUB 2. Bd. 1. № 582).

нии с великим князем Московским⁵⁷. Упоминания «русской угрозы» в корреспонденции верховного магистра к началу XVI в. сводятся к минимуму, и Ливонский орден в качестве противника «русских схизматиков», соответственно, перестал быть интересным. Равнодушие к его судьбе просматривается в строках письма имперского магистра Андреаса фон Грумбаха с утверждением, что тяжелое положение Ливонии Немецкому ордену как таковому не угрожает⁵⁸.

В заключение следует сказать, что реанимирование «крестоносной» идеи в политической стратегии Немецкого ордена конца XVI в. отражало характер ментальности, религиозно-исторических представлений и экклезиологических посылок той эпохи, в рамках которых орденскому братству, несмотря на очевидное изживание его изначальной, духовно-военной, природы, по-прежнему отводилась роль поборника католической веры и защитника Церкви от внешней угрозы. Сюда также следует прибавить естественное переживание страха, вызванного появлением **турок** и ранее почти неизвестных «московитов» на границах Ливонии⁵⁹. Вместе с тем парадигма векового противостояния Ливонского ордена «русским схизматикам» использовалась руководством Немецкого ордена в качестве аргумента в защиту орденских привилегий и ради получения денежных субсидий от римской курии. Верховные магистры фон Тифен и Фридрих Саксонский действовали сообща с ливонским магистром Плеттенбергом, стараясь доказать состоятельность ордена в роли «крестоносца», защитника Ливонии, а вместе с ней и всего католического мира от «русских схизматиков».

«Крестоносная» риторика в обилии присутствует в орденской корреспонденции рубежа XV–XVI вв. Во-первых, она касалась воледеленного папского послания, призванного разрешить политические и денежные проблемы ордена, которое определялось как *kruziate*, *cruciata*, *cruciate*, *cruciat*, *kruzbreff* или *aflatesbrefe* и трактовалась как особая папская милость, обращенная к поборникам веры. Во-вторых, внешнеполитические предприятия Немецкого ордена, будь то походы против турок или, что случалось гораздо чаще, противостояние «русским схизматикам», прямо трактовались как

Примечание [M7]: в Восточной Европе

⁵⁷ Sach. 2002: 118–131.

⁵⁸ LEKUB 2. Bd. 1. № 757.

⁵⁹ Подробнее см.: Bessudnova. 2012: 82–88.

крестовые походы (*crucefacti*)⁶⁰, а их участники из состава орденского братства как крестоносцы (*cruce signati*⁶¹ или *cruciferti*⁶²). В целях обоснования подобных дефиниций орденские чины использовали комплекс определяющих их признаков, которые соответствовали реалиям их эпохи и целевой, сугубо прагматической, направленности орденского «крестоносного» проекта. Смысловой наполненности топоса «крестовый поход» здесь соответствует наличие папской санкции, правда, папская булла касалась времен русско-шведской войны 1495–1497 гг., а большинство вышеназванных риторических конструкций связано с преддверием, ходом и последствиями русско-ливонской войны 1501–1503 гг., которая статуса «крестового похода» или «священной войны» официально не была удостоена. Здесь уместно говорить о феномене интерпретации событий их участниками, которая мотивировалась отнюдь не состоянием коллективного благочестия или потребностями Церкви. Когда ордену было отказано в «папской милости», верховный магистр Фридрих Саксонский легко отошел от борьбы за папскую санкцию и секуляризировал процесс разрешения внешнеполитических проблем, обратившись за помощью к империи. Вследствие этого обретение Немецким орденом папского «отпущения» в качестве воздаяния за его участие в «крестоносных» мероприятиях утратило свою актуальность. Прошедшая кампания показала, что «отпущение» предполагало не освобождение от бремени грехов, а все лишь папский «грант», право на который орден, как и прочие соискатели, должен был убедительно обосновать и по получении отработать, как это впоследствии дважды, в 1503–1506 и 1507–1510 гг., удалось сделать его ливонскому подразделению⁶³. Орден проявил полное равнодушие к притоку благочестивых крестоносцев, горящих желанием пролить кровь на «пути Господнем», отдавая предпочтение снабжению себя денежными средствами и наемниками. Последние, заметим, статуса крестоносцев не получали в отличие от тех, кто наполнял денежные ящики своими жертвованиями. Проповедь «креста» как мощный канал влияния на массы также оказалась сведенной к акциям подобного рода. Признания

Примечание [M8]: Слово удалить

⁶⁰ LEKUB 2. Bd. 1. № 384; LEKUB 2. Bd. 2. № 279, 290, 335, 411, 483, 598, 639, 689, 691, 840–842.

⁶¹ LEKUB 2. Bd. 2. № 691, 840/12, 841.

⁶² LEKUB 2. Bd. 2. № 114.

⁶³

стилизации под определенные образцы здесь несомненны, и, если задаться вопросом об изначальных мотивах и сознательных целях «крестоносных» мероприятий Немецкого ордена, их идентичность крестовым походам конца XI – XIII вв. представляется более чем сомнительной.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Geheimes Staatsarchiv preußischer Kulturbesitz, Berlin (GStA PK). XX. HA, Ordensbriefarchiv (OBA).

Geheimes Staatsarchiv preußischer Kulturbesitz, Berlin (GStA PK). XX. HA, Ordensfolianten (OF).

Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch. Abt. 2 / Hrsg. v. L. Arbusow (LEKUB 2). Riga; Moskau, 1900. Bd. 1.

Liv-, Est- und Kurländisches Urkundenbuch. Abt. 2 / Hrsg. v. L. Arbusow. Riga; Moskau, 1905. Bd. 2.

Liborius Naker's Tagebuch über den Kriegszug des Hochmeisters Johann von Tiefen gegen die Türken im Jahre 1497 // *Scriptores rerum Prussicarum*. Leipzig, 1874. Bd 5.

ЛИТЕРАТУРА

Бессуднова М.Б. «Русская угроза» в ливонской орденской документации 80-х и начала 90-х гг. XV в. // *Studia Slavica et Balcanica Petropolitana*. 2014. Вып. 1. С. 144–156.

Бессуднова М.Б. Верховный магистр Иоганн фон Тифен – «последний брат-рыцарь» во главе Немецкого ордена // *Человек XV в.: Грани идентичности*. М., 2007. С. 26–42.

Бессуднова М.Б. Война Ливонского ордена с Новгородом 1443–1448 гг. // *Вестник Воронежского государственного университета. История. Политология. Социология*. 2012. Вып. 1. С. 79–83.

Бессуднова М.Б. Привилегии Немецкого ордена, «священная война» и эскалация русско-ливонского конфликта в конце XV в. // *Судьбы славянства и эхо Грюнвальда*. СПб., 2010. С. 36–40.

Бокман Х. Немецкий орден. Двенадцать глав из его истории. М., 2004. С. 161–179.

Arbusow L. Die Beziehungen des Deutschen Ordens zum Ablasshandel seit 15. Jahrhundert // *Mitteilungen aus der livländischen Geschichte*. 1910. Bd. 20. H. 3. S. 367–529.

Arnold U. Livland als Glied des Deutschen Ordens in der Epoche Wolters von Plettenberg // *Wolter von Plettenberg, der größte Ordensmeister Livlands* / Hrsg. v. N. Angermann. Lüneburg, 1985. S. 23–46.

Arnold U. Reformansätze im Deutschen Orden während des Spätmittelalters // Reformbemühungen und Observanzbestrebungen im spätmittelalterlichen Ordenswesen / Hrsg. v. K. Elm. B., 1989. S. 139–152.

Bak J.M. Hungary and Crusading in the Fifteenth Century // *Crusading in the Fifteenth Century. Message and Impact* / ed. by N. Housley. Hardcover, 2004. Pp. 116–127.

Bessudnova M. Russen und Moskauer – von Angst und Misstrauen zu Verständnis und Zusammenarbeit // Russen und Deutschen. Essay-Band zur Ausstellung über 1000 Jahre russisch-deutsche Beziehungen / hrsg. v. A. Lavrent'ev, H. Neumeier. Berlin, 2012. S. 82–88.

Beuttel J.-E. Der Generalprokurator des Deutschen Ordens an der römischen Kurie. Amt, Funktion, personelles Umfeld und Finanzierung. Marburg, 1999.

Biskup M. Plan reform zakonu krzyżackigo w Prusach z 1492 roku // Prusy – Polska – Europa: studia z dziejów średniowiecza i czasów wczesnonowożytnych / pod red. A. Radziwińskiego. Toruń, 1999. S. 277–285.

Biskup M. Trzynastoletnia wojna z Zakonem Krzyżackim 1454–1466. Warszawa, 1967.

Biskup M., Czaja R., Długokrećki W. Państwo zakonu krzyżackiego w Prusach. Władza i społeczeństwo. Warszawa, 2008.

Dygo M. Mnich i rycerz: Ideologiczne modele postaw w zakonie krzyżackim w Prusach w XIV–XV wieku // *Zapiski historyczne*. 1990. T. 55. Z. 4. S. 7–19.

Ehlers A. Die Ablasspraxis des Deutschen Ordens im Mittelalter. Marburg, 2007.

Elm K. Die Spiritualität der geistlichen Ritterorden des Mittelalters. Forschungen und Forschungsprobleme // *Die Spiritualität der Ritterorden im Mittelalter* / Hrsg. v. Z. H. Nowak. Toruń, 1993. S. 7–23.

Forstreuter K. Beiträge zur preussischen Geschichte im 15. und 16. Jahrhundert. Heidelberg, 1960.

Górski K. Lukas von Watztenrode. Życie i działalność 1447–1512. Wrocław, 1973.

Hellmann M. Die Verfassungsgrundlagen Livlands und Preußens im Mittelalter. Ein Beitrag zur vergleichenden Verfassungsgeschichte // *Ostdeutsche Wissenschaft*. 1956/1957. Bd. 3/4. S. 78–108.

Housley N. The Later Crusades. From Lyons to Alcazar, 1274–1580. Oxford, 1992.

Jähnig B. Verfassung und Verwaltung des Deutschen Ordens und seine Herrschaft in Livland // *Westpreußen– Jahrbuch*. 1991. Bd. 4. S. 60–72.

Jensen J.M. Denmark and the Crusades, 1400–1650. Leiden, 2007.

Kwiatkowski S. „Devotio antiqua“, ihr Niedergang und die geistigen Ursachen der religiösen Krise des Deutschen Ordens im Spätmittelalter // *Deutscher Orden 1190–1990* / Hrsg. v. U. Arnold. Lüneburg, 1997. S. 107–130.

Nowakowska N. Poland and the Crusade in the Reign of King Jan Olbraht, 1492–1501 // *Crusading in the Fifteenth Century. Message and Impact* / ed. by N. Housley. Hardcover, 2004. Pp. 128–147.

Oberländer P. Hochmeister Friedrich von Sachsen (1498–1510). Berlin, 1914.

Sach M. Hochmeister und Großfürst: die Beziehungen zwischen dem Deutschen Orden in Preussen und dem Moskauer Staat um die Wende zur Neuzeit. Stuttgart, 2002.

Sarnowsky J. Die ständische Kritik am Deutschen Orden in der ersten Hälfte des 15. Jahrhunderts // Das Preußenland als Forschungsaufgabe. Festschrift für U. Arnold zum 60. Geburtstag. Lüneburg, 2000. S. 403–422.

Schmid P. Der Deutsche Orden und die Reichssteuer des Gemeinen Pfennigs von 1495: die Grundherrschaft des Deutschen Ordens im Reich an der Wende vom 15. zum 16. Jahrhundert. Neustadt a.d. Aisch, 2000.

Schmitz F. Eine Deutschordenschkonik berichtet Beschreibung von Personen und Gruppen in der «Geschichte wegen eines Bundes» // Bilder – Wahrnehmungen – Vorstellungen. Eine Forschungen zur Historiographie des hohen und späten Mittelalters. Göttingen, 2007. S. 165–200.

Thumser M. Eine neue Aufgabe im Heidenkampf?: Pläne mit dem Deutschen Orden als Vorposten gegen die Türken // Europa und die Türken in der Renaissance. Tübingen, 2000. S. 139–178.

Voigt J. Geschichte Preußens von den ältesten Zeiten bis zum Untergange der Herrschaft des Deutschen Ordens. Königsberg, 1827. Bd. 2.

Wimmer E. Livland – ein Problem der habsburgisch–russischen Beziehungen zur Zeit Maximilians I. // Deutschland – Livland – Russland. Beiträge aus dem Historischen Seminar der Universität Hamburg / hrsg. v. N. Angermann. Lüneburg, 1988. S. 53–110.

О.А. Соколов

КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ В АРАБСКОМ ТЕАТРЕ И КИНО (1914–1948)¹

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-264-281

Аннотация: Статья посвящена изучению образа Крестовых походов в произведениях арабского визуального искусства 1914–1948 гг., действие в которых происходит во время Третьего (1189–1192) и Седьмого (1248–1254) походов. Анализ пьес «Abtāl al-manṣūra» («Герои Мансур», 1915) и «Ṣalāḥ al-dīn al-ayūbī munqidh falistīn» («Салах ад-Дин ал-Айюби, спаситель Палестины», 1948), а также фильмов «Ṣajarat al-durr» («Шаджарат ад-Дурр», 1935) и «Ṣalāḥ al-dīn al-ayūbī» («Салах ад-Дин ал-Айюби», 1941) показал, что если в пьесах, созданных до Первой мировой войны, арабские авторы лишь восхваляли полководцев прошлого, победивших крестоносцев, то во время и после нее тема Крестовых походов стала использоваться еще и для того, чтобы уподобить современных европейцев крестоносцам и провести аналогии между Крестовыми походами и колониальным присутствием на Ближнем Востоке. В то же время в киноиндустрии продолжилось начавшееся в XIX в. воспроизведение романтизированного образа Крестовых походов. В проанализированных произведениях также прослеживается заданная арабскими просветителями тенденция к арабизации прошлого: герои, не являвшиеся арабами, в первую очередь Салах ад-Дин, в произведениях чаще всего именуются «арабскими лидерами».

Ключевые слова: Крестовые походы, образ другого, арабский театр, арабское кино, колониализм.

Keywords: Crusades, the image of the other, Arabic theatre, Arabic cinema, colonialism

Образы эпохи крестовых походов многие века занимают важное место в европейской культуре. Сюжеты об этих исторических событиях широко представлены в литературе, живописи, кино и других жанрах искусства². Популярность отсылок к этой эпохе исследователи отмечают и в арабской культуре второй половины XX – начала XXI вв. За последние полвека крестоносцы в арабском

¹ Исследование выполнено при поддержке СПбГУ (ID Проекта 94034002)

² Siberry. 2000; Tyerman. 2011.

кинематографе прошли путь от персонажей эпического кино до героев современной анимации, а фильмы и мультфильмы об этой эпохе приобрели культовый статус и пользуются большой популярностью у зрителей³. В арабском театральном искусстве эпоха Крестовых походов также продолжает воплощаться как в классических, так и в авангардных постановках⁴.

Как показывают последние исследования, уже в арабском общественно-политическом дискурсе второй половины XIX в. насчитывается значительное количество отсылок к теме Крестовых походов, причем к этой эпохе апеллировали представители всех крупнейших арабских общественных движений, как националистических, так и исламских⁵. Образ Крестовых походов в театре, поэзии и прозе «Арабского возрождения» до Первой мировой войны также получил освещение в недавних публикациях⁶. При этом изображение этих исторических событий в арабском визуальном искусстве с 1914 по 1948 гг. ранее не становилось темой специального исследования, хотя именно этот период от начала Первой мировой войны до Арабо-израильской войны 1948–1949 гг. стал во многом определяющим для развития националистической и исламской идеологических парадигм в Арабском мире во второй половине XX–XXI вв.

Со второй четверти XIX в. на Ближнем Востоке началась активная популяризация светских исторических знаний. Применительно к эпохе Крестовых походов это выражалось в распространении исторических хроник и исследований, создании театральных и литературных произведений, а также поэм, посвященных данному историческому периоду. Как отмечает Ф. Робинсон,

благодаря развитию печати в этот период началась массовая публикация мусульманских текстов, что способствовало продвижению панисламских идей⁷.

³ Наиболее известный фильм – «al-Nāṣir ṣalāḥ al-dīn» («Победоносный Салах ад-Дин», Египет, 1963), сериал – «Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī» («Салах ад-Дин ал-Айюби», Сирия, 2001), мультфильм - «Ṣalāḥ al-dīn» («Салах ад-Дин», Малайзия/Катар, 2010).

⁴ *Sayyid*. 2011: 105–111, *Yāsir*. 2013.

⁵ *Phillips*. 2018; *Phillips*. 2019; *Соколов*. 2018: 99–110.

⁶ *Соколов*. 2019: 227–237; *Соколов*. 2021: 201–217.

⁷ *Robinson*. 1993: 229–251.

«Арабское возрождение» в истории Ближнего Востока можно также соотнести с понятием «печатного капитализма», предложенным Б. Андерсоном. Последний, по его мнению, стал основой для формирования нового самосознания западных наций через саморепрезентацию и рассматривался как механизм, посредством которого небольшие сообщества людей начали трансформироваться в целые нации, чьи границы определялись сферой распространения национальных языков⁸. Аналогичным образом лавинообразный рост количества периодических изданий в Арабском мире в XIX в. стал важным фактором в популяризации как панисламских, так и националистических идей.

Несмотря на то, что первое оригинальное арабское историческое исследование, целиком посвященное истории Крестовых походов – «al-Aḥbāg al-saniyya fī al-ḥurūb al-ṣalībiyya» («Выдающиеся рассказы о Крестовых походах»)⁹ египетского историка ‘Али ал-Харири было опубликовано лишь в 1899 г., общественные, политические и религиозные деятели второй половины XIX – начала XX вв. активно обращались к этой исторической эпохе. В арабской культуре в этот период тема Крестовых походов нашла своё отражение как в возрожденных классических жанрах, в первую очередь, *касыде*, так и в новых, таких как жанр исторического романа, возникший под влиянием европейской литературной традиции.

Поэты Ахмад Шауки (1868–1932) и Мухаммад ал-‘Убайди (1882–1963) в своих стихах представляли Крестовые походы как время славных побед мусульман, которые должны вдохновить современников на противостояние европейцам. В исторических романах Джирджи Зейдана (1861–1914) крестоносцы хотя и не являются главными героями повествования, все же играют в значительную роль в развитии сюжета. Автор достаточно реалистично представляет их как одну из сил на Ближнем Востоке, с которой одни мусульманские правители сражаются, а другие заключают союз¹⁰. Романтический взгляд на эпоху Крестовых походов присутствует в пьесах Наджиба ал-Хаддада (1867–1899) и Фараха Антуна (1874–1922). Образ этого исторического периода как времени благородных правителей, таких как Салах ад-Дин и Ричард Львиное Сердце, которые в равной степени могут решать судьбы Ближнего Востока,

⁸ Андерсон. 2001: 64–65.

⁹ Al-Ḥarīrī. 1985.

¹⁰ Соколов. 2021: 201–217.

основывался, с одной стороны, на европейском восприятии Крестовых походов, существовавшем в то время, с другой, на историческом оптимизме лидеров арабского Возрождения, проецировавших события средневековой истории на современность¹¹.

Что касается взглядов на эпоху Крестовых походов арабских националистов и мусульманских реформаторов середины XIX – начала XX в., то они включают в себя целый спектр интерпретаций. Такими выдающимися мыслителями, как Джамал ад-Дин ал-Афгани (1839–1897) и Абд ар-Рахман ал-Кавакиби (1855–1902), приход франков с Запада был истолкован как возмездие за искажение ислама. Ал-Афгани утверждал, что эзотеризм ослабил мусульманскую умму и сделал возможной катастрофу, связанную с приходом крестоносцев. Ал-Кавакиби в свою очередь рассматривал Крестовые походы как момент распространения «вируса религиозного фанатизма» на Ближнем Востоке, так как, по его мнению, в этот период фундаментализм турок-сельджуков был усилен отрицательным примером религиозного рвения крестоносцев. Ал-Афгани, Мухаммад Абдо (1849–1905) и Мустафа Камиль (1874–1908) переносили концепцию Крестового похода на современные им военно-политические конфликты между христианскими и мусульманскими странами: противостояние Османской империи и Европы, Крымскую войну (1853–1856) и восстание махдистов в Судане (1881–1881). Идеологи арабского национализма Абд ал-Хамид аз-Захрави (1855–1916) и Рафик аль-Азм (1865–1925) отмечали, что религиозные призывы, под которыми крестоносцы пришли в Святую Землю, были лишь внешним прикрытием для материальных амбиций. Арабские националисты также считали Крестовые походы эпохой, доказавшей слабость религии как объединяющего фактора¹².

Таким образом к началу Первой мировой войны сформировалось множество интерпретаций исторической роли Крестовых походов, при этом развитие данных идей в эпоху Интербеллума является важным аспектом интеллектуальной истории Арабского мира.

К началу 1920-х гг. большая часть Ближнего Востока и Северной Африки оказались под контролем европейских стран. Территория Марокко в период с 1912 до 1956 гг. была разделена

¹¹ Соколов. 2019: 227–237.

¹² Соколов. 2018: 99–110.

между Францией и Испанией, Алжир с 1830 по 1962 гг. контролировался Францией¹³, Тунис в период 1881–1956 гг. являлся французским протекторатом, а Ливия в 1911–1942 гг. — колонией Италии. Территории Ирака и Леванта, являвшиеся ранее частью Османской империи, после окончания Первой мировой войны оказались подмандатными территориями под управлением держав-победителей: британский мандат распространялся на Ирак (до 1932 г.) и Палестину (до 1947 г.), а французский – над Сирию (до 1943 г.). Нереализованное стремление к суверенитету и подъем арабского национализма в период между Первой мировой войной и Палестинской войной (1948–1949) стали толчком к активизации антиколониальной борьбы в странах Арабского Востока¹⁴.

Обращаясь к прошлому в поисках примеров, которые можно было бы использовать для мобилизации масс на борьбу с европейским присутствием в Арабском мире, общественные, религиозные и политические деятели обратились к эпохе Крестовых походов. Выбор именно этой эпохи обусловлен, во-первых, ростом популярности данной темы в арабской историографии, общественной мысли и культуре, начавшийся со второй половины XIX века; во-вторых сходством исторических событий Крестовых походов с западноевропейской колониальной политикой в Арабском мире в XIX и первой половине XX вв. – ведь в обоих случаях европейцы военными, экономическими и дипломатическими средствами установили контроль над территориями Ближнего Востока и Северной Африки; в-третьих, использованием самими европейцами крестоносных образов и символов для легитимации своего присутствия в регионе.

Историография рассматриваемого вопроса в основном состоит из исследований, напрямую не связанных с изучением «крестоносного/антикрестоносного дискурса». О некоторых обращениях к теме Крестовых походов в арабской драматургии упоминает Т.А. Путинцева, однако пьесы, содержащие подобные отсылки, не получают подробного рассмотрения в данном исследовании¹⁵. М. Бадави в монографии «Modern Arabic Drama in Egypt» также упоминает сюжеты о Крестовых походах в пьесах рассматриваемого нами периода, однако данная работа является литературоведческой и не

¹³ Частью территории Франции Алжир официально являлся с 1848 по 1962 гг.

¹⁴ *Khoury*. 1987: 3.

¹⁵ *Путинцева*. 1977.

затрагивает вопросы имагологии¹⁶. Из современных арабских историков к теме Крестовых походов в арабском театральном искусстве обращается ‘Али Саййид Исма‘ил, опубликовавший статьи, посвященные первому появлению Салах ад-Дина (1138–1193) в современном арабском театре¹⁷ и историческим пьесам первой половины XX в.¹⁸, однако данный автор обходит своим вниманием период от Первой мировой войны до 1948 г.

Первые появления персонажей-крестоносцев в арабском кино в фильмах «*Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī*» («Салах ад-Дин ал-Айюби») и «*Šajarat al-durr*» («Шаджарат ад-Дурр») лишь вскользь упоминаются в работах «*al-Film al-ta’rīḥī fī al-sīnimā al-miṣriyya*» («Исторический фильм в египетском кинематографе») ¹⁹ и «*Qiṣṣat al-sīnimā fī miṣr*» («История кино в Египте») ²⁰. О. Сайфо в статье об образе Салах ад-Дина ²¹ лишь кратко упоминается фильм «*Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī*».

В данной статье будет предпринята попытка деконструировать изображение Крестовых походов в арабском визуальном искусстве 1914–1948 гг., а также соотнести рассматриваемые образы с тем, как эпоху Крестовых походов художественно осмыслили арабские деятели культуры до Первой мировой войны. Данное исследование опирается на утверждение А. Эллиотта о том, что три аспекта, которые как правило анализируются при изучении исторического кино – повествование, монтаж и идеология – в равной степени актуальны и при изучении других исторических нарративов (в том числе, при историографическом рассмотрении научных исследований), т.е. фильмы следует рассматривать в едином контексте конструирования прошлого²². Это утверждение о фильмах представляется обоснованным экстраполировать и на исторические пьесы.

В качестве примеров будет рассмотрено по одной наиболее популярной пьесе и фильму о событиях Третьего (1189–1192) и Седьмого (1248–1254) крестовых походов. Именно эти две экспе-

¹⁶ *Badawi*. 2005.

¹⁷ *‘Alī Ismā‘īl*. 2011: 105–111.

¹⁸ *‘Alī Ismā‘īl*. 2015: 29.

¹⁹ *Qāsim*: 2017.

²⁰ *Tawfīq*: 1969.

²¹ *Sayfo*. 2017: 65–85.

²² *Elliott*. 2011: 10.

диции привлекали основное внимание арабских деятелей искусства еще в XIX в. Причина этого, вероятно, в том, что именно в названные исторические периоды с обеих сторон действовали наиболее знаменитые лидеры: с мусульманской стороны Салах ад-Дин и Бейбарс (1223–1277), а с христианской – Ричард I Львиное Сердце (1157–1199) и Людовик IX Святой (1214–1270) соответственно.

Первым примером обращения к теме Крестовых походов в арабском театре рассматриваемого периода стала созданная в 1915 г. пьеса египетского драматурга Ибрахима Рамзи (1884–1949) «*Abṭāl al-manṣūra*» («Герои Мансуры»). Он родился в деревне Газала недалеко от города Мансура, учился в начальной школе Мансуры, завершил среднее образование в Бейруте, а высшее получил в Лондоне. Рамзи работал переводчиком в гражданском суде в Хартуме, был секретарем мусульманского реформатора Мухаммада Абдо (1849–1905), редактором газет «*Miṣr al-fatāt*» («Младоегиптяне») и «*al-Liwāʾ*» («Знамя»). Будучи видным политическим активистом, выступавшим за снижение иностранного влияния в сфере образования в Египте, Ибрахим Рамзи принимал участие в событиях Египетской революции 1919 г.²³

В основе сюжета пьесы «*Abṭāl al-manṣūra*» лежат события Седьмого Крестового похода, в ходе которого крестоносцы во главе с королем Франции Людовиком IX высадились в дельте Нила, захватили крепость Дамиетта и начали наступление на Каир, однако были разбиты у города Мансура.

Пьеса состоит из четырех действий. Первое действие происходит во дворце в Мансуре, вскоре после захвата крестоносцами Дамиетты: царица Шаджарат ад-Дурр (ум. 1257) созывает знать и сообщает новость о смерти своего мужа, долго болевшего султана ас-Салиха Айюба (1205–1249). Она отклоняет предложение занять трон, и на совете принимается решение о том, что в условиях войны было бы разумнее скрыть известие о смерти султана, пока не вернется из Ирака его сын, Тураншах (ум. 1250).

Во втором действии события происходят на ферме неподалеку от города Фарискур, принадлежащей шейху Бернару, пожилому французу, который был взят в плен во время предыдущего Крестового похода²⁴, бежал и остался жить в Египте, внешне переняв

²³ *Ṣāliḥ Bik*. 2002: 127.

²⁴ Имеется в виду Пятый Крестовый поход (1217–1221), направленный против Египта, и закончившийся поражением крестоносцев.

арабский уклад жизни, но оставаясь верным своей родине. Французские крестоносцы посещают его ферму, прежде чем атаковать Мансуру. В сценах этого действия рассказываются необычные подробности смерти султана: Бернар действовал как шпион крестоносцев совместно с Хибатуллахом (настоящее имя – Филипп), придворным врачом султана, под видом лечения дававшим ему яд, приготовленный Бернаром.

В третьем действии события вновь происходят в Мансуре и охватывают подготовку к обороне и сражение за город, заканчивающееся поражением крестоносцев²⁵ и последующим пленением Людовика IX. Четвертое действие разворачивается после изгнания крестоносцев, а события происходят во дворце нового султана Тураншаха, чей деспотизм и эгоизм подтвердили опасения знати по поводу его плохой репутации. Тураншах подпадает под негативное влияние Хибатуллаха, лишает Шаджарат ад-Дурр власти и пытается покончить с влиянием знати, которой он заявляет, что является единоличным правителем Египта. Однако военачальники под руководством Бейбарса (1223–1277) принуждают его извиниться перед Шаджарат ад-Дурр и принять то, что Египет изменился, эпоха абсолютной власти прошла и что он должен в дальнейшем править, консультируясь по государственным делам со знатью.

Основной чертой образа крестоносцев в пьесе является то, что они мотивированы в первую очередь материальной выгодой и надеждой на богатую добычу. Их знатные дамы при этом много ссорятся и взаимно обвиняют друг друга в измене супругам. Тем не менее, автор, не смотря на свой патриотизм, не позволяет себе представлять персонажей лишь как сугубо положительных (мусульман) и сугубо отрицательных (крестоносцев). Не все франки изображены как подлые, и не все египетские мусульманские лидеры показаны как положительные и героические. Отмечая сложность характеров персонажей, М. Бадави дает высокую оценку художественной ценности пьесы Рамзи, характеризуя ее как «первую зрелую историческую драму в современной арабской литерату-

²⁵ Речь идет о сражении, состоявшемся 8–11 февраля 1250 г., в ходе которого отряды крестоносцев под предводительством Роберта д'Артуа (1216–1250), брата короля Людовика IX, прорвались в город Мансура, но были окружены и полностью разбиты.

ре»²⁶.

Хотя пьеса «Abṭāl al-manṣūra» была написана еще в 1915 г., впервые она была поставлена на сцене лишь в 1918 г. силами труппы ‘Абд ар-Рахмана ар-Рушди в Мансуре²⁷. Дж. Филлипс отмечает, что показ пьесы вплоть до 1918 г. был запрещен британскими властями, так как она содержала явные аллюзии на события современной египетской истории, в первую очередь, вмешательство англичан в политическую жизнь страны: 19 декабря 1914 г. хедив Аббас II (1914–1915) был низложен англичанами, и правителем стал его дядя Хусайн Камил (1853–1917), принявший титул султана²⁸. Важно отметить, что в реальности Тураншах был убит мамлюками-бахритами, а вовсе не договорился с ними об ограничении абсолютной власти, как это представлено в пьесе. Можно предположить, что, сгладив историческую правду в своем произведении, Ибрахим Рамзи хотел показать, что выступает за мирное ограничение власти «современного Тураншаха» – султана Хусайна Камила и не призывает к его убийству.

Как указывает М. Бадави, двумя главными темами пьесы являются героическая борьба египтян/мусульман с захватчиками, и успешная попытка обуздать самодержавное правление султана²⁹. При этом можно предположить, что автор хотел соотнести вторгшуюся армию крестоносцев с английским военным контингентом в Египте, а действия Бернара и Филиппа, наносящих удар «изнутри», изобразил как аллюзию на английский контроль над внутренней политикой Египта, вплоть до смещения одного представителя династии хедивов с последующим возведением на престол другого.

Другой пример использования темы Крестовых походов в арабском искусстве рассматриваемого периода мы находим в творчестве театральной труппы движения «Братья-мусульмане», драматургом в которой был профессор ‘Абд ар-Рахман ал-Банна (188–1957), брат Хасана ал-Банна (1906–1949), основателя движения. Идея написания драматических произведений пришла ‘Абд ар-Рахману ал-Банне в начале 1930-х гг., когда он прочитал в еженедельном журнале «al-Ṣabāḥ» («Утро») о том, как некая европейская труппа представила на сцене Каирской оперы пьесу, умаляющую

²⁶ Badawi. 2005: 122.

²⁷ Ramzī. 2012: 7.

²⁸ Phillips. 2018: 90.

²⁹ Badawi. 1993: 347–349.

достоинство пророка Мухаммада. Желая разоблачить эту клевету, ‘Абд ар-Рахман ал-Банна решил написать пьесу-опровержение, которая, по его замыслу, должна быть впоследствии показана на той же сцене. Всего с 1934 по 1952 гг. он написал восемь пьес, которые были представлены на различных египетских площадках театральной труппой «Братьев-мусульман»³⁰. Наибольшую известность среди них приобрела пьеса «*Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī munqid̄ falistīn*»³¹ («Салах ад-Дин ал-Айюби, спаситель Палестины»), премьера которой состоялась 14 мая 1948 г. на главной театральной площадке Египта – в Каирской опере. Пропагандистский эффект премьеры был многократно усилен тем, что именно в этот день Давид Бен-Гурион (1886–1973) объявил о создании государства Израиль.

Пьеса состоит из трех действий: первое происходит в Каире и посвящено падению династии Фатимидов и приходу Салах ад-Дина к власти в Египте, второе действие посвящено борьбе султана с крестоносцами, битве при Хиттине (4 июля 1187 г.) и взятию Иерусалима, третье действие повествует о противостоянии Салах ад-Дина и Ричарда Львиное Сердце. Пьеса представляет собой произведение достаточно низкого художественного качества, а описываемые в ней события далеко отстоят от исторической реальности. Среди имен исторических персонажей также множество искажений: к примеру, короля Иерусалима зовут Готфрид (*ар. jūdfīrī*), хотя противниками Салах ад-Дина выступали короли Балдуин IV (1161–1185) и Ги де Лузиньян (1150–1194). В то же время герой пьесы рыцарь Рейнальд (исторический Рено де Шатийон (1123–1187), *ар. rījnūld*) является по сюжету братом короля, что не соответствует представлениям исторической науки³².

Создавая данное произведение, ал-Банна, вероятнее всего, хотел представить современникам исторический пример успешного противостояния мусульман европейцам в Палестине в прошлом³³. Как указал ‘Абд ар-Рахман ал-Банна в посвящении произведения, «эта пьеса посвящается праведным мученикам Палестины и героям священного джихада ради спасения исламской родины и освобождения».

³⁰ *Talīma*. 2013: 145–149.

³¹ Пьеса ставилась также под названием «*Ṣalāḥ al-dīn baṭāl al-ḥittīn*» («Салах ад-Дин герой Хиттина»).

³² *Al-Bannā*. 1988: 6.

³³ *Соколов*. 2020: 52–59.

дения [нашей] земли. Вам посвящается эта пьеса, которая была создана, чтобы действовать вместе с залпами орудий и гулом самолетов, чтобы достигнуть желаемого, водрузить флаг и поразить врагов»³⁴. Трое из актеров труппы в это время отправились вместе с отрядом «Братьев-мусульман» в Палестину, чтобы принять участие в Арабо-израильской войне (1947–1949), причем об этом было объявлено общественности – на афише спектакля было указано: «Сейчас на войне сражаются актеры нашей труппы Ибрахим аш-Шаами, Фатин ‘Абд ал-Хамид и Ибрахим ал-Кирш»³⁵. Это обстоятельство, по всей видимости, должно было лишь усилить пропагандистский эффект пьесы и послужить делу мобилизации народных масс на борьбу с «новыми крестоносцами»³⁶.

В рассматриваемый в данной статье период тема Крестовых походов нашла свое отражение и в молодом арабском кинематографе.

Единственной арабской страной, в которой до обретения независимости сформировалась национальная киноиндустрия, был Египет. Данная сфера практически выпала из поля зрения колониальных властей, что побудило не только арабских деятелей искусства, но и многих иностранных инвесторов и специалистов переехать в главные центры культурной жизни Египта – Каир и Александрию – и включиться в производство кино³⁷.

Впервые в арабском кинематографе эпоха Крестовых походов предстала на экране 26 февраля 1935 г. в фильме «*Šajarat al-durr*» («Шаджарат ад-Дурр») египетского режиссера Ахмада Джалала (1897–1947). Эту картину по праву можно назвать знаковой – она стала первым исторической лентой и первым фильмом со звуком в арабском кинематографе³⁸. Сценарий, также написанный Ахмадом Джалалем, основан на одноименном романе Джирджи Зайдана (1861–1914). Продолжительность фильма составила 125 минут. Роль Шаджарат ад-Дурр в фильме исполнила египетская актриса ливанского происхождения Асия Дагир (1901–1986).

Как и в случае с рассмотренной выше пьесой «*Abṭāl al-manšūra*» основные события фильма происходят в период Седьмого

³⁴ *Al-Bannā*. 1988: 4.

³⁵ *Talīma*. 2008: 10–17.

³⁶ *Соколов*. 2020: 52–59.

³⁷ *Shafik*. 2003: 11.

³⁸ *Tawfiq*. 1969: 40–41.

крестового похода. Фильм рассказывает о жизни правительницы Египта Шаджарат ад-Дурр с того момента, как она вышла замуж за султана ас-Салиха Айюба и до ее смерти. Во время боевых действий с крестоносцами ас-Салих Айюб умирает, после чего Шаджарат ад-Дурр берет на себя управление страной и объявляет о смерти мужа лишь после окончательной победы над крестоносцами и пленения Людовика IX. Важно отметить, что главная роль в планировании военной кампании и разгроме крестоносцев в фильме отдается Шаджарат ад-Дурр: именно она предлагает заманить крестоносцев в ловушку в городе Мансура. Далее в фильме показан конфликт айюбидского султана Тураншаха с мамлюками, гибель султана и последующие восшествие на престол первого правителя Египта из династии мамлюков-бахритов 'Изз ад-Дина Айбака, который женится на главной героине. Против Шаджарат ад-Дурр, однако, начинает интриговать первая жена Айбака, Салама. Она организывает заговор и подкупает стражников, которые убивают Шаджарат ад-Дурр.

В съемках фильма приняли участие более тысячи человек. Для батальных сцен в пустыне был возведен макет, воссоздающий город Мансура айюбидской эпохи, в этих декорациях были сняты главные сцены сражения с крестоносцами³⁹.

Важно отметить, что в фильме «*Šajarat al-durr*» много вымышленных событий, и его сюжет значительно дальше отстоит от исторической реальности, чем повествование в одноименном романе Джирджи Зейдана: к примеру, в фильме подробно излагается история заговора против Шаджарат ад-Дурр и ее убийства, хотя развитие этих событий до сих пор до конца не восстановлено в исторической науке. В отличие от посвященной тому же периоду пьесы «*Abṭāl al-manšūra*», события в фильме лишь незначительно домысливаются, а не искажаются в угоду политической конъюнктуре.

Крестоносцы во главе с Людовиком IX представлены в фильме только как внешняя угроза и военный противник, а события, происходящие в их лагере, не освещаются. Таким образом, «*Šajarat al-durr*» можно назвать патриотическим фильмом о победе над внешним врагом, однако следует подчеркнуть, что в нем отсутствуют прямые отсылки к современной политической ситуации в Египте и на Ближнем Востоке в целом.

³⁹ *Tawfiq*. 1969: 41.

Другим фильмом, посвященным эпохе Крестовых походов, стал «*Ṣalāḥ al-dīn al-ayūbī*» («Салах ад-Дин ал-Айюби», 1941) египетского режиссера палестинского происхождения Ибрахима Ламы (1904–1953). Роль Салах ад-Дина в фильме исполнил знаменитый актер Бадр Лама (1907–1947), брат режиссера. Бадр и Ибрахим Лама (имена при рождении: Педро и Авраам Ламас) были выходцами из семьи палестинских мигрантов в Чили. Братья с детства мечтали работать в кино и в 1927 г. переехали в Египет, где благодаря своим работам быстро добились признания в арабской киноиндустрии⁴⁰.

В фильме «*Ṣalāḥ al-dīn al-ayūbī*» снялись многие звездные актеры своего времени: Бадр Лама, Бадрийа Раафат, Анвар Ваджди и Сурайа Фахри. Премьера фильма состоялась 25 сентября 1941 г. в кинотеатре «*Cosmo*» в Каире. Распространением фильма в дальнейшем занималась кинокомпания *Vanha Film Company*⁴¹. Продолжительность фильма составляет 115 минут.

Действие фильма происходит во время событий Третьего крестового похода. Как указано в анонсе кинокартины, распространявшемся в 1941 г. вместе с афишей,

мусульмане и крестоносцы заключили перемирие во время болезни Ричарда Львиное Сердце, и арабская молодежь пользуется этой возможностью, чтобы примкнуть к армии Салах ад-Дина в Иерусалиме⁴².

Среди этих молодых людей в город прибывает неизвестный воин Сайф ад-Дин. В Иерусалиме он присоединяется к войску султана, входит к нему в доверие, и тот поручает Сайф ад-Дину сопровождение и охрану жены и сестры Ричарда Львиное Сердце, которые по особому позволению султана совершали паломничество к Храму Гроба Господня в Иерусалиме. На процессию нападают люди в масках, но Сайф ад-Дин побеждает их и спасает женщин. Герой влюбляется в знатную арабскую девушку Сальму, сопровождающую родственниц Ричарда, и она отвечает ему взаимностью. В это время командующий войсками ‘Амр замышляет заговор против султана, и только Сайф ад-Дин встает у него на пути.

Сайф ад-Дин захватывает шпиона крестоносцев, у которого он

⁴⁰ *Tawfiq*. 1969: 18.

⁴¹ *Qāsim*. Mawsū‘at. 2017. M. 2: 142.

⁴² *Qāsim*. Al-Fīlm. 2017: 307.

обнаруживает письмо, содержащее план штурма Иерусалима. В послании указано, что сигналом к штурму должен послужить спуск флага. Адресатом письма является 'Амр, он боится, что Сайф ад-Дин догадается, что письмо адресовано ему, и приказывает арестовать главного героя по ложному обвинению. Сайф ад-Дину через некоторое время благодаря расположению султана удается освободиться⁴³, и Салах ад-Дин назначает его охранять знамя. 'Амру, однако, удается обманным путем отвлечь героя от его обязанностей и спустить знамя, после чего на город нападают крестоносцы. Завязывается сражение, в котором арабы одерживают победу. После окончания битвы Сайф ад-Дина за оставление поста приговаривают к смерти. Однако счастливым образом выясняется, что за предательством стоит 'Амр. Доброе имя Сайф ад-Дина восстановлено, его освобождают, и герой обретает счастье с Сальмой⁴⁴.

Основными действующими лицами в фильме являются вымышленные персонажи. Как сам Салах ад-Дин, так и лидеры крестоносцев Ричард Львиное Сердце и король Франции Конрад⁴⁵ являются второстепенными персонажами картины. События фильма во многом схожи с сюжетной линией романа В. Скотта «The Talisman»⁴⁶, с той лишь разницей в том, что они перенесены на «другую сторону» противостояния. Оба произведения содержат ряд очевидных параллелей: события происходят во время Третьего крестового похода; главный герой благородный, но бедный рыцарь (в «The Talisman» – шотландский, в фильме – арабский) влюбляется в девушку, которая выше его по социальному статусу; он становится доверенным лицом правителя (в «The Talisman» – Ричарда, в фильме – Салах ад-Дина); правитель поручает ему охрану флага, который он оставляет ради встречи с любимой; в итоге герой раскрывает заговор врагов своего господина.

В статье об образе Салах ад-Дина в популярной культуре Омар Сайфо отмечает, что поскольку братья Лама фокусировались в первую очередь на художественной стороне кинематографа, а

⁴³ *Qāsim. Al-Film. 2017: 307.*

⁴⁴ *Qāsim. Al-Film. 2017: 308–310.*

⁴⁵ Таким образом сценарист соединил двух политических деятелей времен Третьего крестового похода: короля Франции Филиппа II (1165–1223) и Иерусалимского короля Конрада Монферратского (1145–1192).

⁴⁶ На русском языке роман издавался под названиями «Ричард Львиное Сердце» и «Талисман, или Ричард Львиное Сердце в Палестине».

британские власти сохраняли контроль над цензурой в кинематографе, Салах ад-Дин стал героем приключенческой картины, лишенной какой-либо политической подоплеки. В фильме также отсутствуют указания на реальную этническую принадлежность Салах ад-Дина⁴⁷. Хотя данная оценка достаточно точна, важно подчеркнуть, что в качестве двух противоборствующих сторон в фильме выступают «крестоносцы» и «арабы», причем отсутствуют указания на религиозную сторону противостояния на Святой земле. Необходимо также отметить, что Салах ад-Дин представлен именно как справедливый и мудрый арабский лидер, вопреки его курдскому происхождению.

Важно также подчеркнуть, что знаменитый фильм «al-Nāṣir ṣalāḥ al-dīn» («Победоносный Салах ад-Дин», 1963) в дальнейшем затмил своей популярностью ленту братьев Лама, однако до его выхода «Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī» оставался одной из самых значимых исторических картин арабского кинематографа⁴⁸.

Визуально крестоносцы в арабском кинематографе рассматриваемого периода представлены как воины в белых одеждах с нашитыми на них крестами. Подобные образы могли быть вдохновлены итальянским фильмом «La Gerusalemme liberata» (Освобождённый Иерусалим, реж. Энрико Гуаццони, 1918).

Подводя итог, можно выделить следующие черты изображения Крестовых походов в арабском визуальном искусстве 1914–1948 гг. В первую очередь, необходимо отметить, что пьесы данного периода в значительно большей степени политически ангажированы, нежели фильмы. Фильм «Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī» воспроизводит романтический образ встреч и взаимодействия Салах ад-Дина и Ричарда, почерпнутый либо напрямую из романа Вальтера Скотта «The Talisman», либо из арабских пьес, созданных до Первой мировой войны «Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī» («Салах ад-Дин ал-Айюби») Наджиба ал-Хаддада (1867–1899)⁴⁹ и «Ṣalāḥ al-dīn wa mamlikat iruṣalīm» («Салах ад-Дин и Иерусалимское королевство») Фараха Антуна (1874–1922)⁵⁰. Фильм «Ṣajarat al-duḡ» также не содержит открытых мобилизационных призывов и антиколониальных реминисценций.

⁴⁷ *Sayfo*. 2017: 65–85.

⁴⁸ *Sa'd*. 1974: 54.

⁴⁹ *Al-Haddād*. 2018.

⁵⁰ *Anṭūn*. 1923.

Если в пьесах, созданных до Первой мировой войны, арабские авторы лишь восхваляли полководцев прошлого, победивших крестоносцев, то начиная с этого глобального военного конфликта, тема Крестовых походов стала использоваться еще и для того, чтобы уподобить европейских колониалистов и сионистов «средневековым франкам». Таким образом, в рассмотренных произведениях создается образ нового этапа европейской агрессии на Ближнем Востоке как продолжения средневековых военных экспедиций. Ключевым отличием произведений этого периода от пьес на тему Крестовых походов, написанных до Первой мировой стало то, что новые произведения создавались как прямая реакция на определенные действия европейцев на Арабском Востоке (в «*Abṭāl al-manṣūra*») – смещение англичанами египетского хедива, в «*Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī munqid faliṣṭīn*» – начало арабо-израильской войны), в то время как пьесы, написанные до 1914 г., не являлись ответом на конкретные события и несли более общие идеи мирного урегулирования, основанные на историческом оптимизме авторов-просветителей.

Важно также отметить, что рассмотренные примеры обращения к теме Крестовых походов в театральном и киноискусстве были частью широкого контекста арабского антикрестоносного дискурса. Объявление «новыми Крестовыми походами» широкого спектра военных конфликтов, а также деятельности колониальных администраций и прозелитизма европейских миссионеров в Северной Африке и на Ближнем Востоке было в период Интербеллума широко представлено в заявлениях общественных деятелей Булуса Шихады (1882–1943), Мухибб ад-Дина ал-Хатиба (1886–1969), Махмуда ал-Матири (1897–1972), а также поэтов и драматургов Ма'руфа ар-Русафи (1875–1945), 'Умара Абу Риши (1910–1990) и других авторов. Идею обращения к Крестовым походам как к эпохе, когда Арабский мир дал отпор вторгшимся европейцам, с целью использования этого исторического примера для мобилизации масс на борьбу с современными европейскими колониалистами и сионистским движением развивали общественные деятели Рашид Рида (1865–1935), Ис'аф ан-Нашишиби (1885–1946) и Хасан ал-Банна (1906–1949), литераторы и поэты Рашид ал-Хури (1887–1984), Бурхан ад-Дин ал-'Абуши (1911–1995), 'Абд ар-Рахим Махмуд (1913–1948) и другие авторы.

Во всех проанализированных в данной статье произведениях

также продолжился курс на арабизацию прошлого: Салах ад-Дин, Шаджарат ад-Дурр и Бейбарс представлены как арабские лидеры, несмотря на их курдское и тюркское происхождение. Более того, во всех произведениях именно арабы, а не мусульмане в целом представлены как сторона конфликта в Крестовых походах, что связано с развитием арабского национализма. Исключение составляет лишь пьеса 'Абд ар-Рахмана ал-Банна, который как представитель пан-исламского общественного движения на страницах своих произведений продвигал принцип мусульманского единства.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- '*Abd al-Raḥmān al-Bannā*. Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī munqīd falistīn. Al-Qāhira, 1988.
- Faraḥ Anṭūn*. Ṣalāḥ al-dīn wa mamlakat iruṣalīm. Al-Qāhira, 1923.
- Ibrāhīm Ramzī*. Abṭāl al-mansūra. Al-Qāhira, 2012.
- Najīb al-Ḥaddād*. Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī. Winzur, 2018.

ЛИТЕРАТУРА

- Андерсон Б.* Воображаемые сообщества. Размышления об истоках и распространении национализма. Пер. с англ. В. Николаева. М., 2001.
- Путинцева Т.А.* Тысяча и один год арабского театра. М., 1977.
- Соколов О.А.* Крестовые походы в арабском дискурсе Палестинского вопроса (1917–1948): культурный аспект // Человек и культура. 2020. № 3. С. 52–59.
- Соколов О.А.* Крестовые походы в поэзии и прозе эпохи Арабского возрождения // Одиссей: человек в истории. 2021. № 29. С. 201–217.
- Соколов О.А.* Образ Крестовых походов в арабском театре конца XIX – начала XX в. // Инновации и традиции в арабистике и исламоведении: сб. статей в честь профессора Олега Ивановича Редькина / под ред. О.А. Берниковой, А.Д. Кныша. СПб., 2019. С. 227–237.
- Соколов О.А.* Образ Крестовых походов в работах арабских общественных деятелей (XIX – нач. XX в.) // Исламоведение. 2018. Т. 9. № 4 (38). С. 99–110.
- '*Abd al-Mun'im Sa'd*. Al-Sinimā wa al-ṣabāb. Al-Qāhira, 1974.
- Al-Ḥarīrī 'Alī*. Al-Aḥbār al-saniyya fī al-ḥurūb al-ṣalībiyya. Al-Qāhira, 1985.
- '*Aṣṣām Talīma*. Ḥasan al-bannā wa tajribat al-fann. Al-Qāhira, 2008. §. 10–17.
- '*Aṣṣām Talīma*. Al-Ḥawf min ḥukm al-islāmiyyīn 'an al-dawla al-madaniyya wa al-ḥurriyyāt wa al-muwāṭana wa taṭbīq al-ṣarī'a. Bayrūt, 2013.
- Badawi M.M.* Modern Arabic Drama in Egypt. Cambridge, 2005.
- Badawi M.M.* Modern Arabic Literature. The Cambridge History of Arabic Literature. Cambridge, 1993.

Elliott A. Remaking the Middle Ages: The Methods of Cinema and History in Portraying the Medieval World. Jefferson, 2011.

Khoury P.S. Syria and the French Mandate: The Politics of Arab Nationalism, 1920–1945. Princeton, 1987.

Majīd Ṣāliḥ Bik. Ta'rīḥ masraḥ 'abra al-'uṣūr. Al-Qāhira, 2002.

Maḥmūd Qāsim. Al-Fīlm al-ta'rīḥī fī al-sīnimā al-miṣriyya. Al-Qāhira, 2017.

Maḥmūd Qāsim. Mawsū'at al-aflām al-'arabiyya: 2 m. Lundun, 2017.

Phillips J. The Life and Legend of the Sultan Saladin. New Haven, 2019.

Phillips J. 'Unity! Unity between all the inhabitants of our lands!': the memory and legacy of the Crusades and Saladin in the Near East, c.1880 to c.1925 // Perceptions of the Crusades from the Nineteenth to the Twenty-First Century, Volume One. L., 2018.

Robinson F. Technology and Religious Change: Islam and the Impact of Print // Modern Asian Studies. 1993. Vol. 27, № 1. P. 229–251.

Sa'd al-Dīn Tawfīq. Qiṣṣat al-sīnimā fī miṣr. Al-Qāhira, 1969.

Sayfo O. From Kurdish Sultan to Pan-Arab Champion and Muslim Hero: The Evolution of the Saladin Myth in Popular Arab Culture // The Journal of Popular Culture. Hoboken, 2017. № 50. P. 65–85.

Sayyid 'Alī Ismā'īl. Al-Masraḥ al-'arabī al-majhūl. Al-ḥalaqa al-tāniyya. Masraḥiyyat Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī // Majallat kawālīs al-imārātiyya. 2011. № 26. Ṣ. 105–111.

Sayyid 'Alī Ismā'īl. Min jurj abyāḍ ilā jamāl 'abd al-nāṣir: al-masraḥ fī 'ahdikum ḥayy wa lam yamut // Masraḥna. 2015. № 20 (403). Ṣ. 29.

Shafik V. Arab Cinema: History and Cultural Identity. Cairo, 2003.

Siberry E. The New Crusaders. Images of The Crusades in The Nineteenth and Early Twentieth Centuries. Aldershot, 2000.

Tyerman C. The Debate on the Crusades, 1099–2010. Manchester, 2011.

Yāsir Ṣa'bān. Masraḥiyyat "'awāṣif al-ṣaḥrā'" tatanāwalu al-ḥurūb al-ṣalībiyya bi i'tibārihā "qābila li al-tajaddud", 2013. <https://gate.ahram.org.eg/News/319687.aspx> (дата обращения: 21.06.2022).

ФИЛЬМОГРАФИЯ

Ṣajarat al-durg (реж. Ахмад Джалал, 1935)

Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī (реж. Ибрахим Лама, 1941)

Al-Nāṣir ṣalāḥ al-dīn (реж. Йусуф Шахин, 1963)

СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

К. С. Худин

ПАЦИЕНТЫ В РОССИИ XVII ВЕКА: ОТ ИСТОРИИ МЕДИЦИНЫ К СОЦИАЛЬНОЙ ИС- ТОРИИ

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-282-302

Аннотация: Статья посвящена новому взгляду на социальную историю медицины глазами пациентов, а не только врачей. Такое видение не получило еще достаточного распространения на материале России раннего Нового времени, хотя сама концепция была предложена британской историографией еще в 1980-е гг. В статье рассматриваются документы Аптекарского приказа, использование которых позволило увидеть, что круг потребителей медицинских практик в России XVII века значительно шире, чем сообщают другие источники. Кроме того, такой подход выявляет вертикальные и горизонтальные каналы коммуникации между пациентами, через которые осуществлялся трансфер европейского медицинского знания внутри русского общества. В статье ставятся исследовательские вопросы, необходимые для дальнейшего изучения (с применением количественных методов) социального портрета русских пациентов XVII в.

Ключевые слова: социальная история медицины, история повседневности, трансфер знания, история раннего Нового времени, XVII век, Россия, Аптекарский приказ.

Keywords: social history of medicine, Alltagsgeschichte, transfer of knowledge, Early Modern history, Seventeenth century, Russia, Apothecary Chancery.

«НЕВИДИМЫЕ» ПАЦИЕНТЫ: ПРОБЛЕМЫ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКОЙ ОПТИКИ

В 1985 г. британский историк Рой Портер опубликовал статью, озаглавленную: «Взгляд пациента. История медицины “снизу”»¹. В ней он обозначил историографический поворот в истории

¹ Портер. 2008 [Porter. 1985: 175–198].

медицины: от истории врачей к истории пациентов². Однако в российских исследованиях на материале допетровской России такой смены исследовательской парадигмы еще не произошло³.

Несмотря на то, что большинство русских людей XVII в. пользовались традиционными методами знахарского лечения, появились первые пациенты, оказавшиеся на перекрестке двух культурных медицинских практик: народной и «официальной» европейской – они в их жизни тесно переплетались, и одна проступала сквозь другую. Как в капле воды высвечивает эти пересечения случай смертельной болезни боярина Б.И. Морозова – воспитателя царя Алексея Михайловича, второго человека в государстве. Сначала он безуспешно («я положил на волю Божию и стану-ж принимать как меня Бог наставит»⁴) принимал сваренные в молоке коренья⁵ от «своего человека», тягльца⁶ московской Хамовной слободы (австрийский путешественник барон А. Мейерберг⁷, бывший в тот момент в Москве, и вовсе называет его «одним деревенским знахарем⁸»), а затем обратился к помощи врачей⁹ Аптекарского приказа. К сожалению, они тоже не смогли помочь ему, и он умер спустя полтора месяца¹⁰.

Изучение пациентов как социальной группы не ограничивается исключительно историей медицины, но позволяет рассмотреть исторические процессы в рамках социокультурной истории. Кем были люди, обращавшиеся за медицинской помощью к врачам-

² Подробнее об этой дискуссии см.: *Михель*. 2009: 305–306.

³ См. напр.: *Медведь*. 2017. Вопреки заглавию, работа посвящена не пациентам, а деятельности врачей, что отражено в подзаголовке.

⁴ Цит. по: *Новомбергский*. 1905: 12.

⁵ Многочисленные примеры растений, сваренных в молоке см.: *Инполитова*. 2008: 96, 175, 193, 264, 267, 291–293, 295, 297, 359, 360, 363, 384, 392, 402, 415–416.

⁶ Тяглец – горожанин-ремесленник, в Хамовной слободе занимавшийся текстильным производством, который к тому же мог подрабатывать торговлей. См. подр.: *Снегирева*. 1956: 82, 90.

⁷ *Мейерберг*. 1874: 52.

⁸ О знахарях-крестьянах см. напр.: Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. 2010: 318–323.

⁹ Такого термина в XVI–XVII вв. не существовало. В настоящей статье мы используем его в значении собирательном, для обозначения различных категорий медицинских служащих Аптекарского приказа разного статуса и компетенции: докторов, аптекарей, лекарей и пр. Подробнее об их различии см. далее в тексте статьи.

¹⁰ *Худин*. 2017: 389.

иностранцам в Аптекарский приказ? Какими были их социальный статус и такие демографические характеристики, как пол и возраст? Какие культурные и социальные связи привели их в Аптекарский приказ и к европейской медицине, и кто был культуртрегером для них? На эти вопросы можно ответить, рассматривая пациентов как социальную группу и анализируя групповые характеристики их социального портрета: половозрастные, статусные, профессиональные и иные.

В настоящее время появляются просопографические базы данных, в которых пациенты осмысливаются как группа, внутри которой выделяют те или иные слои, или, страты, связанные с полом, возрастом, социальным статусом и прочим. Примером такого проекта может служить база данных английских пациентов, созданная в Кембридже на материале рецептов первой половины XVII в.¹¹

В 2006 г. Сабина Думшат реконструировала биографии врачей Аптекарского приказа и выпустила в свет словарь-справочник, посвященный им¹². Пациенты же до сих пор остаются за рамками изучения по вполне объективным причинам.

Во-первых, в отличие от врачей, обладавших определенной корпоративной общностью¹³, пациенты, как правило, не осознавали себя такой группой, по крайней мере – не артикулировали этого. Такой артикуляцией могли бы стать коллективные прошения, но их пока найти не удалось. Списки людей, получавших лекарства безденежно, которые составляла приказная бюрократия (т.е. внешние акторы по отношению к самим пациентам), не могут свидетельствовать об их групповой идентичности. Все вышесказанное тем не менее нисколько не мешает самому исследователю объединить пациентов в *номинальную* социальную группу в рамках решения своих исследовательских задач, так же как это делали приказные служащие для решения своих управленческих задач. Такое объединение необходимо, чтобы выявить групповые признаки людей, обращавшихся за медицинской помощью.

Вторая причина, препятствующая изучению пациентов как

¹¹ Электронная база данных Кембриджского Университета «The Casebooks Project». URL: <https://casebooks.lib.cam.ac.uk/> (дата обращения: .20.04.2023)

¹² Dumschat. 2006.

¹³ Хотя и не настолько выраженной в России, как в европейских странах, где они объединялись в различные гильдии и сообщества.

социальной группы, связана с сохранностью источников. Дело в том, что практически отсутствуют письма, дневники и мемуары русских пациентов XVII в., так что приходится оперировать информацией, полученной опосредованно – через документы, составленные другими людьми или государственными учреждениями. Некоторые сведения о пациентах мы узнаем из судебных дел, которые, как правило, касаются споров об оплате услуг¹⁴. Однако эти документы и сведения в них о пациентах весьма разрозненны. Источники же Аптекарского приказа позволяют выявить широкий круг пациентов.

АПТЕКАРСКИЙ ПРИКАЗ: ВЗГЛЯД НА ПАЦИЕНТОВ СКВОЗЬ ДЕЛОПРОИЗВОДСТВО

История Аптекарского приказа привлекает к себе внимание ученых со всего мира, среди них К. Гриффин¹⁵, Р. Королофф¹⁶ и Э. Левин¹⁷. Аптекарский приказ выполнял ряд особых, не свойственных другим ведомствам функций – как связанных с медицинской сферой, так и выходявших далеко за ее пределы. Это учреждение занималось не только охраной здоровья царя, его семьи и приближенных, но и более широким кругом задач: от заготовки сырья для производства медицинских препаратов до осмотра пациентов и продажи лекарств. Служившие там врачи – представители Великобритании, Голландии, немецких княжеств и западнорусских земель, а также французы, греки, евреи и др. осуществляли трансфер европейской культуры в русское общество XVII в. через медицинские практики.

Архив Аптекарского приказа – один из немногих комплексов учреждений России XVII в., сохранившийся в относительной целостности¹⁸. Делопроизводство большинства приказов или погребено, или дошло до нас в достаточно хаотичном состоянии. Этот ар-

¹⁴ РГАДА. Оп. 3. Д. 3, 8. См. также: Худин. 2013: 157–167.

¹⁵ Гриффин. 2010; Griffin. 2012; Griffin. 2017.

¹⁶ Koroloff. 2016; Koroloff. 2017; Koroloff. 2018.

¹⁷ Levin. 2004; Levin. 2019.

¹⁸ Архив Аптекарского приказа в основном хранится в РГАДА в Москве, но некоторые фрагменты его делопроизводства сохранились в архивах С.-Петербурга. См.: РГАДА. Ф. 143, Ф. 396; ОР РНБ. Ф. 532, Ф. 641; НИА СПбИИ РАН. К. 116, К. 249, К. 238; РО ИРЛИ РАН. Ф. 166.

хив в виде целостного корпуса представлен лишь с сентября 1629 (7138) г. По всей вероятности, более ранняя документация погибла в пожаре мая 1626 (7134) г.¹⁹ Судя по источникам Аптекарского приказа, информация о его служащих до 1626 г. отсутствовала в архиве уже как минимум к 1645 г.: «того в Аптекарском приказе не сыскано, потому выехал <...> до московского пожара 134 году»²⁰.

Сотрудник Российского государственного архива древних актов (далее – РГАДА) Г.В. Жаринов обнаружил и опубликовал документы медицинского делопроизводства на оборотах столбцов Разрядного приказа (самый ранний из которых датируется сентябрем 1581 г.²¹), что позволило ему сделать вывод о том, что Аптекарский приказ существовал уже во времена Ивана Грозного, как минимум к началу 80-х гг. XVI в.²² Причем рецепты датируются годами, предшествующими дате появления в Москве²³ доктора Роберта Якоби, а также аптекаря Джеймса Френшама, с деятельностью которого традиционно связывают создание первой аптеки в России²⁴.

ЧЕЛОБИТНЫЕ ПАЦИЕНТОВ: ЛИЧНАЯ ПРОБЛЕМА, ОБЛЕЧЕННАЯ В ФОРМУЛУ

Сохранившиеся прошения («челобитные») лиц, обращавшихся за медицинской помощью и лекарствами в Аптекарский приказ немногочисленны, но разнообразны. Чаще всего речь идет об обращении без указания конкретной болезни. Например, бояре кн. Я.К. Черкасский и Б.И. Морозов просят без объяснения причины выдать им из царской аптеки «свороборинного»²⁵ сахару»²⁶. К сожа-

19 В 1726 г. выгорели все четыре двора Приказа Большого дворца: Житенный, Кормовой, Сытенной и Хлебной (см. *Покровский*. 1913: 13).

²⁰ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 178 (Опубл.: Матерьялы. 1881. № 207).

²¹ РГАДА. Ф. 210. Оп. 20. Д. 229. Л. 27, 33об., 36 об., 40об.

²² *Жаринов*. 1994.

²³ См. рекомендательное письмо от английской королевы Елизаветы: Памятники дипломатических сношений Московского государства с Англиею. 1883: 1.

²⁴ *Рихтер*. 1814: 300–303; *Змеев*. 1887: 3; *Цветав*. 1896: 12; *Новомбергский*. 1907: 118; *Соколовский*. 1904: 20; *Лохтева*. 1980: 155. Змеев и Новомбергский также связывали появление первой аптеки с «аптекарем Матюшкой» и датировали ее 1554 г.

²⁵ В «Словаре русских народных говоров» слово «свороборина» трактуется как «растение *Rosa canina* L. (от лат. «собачья роза». – *К.Х.*), сем[ейства] розоцвет-

лению, за редкими исключениями, по самому только набору лекарственных препаратов не представляется возможным установить природу заболевания сколько-нибудь точно. Однако имеются случаи, когда просители указывают свой недуг. В самой ранней (1630 г.) сохранившейся в архиве Аптекарского приказа челобитной боярин князь И.М. Катырев-Ростовский, глава («судья») Владимирского судного приказа²⁷, просил: «для моей головной болезни из своей государственной аптеки своих государских масл»²⁸, а стольник Афанасий Боборыкин (1647 г.), отправленный сопроводить грузинского посла к нему на родину²⁹, «масл, которые от тамошние страны и от ветров годны»³⁰. Впрочем, они ему так и не пригодились – не доехав до Грузии, экспедиция затонула под Дербентом³¹.

Михаил Рчинов³² (1631 г.) просил о выдаче ему лекарств, сообщая в челобитной: «болен, рукою не владею»³³, а Иван Карамышев (1654 г.) – разрешить прислать к нему костоправа Аптекарского приказа Первого Петрова, чтобы лечить сломанную в походе на Смоленск ногу: «грешною мерою меня ... лошедь била и ногу мне переламила и по сех мест лежу болен»³⁴.

Среди челобитчиков мы обнаруживаем и крымского гонца

ных; шиповник». Вполне вероятно, что название этого растения было связано с его лечебными свойствами. Слово «свороб», в большинстве случаев, связано с теми или иными кожными заболеваниями: чесоткой, зудом, сыпью, золотухой и пр. См.: *Словарь русских народных говоров*. 2002: 325–326.

²⁶ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 60.

²⁷ Стоит отметить, что челобитная датируется 18 февраля 1630 г., тогда как в указанном справочнике И.М. Катырев-Ростовский назван судьей Владимирского судного приказа только с 14 марта этого года. См.: *Лисейцев, Рогожин, Эскин*. 2015: 184. Можно предположить, что в момент обращения в Аптекарский приказ он еще не получил этого назначения. См.: *Русский биографический словарь*. 1897: 561.

²⁸ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 22.

²⁹ РГАДА. Ф. 110. Оп. 1. 1647 г. Д. 2.

³⁰ РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 37.

³¹ РГАДА. Ф. 110. Оп. 1. Л. 18об.

³² Судя по всему, это дворянин московский и стрелецкий голова Михаил Федорович Рчинов. См.: *Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в боярских книгах, хранящихся в московском сенатском разрядном архиве*. 1853: 361.

³³ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 55.

³⁴ РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 156.

Ханкула (1645 г.), который истребовал на Посольский двор лекаря для лечения «у ног озноба»³⁵, и русского воина Кузьму Пазненкова из г. Козлова (1648 г.), умолявшего дать ему лекарства, потому как он был ранен и взят в плен в Крыму (1645 г.), где перенес мучительную и неудачную операцию по извлечению осколка стрелы³⁶. Другой пленный – из г. Торопца Степан Богданов сын Татаринов, просидевший в польском плену 46 недель «в чепи и в железках», просил выдать ему денег, потому как он «от полонского терпенья очьми обнищал, стал увечен»³⁷.

В Аптекарский приказ с челобитными обращаются и люди, близкие которых пострадали: это голландский торговец Андрей Фанаяш (1648 г.) – безутешный отец шестилетнего сына, по роковой случайности выпавшего из кареты, после чего ребенок оказался прикованным к постели³⁸; это царский псарь (1648 г.), который сопровождал царя в его поездке, а в это время, среди бела дня его дом был разграблен, а жена получила множественные ножевые ранения³⁹; это мать стольника⁴⁰, взявшая на себя расследование причин смерти сына, после его неудачного лечения⁴¹. По этим текстам удается судить об отношении частного человека к недугам и страданиям.

ОБСЛЕДОВАНИЕ ПАЦИЕНТОВ В РОССИИ XVII В.: ЗАФИКСИРОВАТЬ УВИДЕННОЕ

Н.Я. Новомбергский относит первое документально зафиксированное обследование пациента (или как он называет это – «экспертизу») к 1537 г., когда врач Теофил был послан к князю Андрею Старицкому, который под предлогом болезни отказывался ехать в Москву⁴².

В документах XVII в. эта процедура фигурирует под различными наименованиями: «осмотр», «досмотр», «смотрел» и пр.⁴³, что означало врачебное освидетельствование больного. Также это

³⁵ РГАДА. Оп. 1. Д. 167.

³⁶ РГАДА. Оп. 2. Д. 69.

³⁷ РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 27.

³⁸ РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 70. (Цит. по публ.: Матерьялы. 1881–1884. № 589).

³⁹ РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 100.

⁴⁰ Придворный чин рангом ниже боярского.

⁴¹ См. об это подробнее: Худин. 2013.

⁴² Новомбергский. 1907: 240.

⁴³ Словарь русского языка XI–XVII вв. 1987: 118.

слово применялось к процедуре осмотра трупов или неопознанных лекарственных препаратов, растений, либо предметов (напр., «инроговой кости» (т.е. рога единорога)⁴⁴).

Выбор царской невесты также требовал осмотра будущей избранницы. Приближенные к царю боярские кланы пытались оказывать давление на врачей, чтобы те подсказали царю «правильный» выбор. Такая ситуация сложилась в начале XVII в. при выборе невесты для молодого царя Михаила Федоровича Романова.

Эпизод придворной борьбы, получивший наименование «Дело Хлоповой» относится к началу 1616 г.⁴⁵ Интрига была направлена против царской невесты – Марии Хлоповой, которую на смотринах выбрал себе в жены молодой царь. Невест осматривали врачи и сообщали об их общем здоровье и возможности родить наследника престола. Царскую избранницу нарекли Анастасией в честь двоюродной бабки Михаила Федоровича – первой жены Ивана Грозного⁴⁶. Хлопова уже жила при дворце, когда у нее неожиданно обнаружилась болезнь, с подачи Салтыковых признанная неизлечимой. Видимо, М.М. Салтыков воспользовался своим положением судьи Аптекарского приказа для проведения необходимых действий. Доктор Валентин Бильс прописал царской невесте лекарство, которое «было записано в книгах, в аптекарской палате»⁴⁷.

Это средство не помогло несчастной, а, напротив, ухудшило ее состояние. В результате было принято решение отослать ее от двора, что и было сделано в конце июня – начале июля 1616 г. Через десять дней несостоявшаяся царица вместе с многочисленной родней была сослана в Сибирь. Салтыковы, видимо, опасаясь, что Хлоповы в будущем могут отодвинуть их от кормила власти, устранили нежелательного конкурента.

Однако, в сентябре 1623 г., когда из польского плена возвратился патриарх Филарет, по его инициативе был произведен сыск. В результате все эти обстоятельства выплыли наружу. Салтыковы подверглись опале и ссылке, царь лично допрашивал Бильса («государь царь и великий князь Михайло Федорович всеа Русии спра-

⁴⁴ НИА СПб ИИ РАН. К. 24. Д. 25; НИА СПб ИИ РАН. К. 238. Оп. 3. Карт. 57. Д. 1–2; Гриффин. 2010; Худин. 2015.

⁴⁵ Павлов. 2011; Martin. 2012.

⁴⁶ Теряя перспективу стать царицей из-за болезни, Мария теряла и имя Анастасия. См.: Успенский, Литвина. 2018: 65.

⁴⁷ Забелин. 1869: 229.

шивал в комнате дохтура Фалентина Петрова)⁴⁸, был допрошен лекарь Балсыр, а также сама несостоявшаяся царица Мария/Анастасия. В результате обман Салтыковых был раскрыт, их обвинили в измене, но повторно свадьба так и не состоялась⁴⁹.

Документальное оформление освидетельствования больных формировалось постепенно. Изначально результаты осмотров облекались в форму «сказки» (от слова «сказывать», сообщать) – т.е. сообщения, своего рода объяснительной записки. «Сказка» в свою очередь стала предшественником двух разновидностей медицинского делопроизводства: осмотра и рецепта.

ОТ «СКАЗОК» К «ОСМОТРАМ»: ОТ ПРИКАЗНОГО ДЕЛОПРОИЗВОДСТВА К МЕДИЦИНСКОМУ

Первые «сказки» врачей датируются июлем 1643 г. «Сказки» не имели устойчивого формуляра и, судя по всему, составлялись в связи с конкретными запросами, касавшимся различных медицинских аспектов. До нас дошли, к примеру, «сказки» докторов о лечении болезни *angina*⁵⁰, «сказка и вымысл (т.е. рассуждение) всех <докто>ров о болезни, имянующейся ”роза”»⁵¹, «сказка, какую сырую траву кладут в питье, от которой травы холодит»⁵² и «сказка» о моровом поветрии⁵³.

«Осмотром» («досмотром») также назывался документ, составленный по итогам (или в процессе?) освидетельствования⁵⁴. Этот документ отправлялся в то ведомство, в юрисдикцию которого входил пациент. Ранее этот источник никогда не рассматривался в историографии и не выделялся в отдельную разновидность.

Впервые осмотр в бумагах Аптекарского приказа упоминается в «сказке», которую подал «нововъезжий Мекленбургской земли доктур Яганус Белово». В апреле 1643 г. этот доктор был послан к

⁴⁸ РГАДА. Ф. 146. Оп. 1. Д. 9. Л. 2.

⁴⁹ Павлов. 2011: 347–348; Martin. 2012: 177–178.

⁵⁰ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 131.

⁵¹ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 129.

⁵² РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 132.

⁵³ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 133а.

⁵⁴ Подробнее о структуре формуляра осмотров см.: Капитанов С.М., Худин К.С. 2022: 492–493.

Григорию Горихвостову⁵⁵, по челобитью последнего. В тот же день доктор «сказал» судье Аптекарского приказа Ф.И. Шереметеву, что «ездил и смотрел» больного, а «болезнь у него в животе от слизких мокрот глиста большая»⁵⁶. Далее в тексте подробно изложены познания доктора о лечении этой болезни. Этот документ стал, на наш взгляд, переходной формой между «сказкой» и «осмотром».

Самые ранние осмотры (как источник) связаны с освидетельствованием трупов: убитого в Москве кравчего королевича Вольдемара в сентябре 1644 г.⁵⁷ и умершей на дворе протопопа кремлевского Благовещенского собора беременной женщины в январе 1658 г.⁵⁸

Как правило, указ об осмотре пациента давался именем царя, но встречаются случаи, когда указ исходил от царевичей, например от Ивана⁵⁹ или Петра⁶⁰ еще в царствование их брата Феодора Алексеевича.

Помимо царского указа, который обеспечивал формальную законность любой процедуры, существовал также реальный инициатор осмотра (человек или учреждение). В случае осмотра кравчего, в этом качестве выступил доктор королевича Вольдемара. В случае осмотра стрельцов он проводился по указанию из Стрелецкого приказа⁶¹ или же из Разрядного приказа при осмотре те подавали свои челобитные. Оттуда их прошения переадресовывались в Аптекарский приказ. Как правило, эти осмотры были связаны с необходимостью освидетельствовать негодность к службе.

В приказной иерархии, которая отражена в списках при выдаче жалованья, врачи располагались следующим образом. Доктора

⁵⁵ По всей видимости, это московский дворянин Григорий Иванович Горихвостов, участвовавший вместе с кн. Д.М. Пожарского в сражениях с отрядами пана Лисовского в 1615 г. Он был воеводой в Белгороде (1616–1617 гг.), Севске (1623 г.), Пельме (1629–1631 гг.). В 1633–1634 гг. ездил с посольством в Швецию и Польшу. В 1647 г. он стал ктитором каменной Успенской церкви на Успенском вражке в Москве (ныне Газетный пер., 5) [Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в боярских книгах, хранящихся в московском сенатском разрядном архиве. 1853: 98; *Кашкин*. 1912: 343; *Зорин*. 2014: 206.]

⁵⁶ Матерьялы. 1881–1884. № 149.

⁵⁷ РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 141.

⁵⁸ РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 300, 308.

⁵⁹ Матерьялы. 1881–1884. № 1387.

⁶⁰ Матерьялы. 1881–1884. № 1391.

⁶¹ Нам встретилось также упоминание Рейтарского приказа при осмотре рейтара [Матерьялы. 1881–1884. № 1303].

всегда занимают первую позицию, за ними следуют аптекари, затем окулист, и в самом конце списка – лекари (иностранцы), а затем так называемые русские лекари⁶². Последняя категория возникла после 1650-х гг., когда стрелецкие дети получили возможность проходить обучение в Аптекарском приказе у иностранцев. Сначала они получали статус лекарских учеников, а затем – русских лекарей⁶³.

Число врачей, проводивших осмотр, могло варьироваться от одного до трех. Это мог быть доктор или лекарь, или же врач-специалист (например, окулист), если того требовала специфика заболевания. Обычный состав врачебной комиссии состоял из доктора и лекаря (иногда двух лекарей: иноземца и русского). Есть также случай, когда вместе с доктором больного осматривал аптекарь.

Также сопровождать врачей могли переводчики и подьячие, которые вели записи. Подьячий Стрелецкого приказа Тимофей Антипов так сообщает о себе в 1659 г.: «посылают меня, холопа твоего, для твоего государева дела з дохтуры для досмотру больных и умерших людей»⁶⁴.

Выявить какую-либо корреляцию между статусом пациента и составом врачей пока не удалось. Можно предположить, что до известной степени это определялось конкретными обстоятельствами и местонахождением врача и пациента.

Чаще всего жалобы были связаны с застаревшими заболеваниями, обострениями старых ран и увечий, заболеваниями внутренних органов. Врачи указывают в осмотрах: «болезнь нутряная и дряхл и стар», «глух и дряхл и весь расслаблен», «глух – ничего не слышит – и нем – ничего не говорит, и дряхл, да к тому же стар», «да он же ... стар – болши штидесят лет, и за такими де болезни и за старостью государевой службы служить ему немочно»⁶⁵. Для стрельцов поводом к осмотру обычно становились их боевые ранения или иные травмы (например, полученные при тушении пожара)⁶⁶.

Особые опасения были связаны с моровыми поветриями и

⁶² Лохтева ошибочно считала «русскими» всех лекарей, носивших «русские фамилии», включая, например, лекаря Ивана Островского – смоленского шляхтича и бывшего подданого польской короны. См.: *Лохтева*. 1980: 143.

⁶³ См., напр.: РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 218. Л. 2.

⁶⁴ Матерьялы. 1881–1884. № 727.

⁶⁵ Матерьялы. 1881–1884. № 1416, 1477.

⁶⁶ Матерьялы. 1881–1884. № 1079, 1093.

различными кожными заболеваниями, которые связывались с различными болезнями. Ситуация обострилась во второй половине XVII в., после прокатившейся по России эпидемии чумы в 1654-1655 гг. В результате ее погибло множество жителей, в том числе приказные служащие, а царская семья была вынуждена эвакуироваться из Москвы сначала в Троице-Сергиеву Лавру, а затем в Калезин монастырь⁶⁷.

Потому пациентов с кожными заболеваниями или другими подозрительными симптомами досматривали особо пристально. Таких пациентов «доктор ... осматривал нагих», чтобы обнаружить, «что де на них никакой болезни нет, все в чистоте»⁶⁸. Особенно это касалось ситуаций, которые могли угрожать жизни и здоровью членов царской семьи.

Так, например, произошло с певчими дьяками Федором Андреевым Новгородцем и Григорием Степановым. У одного из певчих дьяков был найден лишай на лице – судя по всему это и послужило поводом к подозрениям. Целью их осмотра было установить «какие у них болезни, и от болезни они оздоровели-ль и можно-ль им в Верх (т.е. в царские покои. – К.Х.) ходить». Однако доктор счел это безопасным, так как «те де лишья бывают у многих людей, и ныне де им (певчим дьякам. – К.Х.) в Верх ходить можно»⁶⁹.

Еще один пример противоэпидемических мер иллюстрирует ситуация вокруг смерти женщины на дворе протопопа Благовещенского собора Михаила. Беременная скончалась в ночь с 1 на 2 января 1658 г. и уже 2 января был произведен осмотр. Расследовал это дело дьяк Герасим Дохтуров, а непосредственный осмотр производили доктор Лев Личифинус, лекарь Осип Боржо и подъячий Стрелецкого приказа Тимофей Антипин. Со 2 по 16 января все они вместе с протопопом были изолированы:

протопоп Михайло послан в свой дом, а дьяку Гарасиму Дохторову и дохтуру Льву и лекарю Осипу и подъячему Тимофею Антипину велено быть на своих дворах и до государева указу съезжать им со своих дворов никуда не велено»⁷⁰.

Карантин продолжался две недели, хотя уже 6 и 7 января док-

⁶⁷ Звягинцев. 1937: 53; Селин. 2020: 21–22.

⁶⁸ Матерьялы. 1881–1884. № 1388.

⁶⁹ Матерьялы. 1881–1884. № 1387, 1388.

⁷⁰ Матерьялы. 1881–1884. № 778.

тора Андрей Энгельгарт и Артман Граман подтвердили, что смерть этой женщины никак не связана с эпидемией: «а моровых болезни от тово не бывает». Это оказалась болезнь, которую они именовали «золотуха или арзиколаас сшкорбустиком» (цинга), а доктор Андрей Матвеев обнаружил эту же болезнь у пациента, которого осматривал еще 24 декабря 1657 г.: «на загородном дворе боярина Бориса Ивановича Морозова человека ево больного у Акинфейки Мижужева»⁷¹.

Можно сделать вывод о существовании трех видов барьеров на пути инфекционных заболеваний, которые применялись в этот период:

1) Изолирование пациента. Эта мера становилась особенно важной, когда пациент входил в ближний круг приближенных царской семьи.

2) Изолирование врачей и иных лиц, участвовавших в осмотре подозрительного пациента. Врачи Аптекарского приказа могли контактировать также и с царской семьей, потому нельзя было допустить этого контакта.

3) Переписывание бумаг и допрос «через огонь»⁷². Эту процедуру можно описать следующим образом: «За заставой разжигался огонь, стоявший с зараженный стороны близ огня гонец читал документ, а находящийся по здоровую сторону подьячий должен был на слух записывать содержание»⁷³. Такие действия предпринимались на карантинных заставах, где расспросные речи переписывались на новую бумагу, а побывавшие в зоне эпидемии документы сжигались. Нам пока не удалось обнаружить упоминаний об этих мерах в Аптекарском приказе, но стоит считать такую практику вполне вероятной.

Подлинники, подписанные дьяком приказа и врачами (докторами или лекарями) отсылались в приказ, из которого поступил запрос. Копии («отпуски»), как уже было сказано, оставались в Аптекарском приказе и дошли до наших дней. О подписях на доку-

⁷¹ Матерьялы. 1881–1884. № 774.

⁷² «и про всякие вести и про моровое поветрее велети их за заставою роспрашивать через огонь. И велеть роспросные их речи за заставою переписывать на новую бумагу, через же огонь, и те их роспросные речи велети жець, а на новой бумаге роспросные речи велети присыпати к себе в Киев. И те роспросные речи в Киеве велети переписывати на новую ж бумагу». Цит. по: Воссоединение Украины с Россией. 1953: 530.

⁷³ Селин. 2020: 35. Многочисленные упоминания подобных практик при карантинах см.: Селин. 2020: 38, 44, 119, 121, 124.

ментах всегда сообщается в памятях из приказов: например, «да тот допрос за дьячей приписью и за рукою того дохтура прислать в Розряд»⁷⁴, «да тот осмотр за лекаревыми руками и за дьячею приписью прислать в Стрелецкий приказ»⁷⁵, «да тот досмотр за дьячею приписью и за их дохтуровыми руками ... прислать в Рейтарский приказ»⁷⁶. Встречается также обобщенное название, когда не указывался социальный статус врача: «да тот осмотр за дьячею приписью и за осмотришковою рукою прислать в Стрелецкий приказ»⁷⁷.

Стоит отметить, что «сказки» как источник продолжали существовать наряду с осмотрами. Упоминание этих документов встречается еще в 70-х гг. XVII в.: «и о том взять у дохтуров и лекарей скаски за руками, и тот осмотр и скаски за дьячею приписью прислать в Розряд»⁷⁸.

РЕЦЕПТЫ КАК МАССОВЫЙ ИСТОЧНИК: РЕКОНСТРУКЦИЯ БИОГРАФИЙ И СОЦИАЛЬНЫХ СВЯЗЕЙ

В последнее десятилетие появилось множество исследований на материале истории России XVI–XVIII вв.⁷⁹ Историки привлекали самые разнообразные материалы, но не рецепты, а также не рассматривали пациентов Аптекарского приказа как особую социальную группу. Филологи иногда использовали рецепты как источник для изучения медицинской лексики и номенклатуры лекарственных препаратов. Это дало ряд ценных наблюдений о структуре текста, особенностях перевода и пр.⁸⁰ Но информационный потенциал этого источника существенно шире.

Работа с комплексом рецептов Аптекарского приказа позволяет выявить упоминания неизмеримо большего числа пациентов XVII в. Использование количественных методов способствует тому, чтобы рассматривать не отдельные документы, а источникивые

⁷⁴ Матерьялы. 1881–1884. № 1139.

⁷⁵ Матерьялы. 1881–1884. № 1249.

⁷⁶ Матерьялы. 1881–1884. № 1303.

⁷⁷ Матерьялы. 1881–1884. № 1477.

⁷⁸ Матерьялы. 1881–1884. № 1325.

⁷⁹ Назовем лишь некоторые работы: *Савосичев А.А.* 2015; *Корзинин А.Л.* 2016; *Беляков А.В.* 2017; *Павлов А.П.* 2018; *Оборнева З.Е.* 2019.

⁸⁰ См., напр.: *Олехнович О.Г.* 2000; *Архипова И.С., Олехнович О.Г.* 2015; *Олехнович О.Г.* 2016.

комплексы. Это в свою очередь дает возможность получения новой метаинформации, которая обнаруживается при обработке статистически значимого количества документов.

Не считая значительного корпуса рецептов, прописанных королевичу Вольдемару и его свите в 1644–1645 гг.⁸¹, фактически первые известные нам рецепты⁸² были составлены для боярина Б.И. Морозова в 1661 г.⁸³. Ранее мы обнаруживаем лишь косвенные упоминания различных ингредиентов в хозяйственной документации Аптекарского приказа и упоминания о том, что то или иное лекарственное средство взято «про Государев обиход». Справедливости ради стоит отметить, что к тому же сентябрю 1661 г. относится один рецепт для боярина кн. Ю.А. Долгорукова, а к концу ноября — еще четыре рецепта для боярина И.Д. Милославского, а также по одному рецепту для стрельца Кирюшки Федорова и полковника Ф.Т. Зыкова против 18 рецептов для Морозова⁸⁴. Между тем после 1663 г. количество рецептов начинает возрастать в геометрической прогрессии – это уже не несколько рецептов, а десятки и сотни за один год. Наиболее поздние рецепты Аптекарского приказа датированы 1704 г.⁸⁵.

На сегодняшний день мне удалось выявить свыше 150 дел с рецептами второй половины XVII в. в архивах Москвы и С.-Петербурга. Каждое дело содержит разное количество документов: от 1 до 100-150 рецептов.

Рецепт – это датированный список лекарств для конкретного пациента, составленный доктором Аптекарского приказа на латыни, с комментариями на английском или немецком языке, а затем переведенный на русский язык. Сопоставление оригинала и перевода может дать дополнительную информацию, поскольку они не тождественны: переводчик опускал детали оригинала или же, напротив, дополнял⁸⁶. Тем не менее, оба текста имеют сходный формуляр, включающий: 1) дату; 2) список препаратов; 3) имя и

81 РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 208–212.

82 РГАДА. Ф. 396. Оп. 34. Д. 51878, 51894.

83 Рецепт 1693 г. ошибочно датирован в описи 1633 г. и не может считаться ранним. [РГАДА. Ф. 143. Оп. 3. Д. 22].

84 РГАДА. Ф. 396. Оп. 34. Д. 51878, 51894.

85 РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 1623.

86 Напр., в оригинале сказано, что лекарства выданы жене дьяка Зыкова, а в переводе назван только сам дьяк. См.: РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 956. Л. 24-29.

статус пациента; 4) имя доктора, составившего рецепт, и 5) имя человека, забравшего лекарства («курьера»⁸⁷). Часто в латинском или русском варианте фигурирует его отчество, что может оказаться полезным в идентификации по справочникам.

Хотя сам список лекарств составлял доктор Аптекарского приказа (например, «по росписи дохтура Ягана Костера зделаны составы»)⁸⁸, непосредственным изготовлением этого лекарства, как правило, занимался аптекарь – его имя также бывает указано особо (например, «оптекарь Ондрей делал»⁸⁹). В редких случаях, но все же встречается упоминание болезни, от которой собираются лечить пациента, но эти указания часто носят довольно общий характер (например, «принимать по бумашке за два часа перед лихорадкою в водке с ниже писанною»)⁹⁰. Поставить современный диагноз на их основе пока не представляется возможным.

В рецептах, отпущавшихся безденежно (о чем шла речь в начале данной статьи), как правило, не указана стоимость лекарств, но мы можем вычислить ее довольно приблизительно, привлекая такой источник как «Алфавитный перечень лекарств с обозначением их стоимости»⁹¹. Важно отметить, что почти всегда рецепт датирован доктором, причем в системе летосчисления от Рождества Христова. Сочетание всех этих факторов, а также фактически поденное составление рецептов позволяет дополнить и уточнить биографии множества людей XVII в.

Представляется, что в существенной мере определяли то, во сколько обойдется казне тот или иной рецепт, именно близость к царю и его семье. Иными словами, дорогие препараты использовали для привилегированных пациентов, а дешевые – для обычных. Таким образом, стоимость рецепта может отражать социальное положение пациента.

Состав людей, получавших лечение разнообразен: светская знать (от бояр до думных дьяков); приказные люди (дьяки и подьячие); духовенство (от вселенских патриархов до протопопов); слу-

87 Этот термин использует О.В. Новохатко применительно к людям, передавшим письма. См.: *Новохатко О.В.* 2018: 185–243. Нам представляется уместным использовать тот же термин.

88 ОР РНБ. Ф. 532. Оп. 2. Д. 1641. Л. 4.

89 ОР РНБ. Ф. 532. Оп. 2. Д. 1642. Л. 3.

90 РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 1372. Л. 391.

91 РГАДА. Ф. 143. Оп. 1. Д. 1а.

жилые люди (от дворян до стрельцов), а также ремесленники и даже крестьяне⁹². Поскольку среди пациентов встречаются также и женщины⁹³ (причем не только царица и царевны), этот пласт информации позволяет лучше понять роль женщин в формировании каналов получения европейских медицинских знаний⁹⁴. Взаимоотношения между православным духовенством и врачами-протестантами, от которых они получали помощь, также нуждаются в некотором переосмыслении.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Документы Аптекарского приказа позволяют по-новому взглянуть на пациентов в России XVII в. Эта социальная группа, сведения о которой ранее были разрозненны по различным источникам, обретает свои очертания, и у исследователей появляется возможность наиболее подробно установить ее состав. Особенно ценным в этом отношении являются рецепты. Их массовый характер располагает к использованию количественных методов, позволяющих обобщить значительный массив данных и на этой основе реконструировать⁹⁵ социальный портрет пациента XVII в.: пол, возраст, статус. Также становятся видны их социальные связи – вертикальные и горизонтальные: с их родственниками, сослуживцами, земляками и пр. Проявляются каналы коммуникации, пронизывавшие русское общество XVII в. сверху донизу.

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

Алфавитный указатель фамилий и лиц, упоминаемых в боярских книгах, хранящихся в московском сенатском разрядном архиве. М., 1853.

Воссоединение Украины с Россией. Документы и материалы. 1651–1654 годы. Т. 3. М, 1953.

92. См., например: ОР РНБ. Ф. 532. Оп. 2. Д. 1647. Л. 1; Д. 1660. Л. 1; Д. 1670. Л. 1. РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 705 (Л. 1); 747; 799; 804; 805; 833; 881; 956 (Л. 9а, 9б, 12, 13а, 24–29, 36, 37, 38, 70–71, 81, 83); Д. 1372 (Л. 266, 334, 376); РГАДА. Ф. 396 (Архив Оружейной палаты). Оп. 34. Д. 51878, 51894.

93. См., напр.: РГАДА. Ф. 143. Оп. 2. Д. 750; 956. Л. 28–29; Д. 1235.

94. Об этом см., напр.: Худин К.С. 2013.

95. Худин К.С. 2017; Худин К.С. 2018; Худин К.С. 2020.

Матерьялы для истории медицины в России. Дела Аптекарского приказа с 1629 по 1682 гг. / под ред. Н.Е. Мамонова. СПб., 1881–1884.

Мейерберг А. Путешествие в Московию барона Августина Майерберга и Горация Вильгельма Кальвуччи, послов Августейшего Римского Императора Леопольда к Царю и Великому Князю Алексею Михайловичу в 1661 г/, описанное самим бароном Майербергом. М., 1874.

Новомбергский Н.Я. Материалы по истории медицины в России. Т. 1. СПб., 1905.

Памятники дипломатических сношений Московского государства с Англиею. Т. II (С 1581 по 1604 год) / под. ред. К.Н. Бестужева-Рюмина // Сборник Русского исторического общества. Т. 38. СПб, 1883.

Русские заговоры из рукописных источников XVII – первой половины XIX в. / Сост., подгот. текстов, статьи и комм. А. Л. Топоркова. М., 2010.

Российский государственный архив древних актов (далее – РГАДА).

Ф. 110 (Сношения России с Грузией). Оп. 1. 1647 г. Д. 2.

Ф. 143 (Аптекарский приказ).

Оп. 1. Д. 1а, 22, 55, 60, 129, 131, 132, 133а, 141, 167, 178, 208–212.

Оп. 2. Д. 27, 37, 69, 70, 100, 156, 218, 300, 308, 705, 747, 750, 799, 804, 805, 833, 881, 956, 1235, 1372, 1623.

Оп. 3. Д. 3, 8, 22.

Ф. 146 (Розыскные дела). Оп. 1. Д. 9.

Ф. 210 (Разрядный приказ). Оп. 20. Д. 229.

Ф. 396 (Архив Оружейной палаты).

Оп. 34. Д. 51878, 51894.

Отдел рукописей РНБ (далее – ОР РНБ).

Ф. 532 (Основное собрание русских актов и грамот). Оп. 2. Д. 1641, 1642, 1647, 1660, 1670.

Ф. 641 (Рихтер В.М.);

Научно-исторический архив С.-Петербургского института истории (Дом Н.П. Лихачева) РАН (далее – НИА СПбИИ РАН).

К. 116. (Коллекция Н.Ф. Романченко).

К. 249 (Коллекция московских актов).

К. 238 (Коллекция Н.П. Лихачева).

Рукописный отдел Института русской литературы (Пушкинский дом) РАН. (далее РО ИРЛИ РАН).

Ф. 166 (Майков Л.Н.).

Электронная база данных «The Casebooks Project» (URL: <https://casebooks.lib.cam.ac.uk/>).

ЛИТЕРАТУРА

Архипова И.С., Олехнович О.Г. Медицинский рецепт XVII в. как источник исторической лексикографии // Современные тенденции развития науки и

технологий. 2015. № 5–6. С. 10–13

Беляков А.В. Служащие Посольского приказа 1645–1682 гг. СПб, 2017.

Гриффин К. Рог единорога: медицина и тайные средства при Московском дворе // ГИИМ: Доклады по истории 18 века – DHI Moskau: Vorträge zum 18. Jahrhundert. 2010. Т. 8. URL: http://pubman.mpdl.mpg.de/pubman/item/escidoc:2289832:3/component/escidoc:2289864/griffin_medizin.doc.pdf.

Жаринов Г.В. Записи о расходе лекарственных средств (1581–1582 гг.) // Архив Русской Истории. М., 1994. Вып. 4. С. 110–122.

Забелин И.Е. Домашний быт русского народа в XVI и XVII ст. Т. 2. Домашний быт русских цариц в XVI и XVII ст. М., 1869.

Звягинцев Е. Чума в Москве в XVII и XVIII вв. // Исторический журнал. 1937. № 2. С. 52–59.

Змеев Л.Ф. Первые аптеки в России // Медицинское обозрение. 1887. № 21.

Зорин А.В. Орловская битва и начальный этап рейда Александра Лисовского // Воинские традиции в археологическом контексте: от позднего латена до позднего средневековья. Материалы конференции. Ноябрь 2012 г. / Сост. И. Г. Бурцев. Тула, 2014.

Ипполитова А.Б. Русские рукописные травники XVII–XVIII вв.: исследование фольклора и этноботаники. М., 2008.

Кашкин Н.Н. Родословные разведки. СПб., 1912

Корзинин А.Л. Государев двор Русского государства в доопричный период, 1550–1565 гг. М., 2016.

Лисейцев Д.В., Рогожин Н.М., Эскин Ю.М. Приказы Московского государства XVI–XVII вв. М.; СПб., 2015.

Лохтева Г.Н. Материалы Аптекарского приказа – важный источник по истории медицины в России XVII в. // Естественнонаучные знания в Древней Руси / Сост. Р.А. Симонов. М., 1980

Медведь А.Н. Болезнь и больные в Древней Руси: от «рудомета» до «дохтура». Взгляд с позиций исторической антропологии. СПб., 2017.

Михель Д.В. Социальная история медицины: становление и проблематика // Журнал исследований социальной политики. 2009. Т. 7. № 3.

Новомбергский Н.Я. Врачебное строение в допетровской Руси. Томск, 1907.

Новохатко О.В. Россия. Частная переписка XVII века. М., 2018.

Оборнева З.Е. Переводчики с греческого языка Посольского приказа первой половины XVII в.: дис. ... канд. ист. наук. М., 2019.

Олехнович О.Г. Медицинская терминология в «Делах Аптекарского приказа» XVII в.: дисс. ... канд. филол. наук. Екатеринбург, 2000.

Олехнович О.Г. Медицинский рецепт в России XVII в. // Методические и лингвистические аспекты греко-латинской медицинской терминологии Материалы Всероссийской научно-учебно-методической конференции. 2016. СПб., С. 174–181.

Павлов А.П. Думные и комнатные люди царя Михаила Романова: просопографическое исследование. в 2 т. СПб, 2018.

Павлов А.П. Из истории придворной борьбы в царствование Михаила Федоровича («Дело Хлоповой») // Труды исторического факультета Санкт-Петербургского университета. 2011. № 6. С. 342–351.

Покровский А.А. Печатный Московский двор в первой половине XVII в. М, 1913.

Портер Р. Взгляд пациента. История медицины «снизу» // Болезнь и здоровье: новые подходы к истории медицины. СПб., 2008 [Пер. статьи Porter R. The Patient's View. Doing Medical History from Below // Theory and Society. 1985. Vol. 14. № 2. P. 175–198].

Рихтер В.М. История медицины в России. В 3-х тт. Т. 1. М., 1814.

Русский биографический словарь. Т. 8. СПб, 1897.

Савосичев А.А. Новые верники грозного царя: к вопросу о происхождении и социальных связях дьяков эпохи Ивана Грозного: опыт просопографического исследования. Орел, 2015.

Селин А.А. Московские карантин. Борьба с «моровыми поветриями» в XVI–XVII вв. в Новгороде и Пскове. СПб., 2020

Словарь русских народных говоров. СПб., 2002. Вып. 36.

Словарь русского языка XI–XVII вв. Вып. 13. М., 1987.

Снедирев В.Л. Московские слободы: очерки по истории Московского посада XIV–XVIII вв. М., 1956.

Соколовский М.К. Характер и значение деятельности Аптекарского приказа. СПб., 1904.

Успенский Ф.Б., Литвина А.Ф. Манифестация связи с правящим домом в женских именах: Ранние Романовы и семья Дмитрия Годунова // Древняя Русь. Вопросы медиевистики. 2018. № 4 (74). С. 63–79.

Каишанов С.М., Худин К.С. Заболеваемость населения и врачевание. Эпидемии // Очерки исторической демографии России XI–XVII века. Т. 2. XVI–XVII века. М.-СПб.: Центр гуманитарных инициатив, 2022. С. 483–502

Худин К.С. Документы Аптекарского приказа в собрании архива Санкт-петербургского Института истории (СПБИИ) РАН (1654–1655 гг.): по материалам «Коллекции московских актов» (к. 249) и «Коллекции Н.П. Лихачева» (к. 238) // Вестник РГГУ. Серия «История. Филология. Культурология. Востоковедение». 2015. № 9 (152). С. 89–94.

Худин К.С. Лечение корнем «Заячье копыто» боярина Б.И. Морозова (1661 г.) // Acta Linguistica Petropolitana. Труды Института лингвистических исследований РАН. Т. XIII. Ч. 2. Этноботаника 2: растения в языке и культуре / Сост. В.Б. Колосова. СПб., 2017. С. 383–390.

Худин К.С. Медицинские рецепты Аптекарского приказа XVII века как массовый исторический источник // Источниковедение в современной медиавистике. М.: ИВИ РАН, 2020. С. 382–385.

Худин К.С. Рецепты Аптекарского приказа XVII в. как исторический ис-

точник: источниковедческий потенциал // История России с древнейших времен до XXI в.: проблемы, дискуссии, новые взгляды / Отв. ред. Ю.А. Петров, В.Н. Круглов. М., 2018. С. 44–49

Худин К.С. «Следственное дело о греке Дмитрие Селунском» 1652 г.: расследование одной смерти // Каптеревские чтения-11. Сборник статей. М., 2013. С. 157–167.

Цветаев Д. Медики в Московской России и первый русский доктор. Варшава, 1896.

Griffin C. Bureaucracy and Knowledge Creation: The Apothecary Chancery // Information and Empire: Mechanisms of Communication in Russia 1600–1850 / Ed. S. Franklin and K. Bowers. Cambridge, 2017. P. 255–286.

Griffin C. The Production and Consumption of Medical Knowledge in Seventeenth-Century Russia: The Apothecary Chancery. L., 2012. URL: <http://discovery.ucl.ac.uk/1388075/15/1388075.pdf>.

Dumschat S. Ausländische Mediziner im Moskauer Rußland. Franz Steiner Verlag, 2006

Koroloff R. From Travniki to Travniki: Herbals, Herbalists and Knowledge about the Natural World in Seventeenth-Century Muscovy // *Scientiae: Disciplines of Knowing in the Early Modern World*. 2016

Koroloff R. Juniper: From Medicine to Poison and Back Again in 17th-century Muscovy // *Kritica. Slavica Publisher*. 2018. URL: <https://www.thefreelibrary.com/Juniper%3A+From+Medicine+to+Poison+and+Back+Again+in+17th-century...-a0563570046>.

Koroloff R. The Patriarch and the Apothecary: Planting Gardens and Making Miro in Seventeenth-Century Moscow // *Sound and Scent in the Garden* / Ed. F. Ruggles. Washington, 2017.

Levin E. The Administration of Western Medicine in Seventeenth century Russia // *Modernizing Muscovy: Reform and Social Change in Seventeenth-Century Russia* / edited by Jarmo Kotilaine, Marshall Poe. L.; NY, 2004. P. 353–379.

Levin E. The Aptekarskii Prikaz and the Limits of Western Influence // *The State in Early Modern Russia: New Directions*. / Ed. Paul Bushkovitch. Bloomington, 2019.

Martin R. A Bride for the Tsar: Bride-Shows and Marriage in Early Modern Russia. Northern Illinois University Press, 2012. P. 169–182.

ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ

П. С. Бычков

ГЛАВЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ АМАЗОНКАМ, В «КНИГЕ О ГРАДЕ ЖЕНСКОМ» (1405) КРИСТИНЫ ДЕ ПИЗАН (XVI–XIX ГЛАВЫ)

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-303-320

Аннотация: В «Книге о Граде Женском» Кристины де Пизан, созданной как апология женского пола, наиболее оригинальными и выдающимися главами можно считать те, которые автор посвятила амазонкам. В отличие от других средневековых авторов, Кристина де Пизан использует каноничные сюжеты не для того, чтобы изобразить амазонок диковинным и жестоким народом, но с целью поставить их в один ряд с античными героинями и библейскими женскими персонажами. Поэтому воительницы из «Книги о Граде Женском» приобретают в новом нарративе черты, традиционно присущие благородным рыцарям и мудрым правителям, а герои-мужчины уступают им в храбрости, воинской доблести и добродетели. В статье приводится перевод отрывка из источника и подробный комментарий к нему, описывающий историю литературной традиции изображения перечисляемых в тексте персонажей и связанных с ними расхожих представлений об амазонках в рассматриваемый период.

Ключевые слова: амазонки, «Книга о Граде Женском», Кристина де Пизан, «Девять достойных жен», французская литература XV в., рецепция античных мифов, образ женщины в культуре.

Keywords: amazons, “The Book of the City of Ladies”, Christine de Pizan, “Les Neuf Preuses”, French literature of XV century, reception of classical mythology, cultural image of womanhood.

«Книга о Граде Женском» Кристины де Пизан во многих отношениях является уникальным источником своей эпохи. Это один из первых памятников французского Проторенессанса и интересный пример частичной рецепции античного литературного наследия. В то же время сюжеты из античной истории и мифологии автор трактует в своих собственных целях, преследуя иные, чем у

современников, интенции. Помимо этого, «Книга о Граде Женском» – крайне любопытное свидетельство того, как воспринималась роль женщины в литературе XIV–XV вв. Рассматриваемый источник не следует мизогинистической литературной традиции, а вступает в противоборство с ней и становится таким образом своеобразным предтечей феминистического дискурса. В западной историографии поэтессу и автора политических и исторических трактатов Кристину де Пизан (1364–1430) иногда рассматривают именно как основоположницу апологетики женского пола в публицистике, поэзии и художественной прозе. К литературному труду Кристину вынудили обратиться жизненные обстоятельства: после смерти её отца, придворного астролога и врача французского монарха Карла V, и её мужа, королевского секретаря Этьена Кастеля, она решает зарабатывать на жизнь, обеспечивая себя и своих детей писательским трудом.

После того как Кристина де Пизан вступает в дискуссию вокруг «Романа о Розе», она приобретает репутацию выдающегося сочинителя, поборника женских добродетелей. «Слово о Розе» (*Le dit de la Rose*, 1402), а также её открытые письма на эту тему, как верно замечают современные исследователи, были посвящены делу «борьбы за достойное изображение женщины в литературе...»¹. Творчество Кристины де Пизан приходится на тяжёлый в политическом и социальном аспектах период: с первых лет правления Карла VI в городах то и дела вспыхивали восстания; не прекращалась война с англичанами (Кристина была свидетелем разгрома французов при Азенкуре); продолжался церковный раскол и соперничество римского и авиньонского понтификов, а спустя несколько лет после написания «Книги о Граде Женском» разразилась и гражданская война между сторонниками Орлеанского и Бургундского герцогов. Писательница была близка ко многим из действующих лиц этой исторической драмы: среди её покровителей – королева Изабелла Баварская, бургундские герцоги Филипп Храбрый и Жан Бесстрашный, герцоги Людовик Орлеанский и Жан Беррийский. Но, несмотря на вовлечённость в придворную борьбу разных партий и течений, Кристина де Пизан не оставляла как своей философской деятельности, так и апологетики женщин. Даже написав немало других произведений исторического, политико-

¹ Тогоева. 2018: 24.

философского характера, она будет вновь и вновь возвращаться к теме женоненавистничества². Так, Кристина продолжит критиковать и опровергать доминировавшие в тот период взгляды мужчин на «второй пол» и в своей «Книге о Граде Женском» (*Le Livre de la Cité des Dames*, 1405)³. Как замечает Ю.П. Малинин, Кристина де Пизан «много сил отдала тому, чтобы доказать и убедить, прежде всего самих женщин, в том, что женская душа, равно как и мужская, сотворена по образу и подобию Божьему»⁴.

Открывает это произведение жалоба лирической героини на «Стенания Матеола», поэму Матьё Булонского, автора XIII в., в которой тот обвиняет женский род в различных пороках. Затем рассказчица переживает некий сновидческий или мистический опыт, во время которого с ней общаются три дамы: дама Разума с зеркалом в руках, дама Праведности, вооружённая линейкой, чтобы отделять правильное от неправильного, и дама Справедливости с золотым сосудом, отмеряющая воздаяние. Эти три аллегорические фигуры должны помочь лирической героине основать Град Женский, сообщество выдающихся и добродетельных дам, город и одновременно крепость: «убежище всех добропорядочных женщин, гонимых несправедливыми наветами и клеветой»⁵.

Ряд сюжетов, приводимых в первой части произведения дамой Разума, рассказу которой внимает лирическая героиня, должен продемонстрировать образцы поведения для женщин – современниц Кристины де Пизан. По мере развития нарратива мы достигаем крайне любопытных глав, посвящённых женщинам, которые выделяются на фоне других примеров женской добродетели. Целых четыре главы первой книги (XVI–XIX) автор посвящает королевам амазонок и девам-воинам, таким образом переосмысля существовавшую у авторов предыдущих эпох традицию причислять этих персонажей древнегреческой мифологии к другим полудиким окраинным народам, существовавшим где-то между землями чудовищ и цивилизацией. Амазонки воспринимались именно как дикое

² О другом произведении Кристины де Пизан «Книга политического тела» см.: *Бычков*. 2021: 35–50.

³ «Вторым полом» женщин назвала Симона де Бовуар в своей одноименной работе, ставшей ключевой для истории феминистической мысли второй волны.

⁴ *Малинин*. 1991: 276.

⁵ Там же.

и необузданное племя, нарушавшее привычное патриархальное устройство социума, ещё древними греками, которые помещали их ареал обитания в «варварские» районы Азии, например, в Скифию.

Столь же негативными были описания дев-воительниц средневековыми авторами, которые рассказывали легенды об убийствах мужчин или младенцев мужского пола, об изуверском обычае удалять себе грудь или о кровожадности и воинственности этого народа. К примеру, знаменитый английский францисканец Роджер Бэкон так описывает «женское племя» в своём «Большом труде» (*Opus Majus*, 1267):

Амазонки, как о том сообщает Этик [Истрийский], были жёнами, возглавлявшими великое войско, только из жён состоявшее, которые приглашали в определённое время года мужчин и от них зачинали. Но мужского рода [младенцев] истребляли, а женского оставляли. Этим [девочкам] во младенчестве хирургическим искусством удаляли правую грудь, чтобы грудь эта при стрельбе из лука препятствием не служила. И минотавры, и кентавры, самые дикие из монстров, вскармливались ими с младенчества собственной грудью и посему шли впереди их войска, так что матери их и всё остальное войско оставалось позади, уподобляясь более монстрам, чем вооружённым людям⁶.

Таким образом, амазонки в средневековой традиции напрямую приравнивались к антропоморфным существам, обитающим с ними в одном пространстве.

В своём произведении Кристина апеллирует к иной традиции – к канону «Девяти достойных», ряду идеальных, образцовых рыцарей. Поскольку к началу XV в. сложился параллельный ему список «Девяти достойных жён», в который включали и некоторых амазонок, то в «Книге о Граде Женском» легитимация всего народа дев-воительниц происходит посредством воспевания подвигов от-

⁶ «Amazones enim, ut refert Ethicus, fuerunt mulieres ducentes exercitum magnum ex mulieribus sine viris collectum, quae advocantes viros certis temporibus anni conceperunt; sed masculos genitos interfecerunt foeminas reservando; quarum in juventute mamillas dextras per artificium chirurgiae abstulerunt, ne sagittando reciperent impedimentum per mamillas. Et minotauros ac centauros monstra ferocissima nutriverunt a juventute mamillis suis; unde antecedeabant eas sicut matres suas et omnem exercitum premebant magis per hujusmodi monstra quam per arma». The 'Opus Majus' of Roger Bacon. 1900: 361–362.

дельных его представительниц. Некоторые героини, изначально не принадлежавшие к амазонкам, например, Томирис, становятся в изложении Кристины де Пизан их королевами, из опасных противников греков эти персонажи превращаются в образец всех рыцарских добродетелей. Качества, которыми автор «Книги о Граде Женском» наделяет правительниц и рядовых воинов, заставляют вспомнить о перечне рыцарских добродетелей Рамона Льюля:

...душе рыцаря свойственны справедливость, мудрость, милосердие, преданность, искренность, смирение, отвага, надежда, опыт и другие подобные этим добродетели⁷.

Например, радикальная переинтерпретация сражения Менаппы и Ипполиты, которое из боя с недостойными (как это описывает Боккаччо) превращается в военный триумф над образцами рыцарской доблести – Геркулесом и Тезеем – является вызовом, брошенным мужской идентичности. Кристина де Пизан выступает здесь в качестве новатора, который использует сложившиеся литературные традиции и известных читающей публике персонажей для того, чтобы аргументировать свой взгляд на природу женщин.

Среди источников, в которых автор черпает материал для повествования, и Ветхий Завет, и «Большие французские хроники», рыцарские романы, произведения современников-итальянцев, уже обратившихся к античной литературе – приведённые здесь отрывки сюжетно восходят к «Тезеиде» и к трактату «О знаменитых женщинах» Джованни Боккаччо (более подробно генеалогия приводимых Кристиной де Пизан сюжетов рассмотрена в комментариях к переводу). Дама Праведности и дама Справедливости выступают повествователями во второй и третьей книгах произведения, соответственно, помогая возвести стены Града и укрыть за ними будущих обитательниц, а Кристина в заключении обращается к женщинам с тем, чтобы они нашли там прибежище. И посыл самого произведения, и большое количество аллюзий ставят де Пизан в ряд французских гуманистов, зачинателей новой литературной традиции.

Несмотря на то, что «Книга о Граде Женском» переводилась на другие языки, полноценного русскоязычного перевода этого источника сделано не было. В 1991 г. частичный перевод девяти глав из первой и второй книг был осуществлён Юрием Павловичем Ма-

⁷ *Рамон Льюль. 2003: 87.*

лининым и вошёл в сборник французской средневековой литературы⁸. «Книга о Граде Женском» представляется достаточно важной вехой французской гуманистической мысли и потому заслуживает более детального изучения, перевода и самостоятельного издания⁹.

⁸ «Пятнадцать радостей брака» и другие сочинения французских авторов. 1991.

⁹ Перевод осуществлён со среднефранцузского по научному изданию источника: *Christine de Pisan. Le Livre de la Cité des Dames*. P., 2014. (Moyen Age). P. 71–80.

КРИСТИНА ДЕ ПИЗАН

«КНИГА О ГРАДЕ ЖЕНСКОМ»

КНИГА ПЕРВАЯ

Глава XVI. Об амазонках

«Есть вблизи Европы страна на берегу большого моря-океана, охватывающего весь мир, её называют Скифией или землёй скифов¹. Случилось так, что война лишила эту страну всех благородных мужей. Женщины сей страны, увидев, что лишились они своих мужей, братьев и отцов, что не осталось никого, кроме стариков и малых детей, решительно сошлись вместе, чтобы принять решение; и постановили, что отныне будут править королевством без мужского участия и обнародуют закон, запрещающий мужчинам ступать на эти земли². Однако, чтобы обеспечить себе потомство, они

¹ Сведения о том, что королевство амазонок находится в Скифии, Кристина де Пизан скорее всего почерпнула из произведения Дж. Боккаччо «О знаменитых женщинах» (ок. 1360): *Vossaccio G. De mulieribus Claris*. XI, XII. Впервые скифов и амазонок упоминает вместе Страбон (География. XII, 3, 21), скифов и Скифию вместе с амазонками описывал еще Геродот (История. IV, 99–101, 110–117), на сообщения которых в пересказе латинских авторов и опирался Боккаччо.

² Ключевое произведение античной литературы и одновременно самое раннее упоминание племени амазонок – это «Илиада» (Песнь III, 189; Песнь VI, 186). О них затем пишут Геродот, Страбон и Диодор Сицилийский (*Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека. II, 45: 1–4). Средневековые авторы обращаются к образам амазонок в период расцвета французского рыцарского романа во второй половине XII в. Одновременно со знаменитым «Романом об Александре» (ок. 1130) создаются анонимные «Роман об Энее» (*Roman d'Énéas*, ок. 1160) и «Роман о Фивах» (*Le Roman de Thèbes*, ок. 1150), в которых впервые в средневековой литературе упоминаются амазонки. На основе средневековых латинских пересказов Гомера создаёт свой «Роман о Трое» (*Le Roman de Troie*, ок. 1160–1170) Бенуа де Сент-Мор, который возвращается к теме амазонок и в «Хрониках герцогов Нормандских» (1174): *Benoît de Sainte-More*. *La Chronique des ducs de Normandie*. vv. 425–445. В более поздних «Путешествиях Мандевилля» (1357–1371) амазонки находятся у ворот Александра Македонского, на границе цивилизованного мира и мира монстров: *The voyage and traivale of Sir John Maundeville*. XIV. Об эволюции образа амазонок в средневековом рыцарском романе подробнее см.: *Petit A. Le traitement courtois du*

отправлялись ненадолго в соседние страны в определённое время года; если у них рождались младенцы мужского пола, тех отсылали своим отцам, если это были девочки, то они воспитывались амазонками³. Чтобы установить сей закон, они избрали двух самых благородных дам и короновали их на царство: одну звали Ламфето, а другую Мартезия⁴. Сделав это, они прогнали из страны всех мужчин, которые там оставались, вооружились, сформировали

thème des Amazones d'après trois romans antiques: «Enéas», «Troie» et «Alexandre» // *Le Moyen Âge*. 1983. 89. P. 63–84.

³ О том, что амазонки истребляли мужчин, Кристина могла узнать из «Тезейды» Боккаччо (1340–1341): *Boccaccio G. Teseida delle Nozze d'Emilia*. I, 16. Об убийствах амазонками младенцев мужского пола он пишет и в сочинении «О знаменитых женщинах»: *Boccaccio G. De mulieribus Claris*. XI, XII. Средневековые рассказы о столь мужененавистнических обычаях амазонок восходят к Диодору Сицилийскому: «У детей мужского пола они калечили ноги и руки, чтобы сделать их непригодными к военной службе...» (Историческая библиотека. II, 45: 3). Поскольку произведение Кристины – это апология женщин, в том числе и амазонок, которых часто рисовали воинственными и жестокими, то она избирает более комплементарную версию Сент-Мора из «Романа о Трое». В нем автор описывает, как амазонки сначала взращивают младенцев мужского пола, а по истечении года отсылают их в страны их отцов для дальнейшего воспитания: *Benoît de Sainte-More. Le roman de Troie*. vv. 23335–23350. Эта версия генеалогически восходит к Страбону (География. XII, 5, 1).

⁴ Марпесса – в древнегреческой мифологии дочь царя Эвена и Алкиппы, внучка Ареса, которая предпочла Аполлону смертного Идаса. Мать Клеопатры, супруги Мелеагра (см.: Мифы народов мира. М., 1991–92. Т. 2. С. 119). Впервые Марпессу упоминает Гомер: «Дщери младой Эвенины жены, легконогой Марписсы...» (*Гомер*. Илиада. IX, 557). Лампедо можно найти в другой его поэме: «Длинноодежная дева Лампетия вмиг к Гелиосу / С вестью пришла...» (*Гомер*. Одиссея. XII, 374–375). Ни у Гомера, ни у Аполлодора (Мифологическая библиотека. I, 7, 8–9), ни у Павсания (Описание Эллады. V, 18, 2) Марпесса не называется амазонкой; впервые как царицы амазонок они обе появляются у Юстина (Эпитома сочинения Помпея Трога «История Филиппа». II, 4, 11–16), вслед за ним идут Павел Орозий (История против язычников. I, 15, 4–5) и Иордан (О происхождении и деяниях гетов. 7, 49). В средневековой литературной традиции Лампедо и Марпесса в новом обличи амазонок уверенно встают в ряд «Девяти достойных жён» (*Les Neuf Preuses*, по аналогии с «Девятью достойными» рыцарями, являющимися примером для подражания – тремя языческими, тремя библейскими и тремя христианскими). О них в таком новом качестве будет писать, к примеру, Жан Ле Февр де Рессон в своей книге «*Livre de Leescse*» (1373–1387). Для Кристины источником сведений о королевах амазонок вновь выступает произведение Боккаччо «О знаменитых женщинах», конкретнее глава о Марпезии и Лампедоне: *Boccaccio G. De mulieribus Claris*. XI, XII. *De Marpesia et Lampedone, reginis Amazonum*.

большое количество отрядов, целиком состоящих из женщин и молодых девушек, и отправились навстречу своим врагам, завоевав их земли огнём и мечом. Никто не мог им противостоять, и вскоре они славно отомстили за смерть своих супругов.

Вот как женщины Скифии начали носить оружие. Их стали называть с тех пор амазонками, что значит “удалившие себе грудь”⁵. И в самом деле был у них обычай особенным способом выжигать левую грудь у девочек высокородных, чтобы та не мешала носить щит; менее знатные, которые должны были стрелять из лука, лишались правой груди. Военное ремесло, утроенное мощью их страны и владений, стало приносить им большое удовольствие; слава о них облетела всю Землю. Ламфето и Мартезия, уже упоминавшиеся мной, вторглись во многие страны, каждая во главе большой армии, они остановились, только покорив немалую часть Европы и Азии, завоевав многие королевства и подчинив их своему закону. Они основали большое количество поселений и городов, в частности Эфес в Азии, город, который стал знаменитым и остаётся таковым до сих пор⁶. Первой умерла Мартезия, погибнув в битве; на её трон амазонки возвели одну из её дочерей, благородную и прекрасную деву по имени Синоппа⁷. По характеру она была столь

⁵ Об обычае выжигать грудь у амазонок сообщает Страбон: «С детства у всех них выжигают правую грудь, чтобы свободно пользоваться правой рукой при всяком занятии и прежде всего при метании копья» (*Страбон*. География. XI, 5, 1). О том же самом упоминают Диодор Сицилийский (Библиотека. II, 45, 3), Псевдо-Гиппократ (*Гиппократ*. О воздухах, водах и местностях. 24) и Юстин (Эпитома. II, 4, 11). Эту легенду повторяет и автор «Путешествий Мандевила»: *The voyage and travaile of Sir John Maundeville*. XIV. Как и в остальных случаях, возможным источником Кристины де Пизан остаётся Боккаччо: *Voccaccio G. De mulieribus Claris*. XI, XII.

⁶ Основание малоазийских городов с эпонимами амазонок впервые связывает Страбон: «Во всяком случае передают об основании амазонками некоторых городов и о названиях их, происходящих от амазонок, например. Эфес, Смирна...» (*Страбон*. География. XI, 5, 4; другое упоминание – XII, 3, 21). О том же пишут и последующие авторы (*Юстин*. Эпитома. II, 4, 15; *Орозий*. История против язычников. I, 15, 5). Марпессу считали также основавшей Трояду, а упоминаемую далее Синопу – основательницей колонии Синопа в Пафлагонии.

⁷ Синопа – в античной мифологии изначально нимфа, дочь речного бога Асопа (*Диодор Сицилийский*. Библиотека. IV, 72, 2). В качестве амазонки, дочери Марпессы, она выступает уже у римских авторов (*Юстин*. Эпитома. II, 4, 17–19; *Орозий*. История против язычников. I, 15, 6). Среди других амазонок – Марсопии (Марпессии), Томирис и других – упоминается Синопа и в балладе поэта XIV в. Эсташа Дешана «Если бы герои вернулись на землю, они были бы

своенравна и горда, что пожелала оставаться всю свою жизнь девственницей; в самом деле, ни разу она не соблаговолила возлечь с женщиной. Единственная её страсть, одна лишь забота была в занятии военным искусством, и не желала она никаких других забав. Ничто не могло удовлетворить её жажды завоевания и покорения земель. Она отомстила за смерть своей матери в пример всем другим, покорив ту страну мечом [где была убита Мартезия] и опустошив её. Впрочем, она подчинила и другие земли».

Глава XVII. Где рассказывается о Томирис, королеве амазонок

«Как ты вскоре узнаешь, королевство, основанное амазонками, долгое время процветало; многие жёны-героини правили им. Я остановлюсь лишь на самых важных, так как называть всех было бы слишком утомительно.

Тогда страной правила мудрая, благородная и храбрая Томирис⁸. Сильный и могущественный царь персов Кир, известный своими подвигами, завоевавший великий Вавилон и большую часть мира, был в свою очередь покорён и обманут благодаря хитрости,

поражены» (ок. 1400), которая возможно является одним из источников Кристины: *Deschamps Eustache. Si les héros revenaient sur la terre, ils seraient étonnés*, vv. 5–10.

⁸ Историю о победе Томирис, царицы массагетов, над Киром Персидским впервые рассказывает Геродот, а затем и другие авторы (*Геродот. История. I, 214; Полиэн. Стратегемы. 8.28.1; Иордан. О происхождении и деяниях гетов. 61*). Как уже указывалось выше, амазонок смешивали со скифами, но также и с другими племенами: Геродот пишет, что савроматы произошли от брака скифов и амазонок (*Геродот. IV, 110–117*), Псевдо-Гиппократ соотносил амазонок с савроматскими женщинами (*Гиппократ. О воздухах, водах и местностях. 24*). По всей видимости, в Средние века массагетов стали тоже ассоциировать с амазонками. Упоминание о Томирис мы находим в произведении нравоучительной литературы начала XIV в. «Зеркало человеческого спасения» (*Speculum humanae salvationis*): там она выступает уже как воздающая отмщение за причинённое избранному народу зло, подобно Есфири и Юдифи. В ряд «Девяти достойных» её помещает и Эташ Дешан (см. выше, примеч. 7). Источником сведений о Томирис для Кристины здесь вновь выступает Боккаччо, который ставит Томирис среди других «знаменитых женщин»: *Boccaccio G. De mulieribus claris. XLIX. De Thamiri Scitharum regina*.

силе и уму этой женщины. По окончании всех своих завоеваний Кир захотел отправиться в королевство амазонок, чтобы в свою очередь подчинить их себе. Мудрая их королева, узнав от своих шпионов, что Кир со всеми своими войсками угрожает завоевать их земли, поняла, что будет невозможно истребить такую армию силой и что придётся прибегнуть к хитрости. Итак, только узнав, что Кир продвинулся уже довольно далеко вглубь её земель, закалённая в боях, она решила не оказывать никакого сопротивления, но вооружила всех амазонок и направила их в засаду в наиболее важных лесных и горных стратегических точках, через которые Кир будет вынужден пройти.

Там Томирис и её войска втайне ждали, когда Кир даст завети себя и своих солдат в тесные и тёмные проходы между горами и густыми лесами. Час настал, она отдала приказ трубить в букци-нумы⁹. Кир, который ни о чём не подозревал, совершенно обезумел, когда увидел, что его атакуют со всех сторон, и его войска, перестроившиеся в ущельях, уничтожают амазонки тяжёлыми камнями, сбрасываемыми с уступов. Поскольку ландшафт мешал персам начать отступление, воительницы, сидевшие в засаде впереди, вырезали их в тот момент, когда они выходили из ущелья, а позади их ожидала похожая засада. Они умирали тут же под градом камней, кроме Кира и его баронов, которых королева приказала взять живыми и привести в шатёр, поставленный для неё по окончании бойни. Кир до этого умертвил её любимого сына, которого она отослала из своего королевства и не смогла уберечь, так как не согласилась укрывать его от опасностей. Перед взором Кира она сначала отсекала головы всем его баронам, а после этого сказала ему: “Кир, раз ты столь жаден до человеческой крови, ты теперь можешь напиться ею допьяна”. Тут она отрубила ему голову и бросила её в чан, в котором собрали кровь всех его баронов.

Дорогое дитя и подруга моя, я рассказываю тебе эти вещи, поскольку они имеют отношение к моей теме, хотя ты их знаешь прекрасно, и поскольку ты сама уже рассказывала о них в книгах “О переменчивой Фортуне” и в “Послании Офеи”¹⁰. Но сейчас я приведу тебе и другие примеры».

⁹ *Buccin* (среднефр. *buccine*, *buxine*) – военная труба у древних римлян.

¹⁰ «Послание Офеи» (*L'Épître de Othéa*, 1401) – одно из первых произведений Кристины де Пизан, в котором содержатся выпады в сторону Жана де Мёна и его «Романа о Розе». В последнем де Мён также пересказывал множество ан-

Глава XVIII. Как великий Гераклес и его друг Тесей отбыли из Греции, чтобы атаковать амазонок на суше и на море, и как дамы Меналиппа и Ипполита поразили их, опрокинув их вместе с конями

«Что ещё сказать? Множество боевых подвигов амазонок заставляло мир страшиться и остерегаться их. Слава их достигла Греции, страны расположенной весьма далеко от Скифии: эти воительницы неустанно вторгались в соседние страны и покоряли их, а также опустошали все те, что медлили подчиниться добровольно. Поговаривали также о том, что нет такой силы, которая могла бы им противиться; вся Греция была встревожена, опасаясь, как бы амазонки не расширили свою империю и до её берегов.

Жил тогда же во цвете своих лет в Греции Гераклес, обладавший чрезвычайной силой. Он явил в своё время множество подвигов, несравнимый ни с одним из героев, рождённых женщиной и оставивших след в истории. Он бился с великанами, с гидрами и с другими невиданными чудовищами; он всех их победил, и вскоре никто не мог сравниться с ним в физической силе, кроме знаменитого своей мощью Самсона¹¹. Этот Гераклес считал, что не следует ждать вторжения амазонок в Грецию, но хотел первым их атаковать. Для этого он снарядил флот и собрал большую армию юных героев, чтобы с сильным войском отправиться в Скифию. Мужественный Тесей, доблестный царь Афин, услышав об этом, заявил, что без него они не уйдут; после этого он соединил свою армию с геркулесовой¹². Они отправились морем с большим числом воинов,

тичных мифологических и исторических сюжетов. «Книга о переменчивой Фортуне» (*Le Livre de la Mutacion de Fortune*, 1403) – аллегорическая и полуавтобиографическая поэма Кристины де Пизан, в которой рассматривается роль Судьбы (Фортуны) в жизни автора и в ходе истории в целом.

¹¹ О победе Гераклеса над великанами рассказывает итальянский источник XIII–XIV вв. анонимного авторства «Новеллино». Новелла CXXXVII о победе Гераклеса над великаном, основанная на вольном пересказе победы над Антем, содержится в рукописи Панчатикиано-Палатино 32 второй четверти XIV в., хранящейся в Национальной библиотеке во Флоренции: Новеллино. М., 1984. С. 152–153.

¹² Тесей, как и упоминавшийся выше Кир, – образцы правителей в позднесредневековой и гуманистической литературе.

держа курс на королевство амазонок. Когда достигли они его берегов, несмотря на чрезвычайную силу, несмотря на смелость и число сопровождавших его отважных воинов, Геркулес не дерзнул бросить якорь в гавани при свете дня, так опасался он мощи и отваги вражеских воительниц. Не будь столько свидетельств его отваги, было бы трудно поверить, что муж, коего никто не мог одолеть, до такой степени боялся мощи дам. Геркулес и его армия дождались сумерек, часа, когда каждый смертный должен почивать и покоиться, тогда они разом покинули свои суда, предали огню поселения и принялись вырезать ничего не подозревавших и застигнутых врасплох амазонок. Вскоре ударили в набат, все воительницы наперегонки бросились к оружию и вместе отважно ринулись на атакующих их с берега врагов.

В это время правила Орифия, королева безмерного мужества, завоевавшая не одну страну¹³. Она была матерью доблестной королевы Пентиселеи, о которой будет рассказано дальше. Орифия наследовала рыцарственной королеве Антиопе¹⁴, которая правила, наставляя амазонок в строгой военной дисциплине; именно в её время жили наиболее отважные воительницы. Бесполезно говорить, в какой гнев повергло Орифию известие о том, что греки предательски напали ночью и сколько жертв амазонки от них понесли. Она решила, что они заплатят за причинённое зло и за то, что разгневали её. Презирая и ничуть не опасаясь этого врага, она тотчас же распорядилась войскам вооружиться. Как восхитительно было

¹³ Орифия (Орития) по одной из версий мифа была дочерью царя Афин Эрехтея, жена Борея (*Квинт Смирнский*. После Гомера. I, 167). Орозий называет Орифию сестрой Антиопы и царицей амазонок (*Павел Орозий*. История против язычников. I, 15, 8), в этом он опирается на сообщение Юстина (Эпитома. II, 4, 20).

¹⁴ Антиопа – в римской литературе королева амазонок. Юстин называет её сестрой Орифии, Ипполиты и Меланиппы (*Юстин*. Эпитома. II, 4, 20), его сообщение повторяет Орозий (История против язычников. I, 15, 8). Большинство античных авторов упоминают Антиопу в связи с биографией Тесея (*Аполлоний Родосский*. Аргонавтика. I, 385; *Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Эпитома. I, ЭС16; *Гигин*. Мифы. 7; 30; *Плутарх*. Жизнь Тесея. XXVI–XXVII; *Павсаний*. Описание Эллады. I, 2; I, 41;). Боккаччо, в отличие от Кристины де Пизан, излагает более каноничную историю, где Орития наследует Марпезии, а Антиопа выступает её сестрой («как многие полагают», впрочем, осторожно замечает Боккаччо): *Vossaccio G. De mulieribus Claris*. XIX, XX. De Orythia et Anthiope reginis Amazonum.

видеть этих дам, марширующих в доспехах и съезжавшихся со всего своего королевства. С рассветом все отряды были готовы.

Но пока они собирались вокруг королевы и готовились к выступлению, две молодые отважные дамы, искусные в военных делах и непревзойдённые в смелости и добродетели, не удержались и решили не присоединяться к войскам своей главнокомандующей. Одну звали Меналиппа, другую Ипполита, обе были близкими родственницами королевы¹⁵. Наскоро вооружившись, они ринулись к гавани на своих рьяных дестриэрах (drestriers) с копьями наперевес, прикрываясь до подбородка своими мощными щитами, обтянутыми слонопьею кожей¹⁶. Прибыв, опьянённые гневом и чувством возмездия, они бросились на многочисленных воинов, направив копьё против тех греков, которые вызвали у них особую ярость, то есть Меналиппа – на Геркулеса, а Ипполита – на Тесея. Их гнев был настолько силён, что несмотря на превосходящие силы, дерзость и огромную отвагу мужчин, две дамы нанесли им такие уда-

¹⁵ Ипполита – в древнегреческой мифологии царица амазонок, рассказы о которой связаны с мифами о Тесее и Геракле. Согласно наиболее известной фавле мифа, Геракл в ходе одного из подвигов убил Ипполиту и добыл для царя Эврисфея волшебный пояс царицы (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека. II, 5, 9). По Диодору, чтобы добыть пояс Ипполиты, Гераклу пришлось побороть Меланиппу и других амазонок (*Диодор Сицилийский*. Историческая библиотека. IV, 16). Аполлодор в эпитоме к «Мифологической библиотеке» тоже пишет о некоторой путанице с именами: «Тесей, приняв участие в походе против амазонок вместе с Гераклом, похитил Антиопу или же, как говорят некоторые, Меланиппу, а по Симониду, – Ипполиту» (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Эпитома. I, С16). У Плутарха Тесей предпринял самостоятельный поход и захватил в плен Ипполиту (*Плутарх*. Тесей. XXVII). Вместе с Пентесилеей и Томирис она упоминается в балладе «Если бы герои...» Эсташа Дешана (см. примеч. 7). История Тесея и Ипполиты является экспозицией и для «Тезейды» Боккаччо: *Voccaccio G. Teseida*. I.

Меланиппа – по одной из версий внучка кентавра Хирона, дочь Десмонта, возлюбленная Посейдона, родившая от него Эола (*Гигин*. Мифы. 186). Меланиппа-амазонка – дочь Ареса, сестра Ипполиты, была захвачена в плен Гераклом и потом выкуплена сестрой (т.е. Ипполитой), а не Орифией, как у Кристины) за волшебный пояс (*Аполлоний Родосский*. Аргонавтика. II, 965–969). См.: Мифы народов мира. Т. 2. С. 134. Подобно тому, как в балладе Дешана Марпессия превращается в Марсопию, Меланиппа у Кристины становится Меналиппой (в той же балладе «Если бы герои...» Дешана она даже называется Меналопой, см. примеч. 7).

¹⁶ Дестриэ (или дестриэр, фр. *destrier*) – боевой рыцарский жеребец, такую породу разводили специально для военных кампаний и турниров.

ры, что герои были побеждены, опрокинуты вместе с лошадьми этим внезапным нападением. Несмотря на то, что каждая повергла наземь своего соперника, сами дамы также не удержались в сёдлах, но они тут же поднялись и пошли в атаку, схватившись за мечи.

Ах! Каких только похвал не заслуживают эти дамы за то, что поразили они, две обычные женщины, двух лучших рыцарей своей эпохи! В это поистине невозможно было бы поверить, если бы столько достойных доверия авторов не засвидетельствовали этого события в своих книгах. Поражённые такой неудачей, они искали оправдания Геркулесу, беря в расчёт его необычайную мощь. Они говорили, что его лошадь рухнула под силой удара, поскольку не верили, что его можно повалить на землю, будь он на ногах¹⁷. Сами рыцари тоже залились краской стыда от того, что были сражены двумя юными дамами. После сего они все соревновались в храбрости, сражаясь на мечах, и долгое время исход этой битвы оставался неясным. Но двух дам наконец пленили – и стоит ли тому удивляться, если там были два мужа такой силы и стойкости, кои более никогда во всём свете не встречались?!

Геркулес и Тесей так сильно гордились этими своими пленными, что не стали бы отдавать их в обмен и на казну целого города. Они вернулись к своим судам, чтобы скинуть доспехи и отдохнуть, считая, что совершили великий подвиг. Герои оказали множество почестей двум дамам, и радости их не было предела, когда увидели они их без доспехов весьма прекрасными и грациозными. Никогда их добыча не казалась им столь приятной, и они испытывали огромное наслаждение, созерцая этих дам.

Королева уже наступала на греков во главе всей своей многочисленной армии, когда новость о том, что две юные дамы пленены, достигла её ушей. Печаль её была неизбывной и, воображая какие мучения могут быть уготованы двум заложницам в случае её атаки, она поспешно остановилась и отправила двух своих лейтенантов (*lieutenantes*) сообщить, что готова заплатить выкуп в обмен

¹⁷ В отличие от предыдущих авторов (Боккаччо и других) амазонки у Кристины де Пизан одержали победу даже над коварно напавшими ночью героями. Столь неравное положение должно подчеркнуть мужество и рыцарство амазонак.

за двух юных дам¹⁸. Геркулес и Тесей приняли посланниц с подобающими почестями и учтиво ответили, что если королева желает заключить мир и гарантировать, что она и её соратницы по оружию никогда не соберутся в поход на греков, оставаясь им союзницами (что же касается до самих греков, они готовы пообещать то же самое), то они отпустят юных дам целыми и невредимыми без всякого выкупа за исключением, разве что, их оружия. В самом деле, греки решили сохранить доспехи и оружие в качестве напоминания о достославной победе, которую они одержали. Королева была вынуждена принять условия мира, поскольку она страстно желала освобождения тех двух дев, коих нежно любила. Переговоры тянулись долго. Наконец было решено, что королева разоружится и прибудет в стан греков со своей свитой. Те никогда не видели подобной процессии дам и девушек, ослепительно и богато одетых, которые прибыли к ним, чтобы закрепить мир пиршеством и пышными празднествами.

Но очень не хотелось Тесею отдавать Ипполиту, поскольку страстно полюбил он её. Тогда Геркулес стал просить и умолять королеву позволить Тесею взять Ипполиту в жёны и увезти её к себе на родину. Они пышно и торжественно отпраздновали свадьбы, и греки отплыли к себе¹⁹. Вот так Тесей увёз Ипполиту, после чего та родила ему сына, носившего такое же имя и ставшего знаменитым и славным рыцарем²⁰. Когда греки узнали, что мир с ама-

¹⁸ Лейтенант (среднефр. *lieutenant*) – подчинённый, букв. «держатель места», от *locum tenens*. У Кристины де Пизан этот термин даётся естественно в женском роде: *lieutenantes*.

¹⁹ Событиям, предшествовавшим свадьбе Тесея и Ипполиты, посвящена комедия У. Шекспира «Сон в летнюю ночь» (1594–1596). Тесей и Ипполита выступают в ней второстепенными персонажами. В качестве таковых они задействованы и в первом из «Кентерберийских рассказов» Джеффри Чосера. Кристина указывает на некие «свадьбы» (фр. *des noces fastueuses*), хотя говорит лишь о женитьбе Тесея на Ипполите. По всей видимости, она ориентировалась на другие позднесредневековые и предренессансные источники, где помимо свадьбы Тесея и Ипполиты присутствуют и другие свадьбы: так, в «Тезеиде» Боккаччо амазонку Эмилию собираются выдать за соратника Тесея Ахата, помимо этого, говорится, что многие греки женились на амазонках (*Vocaccio G. Teseida*. I, 134–136). Можно предположить, что Кристина де Пизан оставляет за скобками свадьбы неких неназванных воинов, прибывших с героями.

²⁰ Ипполит – в древнегреческой мифологии сын Тесея и царицы амазонок Антиопы (по другой версии Ипполиты). Ипполит отверг любовь Артемиды, в наказание за это Афродита наслала греховную страсть к нему на его мачеху

зонками подписан, их радость не знала границ, поскольку поистине не оставалось тех, кого ещё им можно было опасаться».

Глава XIX. Где рассказывается о королеве Пентесилее и о том, как она помогла городу Трое

«Долго прожила королева Орифия, в годы её правления королевство амазонок процветало, и их держава расширяла своё могущество. Умерла она в возрасте весьма преклонном. Амазонки возвели на трон тогда одну благородную девушку по имени Пентесилея²¹, но великая жена эта уже была коронована свыше мудростью, добродетелью, отвагой и мужеством. Всегда без усталы бралась она

Федру. Их история излагается в нескольких античных трагедиях (*Еврипид*. Ипполит; *Софокл*. Федра; *Сенека*. Федра).

²¹ Пентесилея (Пенфесилея) – в античной мифологии царица амазонок, дочь Ареса и Отреры (*Аполлодор*. Мифологическая библиотека. ЭВ, 1). Пентесилея является одним из персонажей у Вергилия: «Вот амазонок ряды со щитами, как серп новолунья, / Пентесилея ведёт, охвачена яростным пылом, / Груды нагие она золотой повязкой стянула, / Дева-воин, вступить не боится в битву с мужами». (*Вергилий*. Энеида. I. 490–494). У римских авторов встречается рассказ о том, что Пентесилея выступила на стороне троянцев, а также о том, что она мстила грекам за смерть Гектора и погибла от руки Ахилла (*Гигин*. Мифы. 112; *Диктис Критский*. Дневник Троянской войны. III, 15; IV, 2–3; *Квинт Смирнский*. После Гомера. I). Пентесилея становится популярным персонажем в роли «королевы амазонок», начиная с Возрождения XII в.: упоминания о ней мы находим у Иосифа Эксетерского в его произведении «О Троянской войне» (1184): *Iosephus Iscanus*. De bello Troiano. VI. 564–669; о ней пишет и Сент-Мор в «Романе о Трое»: *Benoît de Sainte-More*. Le roman de Troie by Benoît. vv. 23360–24395. В качестве второстепенного персонажа Пентесилея появляется и в XXVIII главе «Истории разрушения Трои» (1270–1287) Гвидо де Коломна: *Guido delle Colonne*. Historia destructionis Troiae. XXVIII. Вместе с другими персонажами этих глав «Града Женского» – Томирис, Синопой, Ипполитой и другими – приводит имя Пентесилеи и Эташ Дешан в балладе «Если бы герои...» (см. примеч. 7). Историю о том, что Пентесилея влюбилась в Гектора, даже не видя его, Кристина де Пизан, по всей видимости, вновь позаимствовала у Боккаччо, который пишет об этом в XXXII главе своего произведения «О знаменитых женщинах»: *Boccaccio G*. De mulieribus claris. XXXII. De Penthesilea, regina amazonum. В XV–XVII вв. Пентесилея и Камилла, дочь царя вольсков, будут популярными персонажами в роли дев-воительниц. Подробнее см.: *Тодоева О.И.* Пастушка, ставшая амазонкой. Образ Жанны д'Арк во французских жизнеописаниях знаменитых людей XVI–XVII вв. // *Адам и Ева*. Альманах гендерной истории. 2012. Вып. 20. С. 11–36.

за оружие и вступала в бой. Именно под её правлением королевство амазонок достигло вершины своего могущества, поскольку царица никогда не давала себе покоя, и враги боялись её настолько, что никто не осмеливался атаковать амазонок. Дама эта была столь горделива и надменна, что не соблаговолила вступить в брак ни с одним мужчиной и оставалась девой всю свою жизнь.

Это была эпоха новой великой войны между греками и троянцами. В то время весь мир воспевал мужество и рыцарство Гектора Троянского; не иссякали его восхваления как самого доблестного воина в мире, и все говорили, что и остальные его качества не уступают его доблести²². Поскольку естественно любить то, что на тебя похоже, Пентесилея, бывшая столь выдающейся среди женщин, услышав столь много похвал доблестному Гектору, вспыхнула к нему любовью столь же чистой, сколь и глубокой, и не имела никаких других желаний, кроме как увидеть его²³. Чтобы осуществить это желание, она покинула свое королевство с многочисленной свитой; сопровождаемая благородными дамами и отважными девами в сверкающих доспехах, а затем направилась по дороге к Трое²⁴. Дорога была долгой, цель — далёкой, но ничто не казалось ни далёким, ни трудным для любящего сердца, плывавшего страстью.

Между тем, благороднейшая Пентесилея прибыла в Трою слишком поздно, когда Гектор уже погиб, предательски умерщвлённый Ахиллом в той битве, где пал весь цвет троянского рыцар-

²² Термин «рыцарство» (*la chevalerie*, произв. от *caballarii*), употребляемый здесь Кристиной де Пизан, появился только в XI–XII вв. Но Гектор выступает в «Книге о Граде Женском» как один из «Девяти достойных» и является примером для рыцарей наравне с Артуром и Готфридом Бульонским, таким образом автор укореняет рыцарскую традицию в мифическом прошлом.

²³ Кристина де Пизан пишет, что «естественно любить то, что на тебя похоже» без ссылки на первоисточник, хотя можно предположить, что это вольная цитата из диалога «Пир» Платона, который посвящён природе любви: «...недаром исстари говорят, что подобное всегда стремится к подобному» (195b).

²⁴ Сведения об осаде Трои средневековые авторы черпали у позднеримских поэтов и писателей, в частности из произведения «Дневник Троянской войны» Диктиса Критского и из «Истории о разрушении Трои» Дарета Фригийского. Таким образом, сюжеты из «Илиады» и «Энеиды» легли в основу «Романа о Трое», а также названных выше исторических сочинений – «О Троянской войне» Иосифа Эксетерского и «Истории разрушения Трои» Гвидо де Колумна.

ства. Пентесилея была принята с великой пышностью королём Приамом и королевой Гекубой, сопровождаемыми всем троянским рыцарством, а Пентесилея была в такой печали из-за смерти Гектора, что ничто не могло её отвлечь. Король и королева, беспрестанно плакавшие после смерти сына, сообщили Пентесилее, что поскольку она не встретилась с ним при жизни, то сможет хотя бы увидеть его бездыханное тело. Его поместили в храм, где готовились наиболее торжественные и пышные похороны, когда-либо имевшие место с начала времён. Там в великолепной часовне, богато украшенной золотом и драгоценными камнями, перед главным алтарём их божеств располагалось тело Гектора, забальзамированное и богато одетое, восседавшее на троне. Он все ещё напоминал живого. Его лицо оставалось гордым, и он как будто всё ещё грозил грекам своим сверкающим мечом, зажатым в руке. Он был одет в длинную, широкую тунику, которая была богато вышита золотой нитью, с каймой, отделанной драгоценными камнями. Туника достигала земли и скрывала его ноги, омытые драгоценным елеем, распространявшим повсюду чудесное благоухание. Троянцы оказывали его телу почести, причитающиеся божеству; множество свечей освещало всё вокруг. Ничто не может передать в достаточной мере великолепия сей часовни, куда привели королеву Пентесилею. Двери часовни отверзлись. Видя его тело, королева пала на колени в знак уважения перед ним, как перед живым, приблизилась и, возрев на его лицо, обратилась с плачем: «О, высокочтимый, прекрасный бутон мирового рыцарства, бриллиант высокого мужества, кто же ещё ныне может возгордиться своими подвигами или препоясаться мечом, теперь, когда не стало сияния и образца подлинного благородства? Увы, под сколь неблагоприятными знаменьями родился тот, чья проклинаемая рука дерзнула свершить столь гнусное деяние и лишить землю до такой степени выдающегося сокровища! О, мой благородный принц! Почему Фортуна настолько неблагоприятна ко мне, что помешала оказаться рядом с тобой, когда этот предатель подстраивал тебе ловушку? О, если бы этого никогда не случилось, и я могла бы тебя защитить. Будь он ещё жив, я могла бы отомстить за твою смерть и унять тот гнев и ту скорбь, которые наполняют моё сердце, видя тебя немым и безжизненным, меня, что так жаждала побеседовать с тобой! Но поскольку Фортуна так распорядилась, и по-другому уже быть не может, я торжественно клянусь всеми нашими богами и обещаю тебе, и в

точности обещаю исполнить — до последнего своего вздоха я буду за тебя мстить и преследовать греков со всей ненавистью, которая во мне есть”. Так говорила коленопреклонённая Пентесилея перед телом Гектора, а толпа взволнованных баронов, дам и рыцарей позади не смогла сдержаться, чтобы не заплакать, слушая её. Пентесилея никак не могла заставить себя уйти; и, наконец решившись, она поцеловала десницу, державшую меч, и произнесла перед тем, как выйти из часовни, такие слова: “О, величественный образец рыцарства! Каким же ты был при жизни, если до сих пор в теле твоём до такой степени заметно благородство!”

После этого она ушла, с душераздирающим плачем. Как только появилась возможность, она вооружилась и, сопровождаемая всем своим войском, совершила рывок, и они вместе сплочёнными рядами атаковали греков, которые в то время осаждали город. В попытках прорвать осаду она вместе со своими воительницами совершила столько подвигов, что проживи чуть дольше – ни один грек не осмелился бы ступить за пределы Греции. Она победила Пирра, сына Ахилла, который и сам был рыцарем выдающимся, ударив его так сильно, что тот чуть не умер²⁵. Его воины с трудом смогли спасти его и уже считали мёртвым; греки утратили всю свою отвагу, не веря, что он может выжить, ведь они возлагали все свои надежды на Пирра. И надо сказать, что Пентесилея таким образом давала понять сыну, насколько она ненавидит отца.

Тем временем, чтобы сократить мой рассказ, скажу, что поскольку судьба не благоволила грекам – в прошедшие дни храбрейшая Пентесилея со своими соратницами прославилась в бою необыкновенными подвигами – Пирр, оправившийся от своих ранений, сгорал от ярости и стыда из-за того, что эта женщина повергла его на землю и ранила. Он приказал своим воинам, мужам весьма выдающимся, нацелиться в ходе боя только на то, чтобы окружить Пентесилею и отделить её от других; он пообещал им

²⁵ Пирр – эллинистическое и римское имя сына Ахилла Нептолема. Как пишет В.Н. Ярхо, «по-видимому, первоначальным именем Нептолема было Пирр – мужской вариант женского имени Пирра («рыжеволосая»), под которым скрывался на Скиросе переодетый девушкой Ахилл» (Мифы народов мира. Т. 2. С. 211). В оригинальной версии античного мифа Пентесилею убивает сам Ахилл (*Квинт Смирнский*. После Гомера I. 619–630; *Псевдо-Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Э V, 1; *Диктис Критский*. Дневник Троянской войны. IV, 3). Версия Кристины де Пизан, по всей видимости, восходит к «Роману о Трое» Бенуа де Сент-Мора (vv. 23781–24300).

огромное вознаграждение, если они смогут это осуществить, поскольку он сам хотел нанести ей смертельный удар. Потребовалось много времени и усилий, чтобы пирровы мужи могли в том преуспеть, настолько они боялись приблизиться к Пентесилее, которая наносила всем сокрушительные удары. В этом одном походе она поистине совершила больше подвигов, чем совершил сам Гектор при жизни, и, изнурённая в битве с войсками Пирра, которые направили все свои усилия на единственную вышеназванную цель, была наконец окружена и отделена от основного войска. Несмотря на удивительное ожесточение (*l'acharnement*), которое, обороняясь, проявила Пентесилея, им удалось, преследуя без усталости её соратниц и препятствуя им защищать королеву, лишить её доспехов и отколоть почти треть шлема. Когда Пирр, находившийся там, увидел, что голова её осталась беззащитной, он ударил в то место, где виднелись русые волосы, с такой силой, что разрубил её череп до самого мозга. Так умерла достойная Пентесилея, что стало прискорбной утратой для троянцев. С превеликой скорбью соратницы сопроводили её тело в своё королевство; а там – там горе было всеобщим. Все прегорько плакали, и не без причины, поскольку никогда более подобная государыня не правила амазонками²⁶.

В дальнейшем, как ты уже слышала, это королевство женщин продолжало процветать, и их империя продержалась более восьми столетий. В этом ты можешь сама убедиться, обратившись к хроникам, описывающим года между основанием королевства и завоеванием мира Александром Великим. Известно, в самом деле, что существовало в его время могущественное королевство амазонок, поскольку история повествует нам, как Александр отправился к ним и как его встретила их королева и её двор²⁷. Сей Александр жил много позже разрушения Трои, точнее, более чем через четыре века после основания Рима, что было намного позднее того разру-

²⁶ Здесь любопытным является то, что в своем предыдущем произведении «О переменной Фортуне» Кристина называет свою собственную мать «более доблестной чем Пентесилея» (I, 5).

²⁷ Впервые о встрече Александра Великого и амазонок сообщает автор эллинистического периода Псевдо-Каллисфен. Первый перевод его произведения на латынь был осуществлён в IV в. Юлием Валерием Полемием, затем многочисленные переводы и пересказы «Деяний Александра» получают широкое распространение в Европе как «Романы об Александре», а в Византии и на Руси — как «Александрии». Один из таких «Романов об Александре» XIV в. и был источником сведений для Кристины де Пизан.

шения. Если ты удосужишься углубиться в хроники и подсчитать точные года, то обнаружишь, что это королевство и держава женщин существовало необыкновенно долго. Среди известных государств, существовавших столь же долго, ты не заметишь ни одного с более прославленными правителями или такого, где совершили столько же подвигов, сколько королевы и дамы этого царства».

БИБЛИОГРАФИЯ

ИСТОЧНИКИ

- Аполлодор*. Мифологическая библиотека. Л., 1972.
Аполлоний Родосский. Аргонавтика. / Пер. Н.А. Чистяковой. М., 2001.
Вергилий. Энеида / Пер. В. Брюсова и С. Соловьева. М.; Л., 1933.
Геродот. История в девяти книгах / Пер. и прим. Г.А. Стратановского. Л., 1972.
Гигин. Мифы / Пер. Д. Торшилова; общ. ред. А.А. Тахо-Годи. СПб., 2017.
Гиппократ / Пер. с греч. проф. В.И. Руднева; ред. проф. В.П. Карпова. М., 1936.
Гомер. Илиада / Пер. Н.И. Гнедича. Л., 1990.
Гомер. Одиссея / Пер. В.В. Вересаева М., 1953.
Дарет Фригийский. История о разрушении Трои. СПб, 1997.
Диктис Критский. Дневник Троянской войны / Вступ. ст., пер. с лат. и комм. В.Н. Ярхо // Вестник древней истории. 2002. № 1–4; 2003. № 4.
Диодор Сицилийский. Историческая библиотека. Книга II // *Латышев В.В.* Известия древних писателей греческих и латинских о Скифии и Кавказе. Т. I. Греческие писатели. СПб., 1890. С. 457–479.
Иордан. О происхождении и деяниях гетов = *Getica* / Пер. с латин., коммент. Е.Ч. Скржинской. СПб., 1997.
Квинт Смирнский. После Гомера / Вступ. ст., пер., прим. А.П. Большакова. М., 2016.
Новеллино / Пер. И.А. Соколовой М., 1984.
Павел Орозий. История против язычников / Пер. В.М. Тюленева. СПб., 2004.
Павсаний. Описание Эллады. В 2 т / Пер. с древнегр. С.П. Кондратьева. СПб., 1996.
Платон. Пир // *Платон*. Собр. соч. в 4 т. М., 1993. Т. 2. С. 81–135.
Плутарх. Сравнительные жизнеописания в двух томах / Пер. Г.А. Стратановского. М., 1994.
Рамон Льюль. Книга о рыцарском ордене // *Рамон Льюль*. Книга о любящем и возлюбленном. Книга о рыцарском ордене. Книга о животных. Песнь Рамона. СПб., 2003. С. 71–133.
Страбон. География Страбона в семнадцати книгах / Пер. с греч. Ф.Г. Мищенко. М., 1879.
Стратегемы Полиена. / Пер. Д. Паппадопуло. СПб., 1842.

- Юстин Марк Юниан.* Эпитома сочинения Помпея Трога «*Histriae Philippicae*» / Пер. с лат. А.А. Деконского, М.И. Рижского. СПб., 2005.
- Benôit de Sainte-More.* Chronique des ducs de Normandie. P., 1836. Vol. 1.
- Benôit de Sainte-More.* Le roman de Troie. P., 1904. Vol. 4.
- Voccaccio G.* De claris mulieribus. Ulm, 1473.
- Voccaccio G.* Teseida: delle nozze d'Emilia. Bari, 1941.
- Christine de Pisan.* Le Livre de la Cité des Dames. P., 2014.
- Guido delle Colonne.* Historia destructionis Troiae. Cambridge, Mass, 1936. (Mediaeval Academy of America Publication. 26).
- Iosephus Iscanus.* De bello Troiano // Dictys Cretensis et Dares Phrygius. De bello Trojano. Londini, 1825. P. 364–576.
- Les Lamentations de Matheolus et le Livre de leesce de Jehan Le Fèvre, de Resson. P., 1892. (poèmes français du XIVe siècle).
- Œuvres complètes de Eustache Deschamps, pub. d'après le manuscrit de la Bibliothèque nationale par le marquis de Queux de Saint-Hilaire. 1878–1903. P., 1878. V. 3.
- The 'Opus Majus' of Roger Bacon. London, 1900. V. I.
- The voiage and travaile of Sir John Maundeville. L., 1883.

ЛИТЕРАТУРА

- Бычков П.С.* Метафора тела как способ описания социального в «Книге политического тела» Кристины Пизанской. // Одиссей. Человек в истории. Социальные категории и их интерпретация на языке метафор. М., 2021. С. 35–50.
- Малинин Ю.П.* Кристина Пизанская из «Книги о Граде Женском» // «Пятнадцать радостей брака» и другие сочинения французских авторов XIV–XV веков. М., 1991. С. 275–279.
- Мифы народов мира. Энциклопедия: в 2-х т. М., 1991–92.
- Тогоева О.И.* Дела плоти. Интимная жизнь людей Средневековья в пространстве судебной полемики. М.; СПб., 2018.
- Тогоева О.И.* Пастушка, ставшая амазонкой. Образ Жанны д'Арк во французских жизнеописаниях знаменитых людей XVI–XVII вв. // Адам и Ева. Альманах гендерной истории. 2012. Вып. 20. С. 11–36.
- Petit A.* Le traitement courtois du thème des Amazones d'après trois romans antiques: «Enéas», «Troie» et «Alexandre» // Le Moyen Âge. 1983. 89. P. 63–84.

Рецензии

Н.А. Ганина

КНИГА О ДЕВЯТИ СКАЛАХ

C. Lingscheid. Das ‘Buch von den Neun Felsen’. Überlieferung und Textgeschichte mit einer kritischen Edition der oberdeutschen Kurzfassung. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 10. Hg. von Jeffrey F. Hamburger, Stephen Mossman, Nigel F. Palmer und Hans-Jochen Schiewer).

DOI: 10.32608/1607-6184-2023-30-1-321-323

Аннотация: В рецензии рассматривается монография Клаудии Лингшайд, посвященная исследованию и содержащая критическое издание немецкого духовно-мистического памятника *Книга о девяти скалах* (*Buch von den Neun Felsen*, также *Neunfelsenchuch*), созданного предположительно в середине XIV в. в Страсбурге и относящегося к традиции верхнерейнской мистики.

Ключевые слова: рецензия, *Книга о девяти скалах*, Страсбург, верхнерейнская мистика.

Keywords: review, *Book of the Nine Cliffs*, Strasbourg, Upper Rhine mysticism.

Работа Клаудии Лингшайд посвящена исследованию и изданию немецкого духовного-мистического труда *Книга о девяти скалах* (*Buch von den Neun Felsen*, также *Neunfelsenchuch*), созданного предположительно в середине XIV в. Этот памятник, представляющий собой назидательное сообщение о видении, относится к излюбленным произведениям верхнерейнской мистики, имеет обширную рукописную традицию и представлен в ряде немецких версий разного объема и различной диалектной принадлежности, а также в нидерландских и латинских переводах. Ввиду своей популярности *Книга о девяти скалах* также относится к кругу наиболее ранних немецкоязычных старопечатных текстов.

Пространная редакция *Книги* приписывалась страсбургскому благочестивому купцу Рульману Мерсвину (†1382), находив-

шему под влиянием Генриха Нёрдлингенского и Иоганна Таулера и весьма способствовавшему развитию духовной жизни в Страсбурге второй половины XIV в. (коммента иоаннитов Grüner Wörth). Поскольку вопрос об авторстве Мерсвина и оригинальной форме произведения является дискуссионным, труд К. Лингшайд призван предложить актуальные интерпретации в этой области.

Исследовательская часть работы является наиболее обширной. Автор рассматривает рукописную традицию и старопечатные издания *Книги о девяти скалах*, имеющиеся редакции и обработки памятника, производит оценку рукописной традиции и научных изданий XIX в. и обосновывает выбор рукописи краткой редакции, положенной в основу предлагаемого издания (Аугсбург, Universitätsbibliothek, Cod. III. 1. 4 4). Затем производится подробный анализ взаимосвязей и расхождений параллельных рукописей краткой редакции и содержательных соотношений пространной и краткой редакции *Книги*. В своей оценке рукописной традиции автор заключает, что исходной для традиции текста является пространная редакция *Книги*, восходящая к так называемому «Автографу», который, судя по новейшей датировке, был создан в Страсбурге в середине XIV в. еще при жизни Рульмана Мерсвина, а не в 1390 г., как предполагалось ранее. Это позволяет автору прийти к важному выводу о том, что Рульман Мерсвин с достаточной долей вероятности может оцениваться как автор оригинала пространной редакции *Книги*.

Во второй части работы предлагается критическое издание текста. Благодаря этому в научный обиход вводится краткая редакция *Книги о девяти скалах*, а современный читатель (как в свое время средневековый) получает легко обозримый текст, которым удобно пользоваться. *Книга* сочетает в себе черты мистического труда (видения с определенной датировкой и повелением записать виденное), назидательного произведения (предостережения людям, в связи с чем *Книга* пользовалась особой популярностью в эпоху Контрреформации) и аллегорического духовного трактата (описание девяти скал, встающих на пути духовного восхождения христианина) и тем самым представляет собой весьма интересный пример верхнерейнской мистики XIV в.

Работа отличается логичным построением, основательностью суждений и тщательностью оформления. Ее значение для науки состоит не только в исследовании и издании конкретного памятника

ка, но и в общетеоретическом плане, а именно, в обоснованном преодолении гиперкритицизма в отношении авторства Рульмана Мерсвина, фигура которого в некоторых предшествующих исследованиях интерпретировалась едва ли не как фантом. Следует также отметить хорошо сбалансированный и трезвый подход исследователя к этой проблематике. Книга, выполненная в лучших традициях германистической медиевистики, достойно представляет серию «Культурная топография алеманнского региона» и вносит свой вклад в изучение истории немецкой мистики и литературы и книжной культуры немецкого Средневековья.

БИБЛИОГРАФИЯ

Lingscheid C. Das 'Buch von den Neun Felsen'. Überlieferung und Textgeschichte mit einer kritischen Edition der oberdeutschen Kurzfassung. B.; Boston, 2019 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 10. Hg. von J.F. Hamburger, S. Mossman, N. F. Palmer und H.-J. Schiewer).

SUMMARIES

Yu.Eu. Arnautova

“TRUE” AND “FALSE” MIRACLES THROUGH THE EYES OF ECCLESIASTICAL AUTHORS: THE LIMITS OF BELIEVING IN MIRACLES IN THE MIDDLE AGES

Since the Reformation, the cult of saints and their relics has been heavily criticized as a deception of selfish priests. But is it true that all the things which from the modern point of view should be regarded as deception, i.e. conscious deviation from the truth, were seen as the same in medieval polemics? The article discusses where the boundary between the truth and the falsification (*falsitas*) lies in the sphere of medieval piety. Analyzing lives of saints, texts about the veneration of relics and sacred objects, and accounts of miracles, the author shows that in the medieval religious worldview “truth” was warranted not by experience but by the transcendence. That’s why such modern concepts as “falsification” and “gullibility” are fraught with anachronism. In the Middle Ages, the boundary between “truth” and “deception” did not lie where it lies now. The notion of truth itself was relative and the views of the clerics and ordinary people could differ. On the one hand, the whole medieval hagiography lay beyond the field of “true” / “false”, since accounts of exploits and miracles performed by the saints, which we consider today to be literary fiction, were an integral part of religious faith and a form of piety, and thus did not give rise to suspicion. On the other hand, the official Church considered miracles performed by self-proclaimed saints or heretics to be a “deception” and warned against honoring “false saints”. A single and unambiguous concept of “deception” did not exist in the medieval Christian piety. The researcher must therefore distinguish deception aimed at practical benefits (for example, the forging of relics) from unintentional deception (delusion, fiction) or cheating with a godly aim (*pia fraus*).

A.D. Panteleev

MIRACLE, MAGIC AND EARLY CHRISTIANITY

The article describes the continuity between pagan and Christian views on miracle and magic and examines the dialogue about miracles that unfolded between them in the 2nd – 3rd centuries. The author explores such issues as the ancient Greek or Roman and Jewish traditions concerning sorcerers, the terms for describing miracle workers and sorcerers, evidence from early Christian literature of miracles in the Apostolic period and later, the role of miracles in the spreading of Christianity, and the controversy between Christians and pagans, especially Origen and Celsus, about the nature of the miracles performed by Christ and his followers. Special attention is paid to miracles in hagiographic works. They can be found in a number of texts, and their character – omens of imminent death, visions, the gift of the ability to endure torture – is “non-public”, which distinguishes them from what can be seen in the ancient writings or in apocryphal Acts of the Apostles. We believe that the appeal to miracles is more typical of texts addressed to an external pagan audience rather than to a Christian one.

A.Yu. Ushakov

“SHEDDING YOUR TEARS INSTEAD OF YOUR BLOOD”: A BLOODLESS MARTYRDOM IN THE LIFE AND LITERARY WORK OF SYMEON THE NEW THEOLOGIAN

The article examines the emergence and development of the theologema *martyrium sine cruorum* in its connection with the idea of imitation of Christ (*μίμησις Χριστοῦ*) in Eastern Christian ascetic literature, and the interpretation of this theologema in the Life and literary work of the Byzantine mystic of the 10th – 11th centuries Symeon the New Theologian. The article shows the relationship between the theologema of bloodless martyrdom and the ideas of ascetic selflessness, the idea of pastoral care, anthropological phenomena of ascetic practices, the problem of authority and power in the religious consciousness of Byzantine society, the desire to translate the ascetic ideal in the mass consciousness. As a result of the analysis of the sources, the following conclusions were made: *μίμησις Χριστοῦ* and the

idea of bloodless martyrdom associated with it in the Byzantine tradition had a considerable didactic and educational significance in hagiographic and theological literature. The deeds of martyrdom included the enduring of various temptations and overcoming difficulties that led one to communication with God. Through pastoral care, this model was translated into the public consciousness of the Byzantines and became an active practice. The *imitatio* principle determined both literary and behavioral models of the Middle Ages in both the West and the East.

A.G. Melnik

THE VENERATION OF SAINT PHILIP, METROPOLITAN OF
MOSCOW, IN THE SOLOVKI MONASTERY IN THE 17th
AND EARLY 18th CENTURIES

Drawing on a variety of sources, the article shows that the cult of St. Philip, Metropolitan of Moscow first appeared in the Solovki monastery in 1616, made possible by the new Romanov dynasty's ascension to the throne in 1613. During the 17th and early 18th centuries, and especially after Philip's canonization in 1636, the veneration of this saint gradually developed in the Solovki monastery. A significant part of these veneration practices involved visual representation of the cult and its propaganda among the population. In this, the monastery was following the traditional patterns of venerating its founders St Zosima and St Savvatiy of Solovki, which had taken shape in the 16th century. It was a peculiar feature of the Solovki monks' religiosity that, throughout most of the 17th century, they were committed to honoring their 'old' saints Zosima and Savvatiy, but remained indifferent to the new cult of Philip the Metropolitan. Thus for a long time there was a gap between the official, public veneration of St. Philip and the private veneration by the monks. It was not until the turn of the 18th century that they began to treat Philip as truly 'their own' saint worthy of addressing prayers and requests in everyday life.

M. V. Bunina

MIRACLES IN FLORISHCHEV MONASTERY AND THE
CONSTRUCTION OF MIRACLE NARRATIVES IN THE 18th-
CENTURY RUSSIA

In 18th-century Russia the Synodal Church and the secular authorities made considerable efforts to eradicate parishioners' superstitions and impious practices. There were not only cases of magical beliefs and heresies that attracted the attention of investigative authorities and the inquisition court but also people divulging miracles and eschatological visions. The paper deals with 50 investigative cases (most of them have not been previously explored) from national archives in Moscow and St Petersburg, and the state archives of the Yaroslavl and Rostov regions. All these cases include stories about miraculous visions, revelations or healings. The study attempts to identify some typical traits of the structure, the figurative system of narratives about miracles, their etiological components, and their circulation in the borderlands of folklore culture and church literature.

L.B. Sukina

THE ROLE AND PLACE OF MIRACLES AND OMENS IN
CONTEMPORARIES' UNDERSTANDING OF THE EVENTS OF
THE *TIME OF TROUBLES* IN RUSSIA

The article analyzes the concepts of miracle and the miraculous and the role they played in the ways people made sense of the events of the *Time of Troubles* in early 17th-century Russia. Many sources of different types (chronographs, "literary" works and hagiographic texts) from this period have been preserved, which allow us to assume that the results of their analysis from a selected research perspective are representative. The perception and description of miracles in these sources show an amazing combination of the supernatural and the real, which actually are indistinguishable and equally trustable both for the authors and for the readers. Historical persons and ordinary people who happened to experience all the hardships of the Time of Troubles were witnesses and participants in miracles. The Russians' need for miracles and miraculous things grew at turning points and critical moments of

history, when hope for human will and action alone was not enough. In such circumstances, miracles acquired the character of unusual events vividly imprinted in the memories of "eyewitnesses." Later on, after the acute moments passed, the same events often received different, more realistic interpretations. The article compares descriptions of miracles in the works from the Time of Troubles and those of the 1620s - 1630s, showing how challenges faced by their authors changed and so did their narrative strategies.

N.A. Palmer(1946–2022)

GERMAN-SPEAKING WOMEN AUTHORS IN THE ERA BEFORE 1300

The work is a study of the creativity and role of German-speaking women authors in the era before 1300, whose works were created both in Latin (Hrotsvita of Gandersheim, Duoda, Countess of Septimania, Katarina of Unterlinden) and in the vernacular (Ava, Mechthilda of Magdeburg). Anonymous monuments created in women's monasteries of that time are also involved in consideration.

S I. Luchitskaya

INTRODUCTION

The article serves as an introduction to the publication of papers presented at the conference on "The Other History of the Crusades" organized by the almanac "Odysseus. Man in History" in April 2022. According to the author, very simplified ideas about the unique historical phenomenon still dominate the modern public consciousness. Meanwhile it is in this traditional area of historical knowledge that radical changes have taken place over the past 30 years. Articles by Anti Celart, Marina Bessudnova, Oleg Sokolov published in this section demonstrate new pluralistic approaches to the study of the most important topic of the world history. These studies significantly challenge the current views and perspectives of the history of the Crusades.

A. Selart

RUS' AS A TARGET OF THE CRUSADES: HISTORY AND HISTORICAL MEMORY

In accordance with the prevailing historiographical trend, it is customary to talk about the crusades against Russia that took place in the XIII century, during which the Russian lands had to defend themselves both from the Crusaders and from the Mongols. The central character of this narrative is Prince Alexander Nevsky, and the popes are presented as the organizers of the crusade against Russia. The author of this article proves that the theme of the northern crusades led by popes against Orthodox territories was marginal in Russian historiography until the early 40s of the XX century. This problem was borrowed from Finnish historiography only during the Second World War, and at first in propaganda publications. In the Middle Ages, the crusade against the Orthodox (against Russia) was first justified in Northern Europe during the campaign of the Swedish king Magnus against Novgorod in the 40-50s of the XIV century.

M. B. Bessudnova

IDEA OF CRUSADES IN THE POLITICAL STRATEGY OF THE GERMAN ORDER IN THE XV–XVI CENTURIES

The crisis condition of the Order states in Prussia as a result of the German Order defeat in wars against the Polish-Lithuanian Commonwealth of the 15th century, as well as the escalation of the Livonian-Russian confrontation, made actual the issue of external assistance to them from the Catholic powers of Europe. The order documentation of this period lay stress on the contributions of the Order during the conquest of Prussia and Livonia, as well as its role in the proselyting of local pagans and the creation of “crusader” states. The keynote for this was the pope’s decision to issue “crusader” indulgences (cruciate) to the good of the Catholic faith devotees, whose title was claimed by the supreme masters of the German Order and the masters of its Livonian branch. Positioning itself as defenders of the faith from enemies, the Turk and Russian “schismatics”, the government of the

Order counted not only upon financial supplement, but also on preserving the status of the territorial lord of Prussia, which was disputed by Polish-Lithuanian sovereign rulers, for what it was necessary to prove the preservation of its original, “crusader” essentials in the changed conditions. By virtue of their dependence on Poland, the supreme masters were forced to give the pas in the fight against the Turks to Polish-Lithuanian sovereign rulers, and therefore, as a motivation for their “crusading” projects, they used the increased tensions of Livonian-Russian contacts and the fake idea of some “Russian threat” to the whole Catholic world. The main points of “crusading” appeals from the German Order was to provide it with assistance, first of all financial, with the full absence of a call for total military actions of Catholics against the Russians and for the indulgence attainment in its classic sense.

O.A. Sokolov

CRUSADES IN ARABIC THEATRE AND MOVIES (1914–1948)

The article is devoted to the study of the image of the Crusades in the works of Arabic visual art of 1914–1948, in which the action takes place during the Third (1189–1192) and Seventh (1248–1254) Crusades. Analysis of the plays «Abṭāl al-maṣūra» («Heroes of Mansura», 1915) and «Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī munqīḍ falisṭīn» («Salah ad-Din al-Ayyubi, Savior of Palestine», 1948), as well as the films «Šajarat al-durr» («Shajarat ad-Durr», 1935) and «Ṣalāḥ al-dīn al-ayyūbī» («Salah ad-Din al-Ayyubi», 1941) showed that if in plays created before the First World War, Arab authors only praised the commanders of the past who defeated the Crusaders, then starting from this global military conflict, the theme of the Crusades began to be used also in order to liken modern Europeans to the Crusaders and draw analogies between the Crusades and the colonial presence in the Middle East. At the same time, the film industry continued to reproduce the romanticized image of the Crusades that emerged in the 19th century. In the analyzed works, the trend towards the Arabization of the past, which developed within the framework of the Arab Revival, also continued: non-Arab heroes, primarily Salah ad-Din, are most often referred to in the works as «Arab leaders».

K.S. Khudin

PATIENTS IN 17th-CENTURY RUSSIA:
FROM THE HISTORY OF MEDICINE TO SOCIAL HISTORY

The article focuses on a new view of the social history of medicine through the eyes of patients, not just those of physicians. This vision has not yet gained currency in Early Modern Russia research, although the concept itself was proposed by British historiography back in the 1980s. The article reviews the records of the Apothecary Chancery. They make it possible to see that the pool of customers of health care services in 17th-century Russia was much larger than reported by other sources. In addition, the new approach detects vertical-horizontal bracing cage of communication channels between patients, through which the European medical knowledge moved into Russian society. The article formulates several issues that require further research (using quantitative methods) into the social profile of patients in 17th-century Russia.

P.S. Bychkov

CHAPTERS, DISCUSSING THE AMAZONS IN “THE BOOK OF
THE CITY OF LADIES” (1405) BY CHRISTINE DE PIZAN
(CHAPTERS XVI–XIX)

In “The Book of the City of Ladies”, an apologetic piece created as a literary defense of womanhood, the most original and outstanding chapters are those, which contain the stories of Amazons. Christine de Pizan, contrary to other Medieval authors, uses canonical plot lines to mediate not a negative image of Amazons as a wild and cruel tribe, but to place them among heroines of Antiquity and biblical female characters. Therefore, in this new narrative women from the “The Book of the City of Ladies” acquire features that traditionally belong to noble knights and wise rulers, the male heroes on the opposite are inferior to them in courage, military prowess and virtue. The article contains a translation of an excerpt from “The Book of the City of Ladies” and a detailed commentary on it with a history of literary evolution of mentioned characters and common views on Amazons in that period.

N.A. Ganina

THE BOOK OF THE NINE ROCKS: (Rev.: C.Lingscheid. *Das 'Buch von den Neun Felsen'. Überlieferung und Textgeschichte mit einer kritischen Edition der oberdeutschen Kurzfassung. Berlin, Boston: De Gruyter, 2019 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 10. Hg. von Jeffrey F. Hamburger, Stephen Mossman, Nigel F. Palmer und Hans-Jochen Schiewer).*

The review examines a monograph by Claudia Lingscheid devoted to the study and containing a critical edition of the German spiritual and mystical monument The Book of the Nine Rocks (Buch von den Neun Felsen, also Neunfelsenbuch), created presumably in the middle of the XIV century in Strasbourg and belonging to the tradition of Upper Rhine mysticism.

Crossmark policy page

Crossmark is an initiative to provide a standard way for readers to locate the current version of a piece of content. By applying the Crossmark button, journal «Odysseus. Man in History» is committing to maintaining the content it publishes, and to alerting readers to changes if and when they occur.

Clicking on the Crossmark button will tell you the current status of a document, and may also give you additional publication record information about the document.

Политика журнала: Crossmark

Crossmark – это сервис Crossref, который предоставляет читателям доступ к текущей версии фрагмента содержания материалов. Применяя кнопку Crossmark, журнал «Одиссей. Человек в истории» обязуется поддерживать публикуемый им контент и предупреждать читателей об изменениях, если и когда они происходят.

Нажмите на кнопку Crossmark, чтобы узнать текущий статус опубликованного документа и получить дополнительную информацию о материале.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Арнаутова Юлия Евгеньевна – д.и.н., г.н.с., зав. Отделом исторической антропологии и истории повседневности ИВИ РАН, специалист по истории раннего Средневековья, латинской агиографии и истории памяти.

Пантелеев Алексей Дмитриевич – к.и.н., доцент Санкт-Петербургского государственного университета (Института истории), специалист по истории раннего христианства и раннехристианской агиографии.

Ушаков Александр Юрьевич – соискатель ИВИ РАН, специалист по истории византийского христианства и раннехристианской агиографии.

Мельник Александр Гаврилович – к.и.н., зав. Архитектурным отделом ГМЗ «Ростовский кремль», специалист по древнерусской истории и культурам святых.

Бунина Мария Владимировна – независимый исследователь.

Суккина Людмила Борисовна – д.и.н., канд. культурологии, доцент; зав. кафедрой подготовки кадров высшей квалификации, профессор Института программных систем РАН, специалист в области русской культуры Средневековья и раннего Нового времени.

Палмер Найджел Ф. (1946–2022) – выдающийся филолог-германист, специалист в области истории немецкого языка и литературы, германистической медиевистики и истории книги (Оксфордский университет). Доктор Оксфордского университета, доктор *honoris causa* Бернского университета. Специалист по немецкой литературе Средневековья, немецкой мистике и истории книги.

Ганина Наталия Александровна – д. филол. наук, профессор кафедры германской и кельтской филологии МГУ им. М.В. Ломоносова, специалист по исторической германистике и истории немецкого языка, средневековой латинской и немецкой палеографии и истории книги германоязычных стран.

Лучицкая Светлана Игоревна – д.и.н., в.н.с., зав. Центром исторической антропологии ИВИ РАН, специалист по истории крестовых походов и христианских представлений об исламе.

Селарт Анни – профессор средневековой истории (Эстония), специалист по истории средневековой Ливонии, русско-ливонских

отношений и крестовых походов Тевтонского ордена в Ливонии. Автор нескольких монографий и десятков статей, опубликованных на эстонском, русском, английском и немецком языках.

Бессуднова Марина Борисовна – д.и.н., доцент, профессор кафедры всемирной истории и международных отношений Новгородского государственного университета им. Ярослава Мудрого. Специалист по истории средневековой Ливонии, русско-ливонских отношений, духовно-рыцарских орденов в Балтийском регионе, Ганзы, русско-ганзейской торговли.

Соколов Олег Александрович – к.и.н., лаборант-исследователь Научной лаборатории по анализу и моделированию социальных процессов СПбГУ, специалист в области истории Крестовых походов, интеллектуальной истории, образа Другого, исторической памяти в Арабском мире.

Худин Кирилл Станиславович – к.и.н., м.н.с. Отдела специальных исторических дисциплин ИВИ РАН, старший преподаватель кафедры Истории России Средневековья и Нового времени ИАИ РГГУ, сотрудник РГАДА. Специалист по российской истории XVII в.

Бычков Павел Сергеевич – м.н.с. Отдела исторической антропологии и истории повседневности ИВИ РАН, специалист по культуре Франции и Нидерландов XIV–XVI вв.

СОДЕРЖАНИЕ

БОЖЕСТВЕННОЕ ЧУДО В ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ И В ПОВСЕДНЕВНОЙ ПРАКТИКЕ

<i>Ю.Е. Арнаутова</i> «ИСТИННЫЕ» И «ЛОЖНЫЕ» ЧУДЕСА ГЛАЗАМИ ЦЕРКОВНЫХ АВТОРОВ: ГРАНИЦЫ СРЕДНЕВЕКОВОЙ ВЕРЫ В ЧУДО.....	5
<i>А.Д. Пантелеев</i> ЧУДО, МАГИЯ И РАННЕЕ ХРИСТИАНСТВО.....	35
<i>А.Ю. Ушаков</i> «...ПРОЛИВАЯ СЛЕЗЫ ВМЕСТО КРОВИ»: БЕСКРОВНОЕ МУЧЕНИЧЕСТВО В ЖИТИИ И ЛИТЕРАТУРНОМ ТВОРЧЕСТВЕ СИМЕОНА НОВОГО БОГОСЛОВА.....	60
<i>А.Г. Мельник</i> ПРАКТИКИ ПОЧИТАНИЯ МУЧЕНИКА ФИЛИППА, МИТРОПОЛИТА МОСКОВСКОГО, В СОЛОВЕЦКОМ МОНАСТЫРЕ XVII – НАЧАЛА XVIII В.	103
<i>М.В. Бунина</i> ЧУДЕСА ВО ФЛОРИЩЕВОЙ ПУСТЫНИ И КОНСТРУИРОВАНИЕ НАРРАТИВА О ЧУДЕ В РОССИИ XVIII В.	125
<i>Л.Б. Сукина</i> РОЛЬ И МЕСТО ЧУДЕС В ОСМЫСЛЕНИИ СОВРЕМЕННОКАМИ СОБЫТИЙ СМУТНОГО ВРЕМЕНИ В РОССИИ.....	151
<i>Н.Ф. Палмер (1946–2022)</i> НЕМЕЦКИЕ ЖЕНЩИНЫ-АВТОРЫ В ЭПОХУ ДО 1300 ГОДА.....	178
ДРУГАЯ ИСТОРИЯ КРЕСТОВЫХ ПОХОДОВ	
<i>С.И. Лучицкая</i> ВВЕДЕНИЕ.....	229
<i>А. Селарт</i> КОГДА СОСТОЯЛСЯ ПЕРВЫЙ КРЕСТОВЫЙ ПОХОД ПРОТИВ РУСИ?.....	231

М.В. Бессуднова

ИДЕЯ КРЕСТОВОГО ПОХОДА В ПОЛИТИЧЕСКОЙ СТРАТЕГИИ НЕМЕЦКОГО ОРДЕНА РУБЕЖА XV/XVI ВВ.....	247
---	-----

О.А. Соколов

КРЕСТОВЫЕ ПОХОДЫ В АРАБСКОМ ТЕАТРЕ И КИНО (1914–1948).....	264
--	-----

СОЦИАЛЬНАЯ ИСТОРИЯ

К.С. Худин

ПАЦИЕНТЫ В РОССИИ XVII В.: ОТ ИСТОРИИ МЕДИЦИНЫ К СОЦИАЛЬНОЙ ИСТОРИИ.....	282
---	-----

ПУБЛИКАЦИЯ ИСТОЧНИКОВ

П.С. Бычков

ГЛАВЫ, ПОСВЯЩЕННЫЕ АМАЗОНКАМ, ИЗ «КНИГИ О ГРАДЕ ЖЕНСКОМ» (1405) КРИСТИНЫ ДЕ ПИЗАН (XVI–XIX ГЛАВЫ).....	303
---	-----

РЕЦЕНЗИИ

Н.А. Ганина

«КНИГА О ДЕВЯТИ СКАЛАХ»

(Рец. на: *Claudia Lingscheid*. Das ‘Buch von den Neun Felsen’. Überlieferung
und Textgeschichte mit einer kritischen Edition der oberdeutschen

Kurzfassung. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019).....	321
--	-----

SUMMARIES.....	324
----------------	-----

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ.....	333
--------------------------	-----

ПОЛИТИКА ЖУРНАЛА.....	335
-----------------------	-----

СОДЕРЖАНИЕ.....	336
-----------------	-----

CONTENTS.....	338
---------------	-----

CONTENTS

DIVINE MIRACLE IN LITERARY TRADITION AND EVERYDAY PRACTICE

Yu.Eu. Arnautova

“TRUE” AND “FALSE” MIRACLES THROUGH THE EYES OF
ECCLESIASTICAL AUTHORS: THE LIMITS OF BELIEVING IN
MIRACLES IN THE MIDDLE AGES.....5

A.D. Panteleev

MIRACLE, MAGIC AND EARLY CHRISTIANITY.....35

A.Yu. Ushakov

“SHEDDING YOUR TEARS INSTEAD OF YOUR BLOOD”: A
BLOODLESS MARTYRDOM IN THE LIFE AND LITERARY
WORK OF SYMEON THE NEW THEOLOGIAN.....60

A.G. Melnik

THE VENERATION OF SAINT PHILIP, METROPOLITAN OF
MOSCOW, IN THE SOLOVKI MONASTERY IN THE 17TH AND
EARLY 18TH CENTURIES.....103

M.V. Bunina

MIRACLES IN FLORISHCHEV MONASTERY AND THE
CONSTRUCTION OF MIRACLE NARRATIVES IN THE 18TH-
CENTURY RUSSIA.....125

L.B. Sukina

THE ROLE AND PLACE OF MIRACLES AND OMENS IN
CONTEMPORARIES’ UNDERSTANDING OF THE EVENTS OF
THE TIME OF TROUBLES IN RUSSIA..... 151

N.F. Palmer (1946–2022)

GERMAN-SPEAKING WOMEN AUTHORS IN THE ERA
BEFORE 1300.....178

THE OTHER HISTORY OF THE CRUSADES

<i>S.I. Luchitskaya</i> INTRODUCTION.....	229
<i>A. Selart</i> RUS' AS A TARGET OF THE CRUSADES: HISTORY AND HISTORICAL MEMORY.....	247
<i>M.B. Bessudnova</i> IDEA OF CRUSADES IN THE POLITICAL STRATEGY OF THE GERMAN ORDER IN THE XV/XVI CENTURIES.....	230
<i>O.A. Sokolov</i> CRUSADES IN ARABIC THEATRE AND MOVIES (1914–1948).....	264

SOCIAL HISTORY

<i>K.S. Khudin</i> PATIENTS IN SEVENTEENTH CENTURY RUSSIA: FROM THE HISTORY OF MEDICINE TO SOCIAL HISTORY.....	282
--	-----

PUBLICATION OF SOURCES

<i>P.S. Bychkov</i> CHAPTERS, DISCUSSING THE AMAZONS IN “THE BOOK OF THE CITY OF LADIES” (1405) BY CHRISTINE DE PIZAN (CHAPTERS XVI–XIX).....	303
--	-----

BOOK REVIEWS

<i>N.A. Ganina</i> “BOOK OF NINE ROCK”(C. <i>Lingscheid</i> . Das ‘Buch von den Neun Felsen’. Überlieferung und Textgeschichte mit einer kritischen Edition der oberdeutschen Kurzfassung. Berlin/Boston: De Gruyter, 2019 (Kulturtopographie des alemannischen Raums 10. Hg. von Jeffrey F. Hamburger, Stephen Mossman, Nigel F. Palmer und Hans-Jochen Schiewer).....	321
---	-----

SUMMARIES.....	324
LIST OF AUTHORS.....	333
POLICY PAGE.....	335
CONTENTS.....	338

Одиссей: человек в истории

БОЖЕСТВЕННОЕ ЧУДО В ЛИТЕРАТУРНОЙ ТРАДИЦИИ И В
ПОВСЕДНЕВНОЙ ЖИЗНИ
2023

Главный редактор
А.О. Чубарьян

Ответственные редакторы
Ю.Е. Арнаутова, С.И. Лучицкая

Художник
Б.А. Котляр

*Утверждено к печати
Институтом всеобщей истории РАН*

Научное издание

Подписано к печати 14.06.2023

Печать офсетная. Гарнитура Таймс Нью Роман
Объем – 27,12 усл. печ. л. Тираж – 500 экз. (Первый завод –130 экз.)
Зак. № _____

ИВИ РАН Ленинский пр. 32А