

ODYSSEUS

Man in History

Mutual representations
of rituals and religious practices
of adherents of different Faiths

2015–2016



MOSCOW
DMITRY POZHARSKY UNIVERSITY
2017

ODYSSEUS

Man in History

Mutual representations
of rituals and religious practices
of adherents of different Faiths

2015–2016



MOSCOW
DMITRY POZHARSKY UNIVERSITY
2017

ОДИССЕЙ

ЧЕЛОВЕК В ИСТОРИИ

Ритуалы
и религиозные практики иноверцев
во взаимных представлениях

2015–2016



МОСКВА
УНИВЕРСИТЕТ ДМИТРИЯ ПОЖАРСКОГО
2017

УДК 94 (53)
ББК 63.3(0)
О-42

Издание основано в 1989 году
Главный редактор А. О. ЧУБАРЬЯН

Редакционная коллегия:

Редакционный совет:

Рецензенты:

Одиссей: человек в истории / Ин-т всеобщ. истории РАН. — М.:
Русский фонд содействия образованию и науке, 2017 —

2017: Динамическая модель несовершенной [глав. ред. А. О.
Чубарьян; сост. С.И. Лучицкая]. — 2017. — 000 с. — ISBN 000-0-
00000-000-0

УДК 94(53)
ББК 63.3(0)
О-42

ISBN 000-0-00000-000-0

© Лео, 2017
© Ва, 2017
© Русский фонд содействия образованию
и науке, 2017

СОДЕРЖАНИЕ

РИТУАЛЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНОВЕРЦЕВ ВО ВЗАИМНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

Лучицкая С. И.

«Три кольца».

Ритуалы и религиозные практики иноверцев:
взгляды с разных сторон11

Варьяш

И. И. Паломнические практики сарацин

в правовых памятниках

арагонской короны (XIV—XV вв.) 33

Астахов М. А.

Клятвы в дипломатических отношениях арагонской короны

и гранадского эмирата в XIV—XV вв 49

Толан Джон

«Ужасный шум»: звон колоколов

и крик муэдзина в межконфессиональной полемике

на пиренейском полуострове 65

Попова Г. А.

«Свято место пусто не бывает»?

Использование иноконфессионального

сакрального пространства

(пиренейский полуостров, VIII—XIII вв.) 85

Долгополов В. В.

«Твои доктора... согласны с подлинными

католическими докторами» (иудейские учителя

в *adversus judaeos* (XII — нач. XV в.):

статус и способы обозначения)..... 105

Пармонова М. Ю.

Греческие монахи в латинской Италии X в.:

Возможности и пределы адаптации 146

Чумичёва О. В.

Парадоксы «греческой веры»: между исламом,

христианством и языческими традициями 170

Чечик Л. А.

Образы «иудеев» и «мусульман»

в венецианской религиозной живописи

эпохи возрождения 187

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА

СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Избранные песнопения из *symphonia armonie celestium*

revelationum Хильдегарды Бингенской

(пер. и коммент. П. Д. Сахарова) 215

Реутин М. Ю.

Краткий очерк жизни и творчества

Хильдегарды Бингенской 232

Найджел Ф. Палмер

Аллегория и молитва: дом сердца и ковчег добродетелей

в «молитвеннике Урсулы Бегерин» 242

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

Майзульс М. Р.

«Если ты бог — защищайся»:

католические модели протестантского иконоборчества 281

Карло Гинзбург

«Ножницы» Аби Варбурга 349

«ЧУЖАК»

В ОБЩЕСТВАХ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Симона Черутти

Кто такой «чужак» в Европе нового времени? Размышления

о юридических категориях и социальных практиках 380

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Каганович Б. С.

Переписка О. А. Добиаш-рождественской и Ф. Лота392

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

Парамонова М. Ю.

Бесы и праведники «храма науки»: мемуары а. А. Зимина.

Судьбы творческого наследия отечественных историков
второй половины XX века / сост. А. Л. Хорошкевич.

М.: Аквариус, 2015431

Реутин М. Ю.

Там, где рождаются смыслы...

(Бондарко Н. А. Немецкая духовная проза XIII–XV веков:

язык, традиция, текст. Спб.: Наука, 2014)..... 467

IN MEMORIAM

Л. М. Баткин (1932–2016)..... 487

Отто Герхард Эксле (1939–2016)..... 495

Summaries.....516

Об авторах.....523

CONTENTS

MUTUAL REPRESENTATIONS OF RITUALS AND RELIGIOUS PRACTICES OF ADHERENTS OF DIFFERENT FAITHS

Svetlana I. Luchitskaya

THE «THREE RINGS». RITUALS AND RELIGIOUS PRACTICES
OF DIFFERENT FAITHS VIEWED FROM DIFFERENT SIDES..... 11

Irina I. Varyash

PILGRIMAGE OF THE SARACENS AS PORTRAYED IN THE LEGAL
SOURCES OF THE ARAGON CROWN (14TH—15TH CENTURIES) 33

Marat A. Astakhov

OATHS IN THE DIPLOMATIC NEGOTIATIONS OF THE CROWN OF ARAGON
AND THE REIGN OF GRANADA IN THE 14TH—15TH CENTURIES..... 49

John Tolan

“TERRIBLE NOISE“: THE RING OF THE BELLS
AND THE CRY OF MUEZZIN IN THE INTERFAITH POLEMICS
IN THE IBERIAN PENINSULA 65

Galina A. Popova

A HOLY SITE IS NEVER VACANT?
THE USES OF THE ALIEN SACRED SPACE
IN THE IBERIAN PENINSULA (8TH—13TH CENTURIES)..... 85

Vasily G. Dolgoplov

“YOUR DOCTORS ... AGREE WITH THE TRUE CATHOLIC DOCTORS“:
THE JEWISH TEACHERS IN ADVERSUS JUDAEOS
(BETWEEN THE 12TH AND THE EARLY 15TH CENTURY):
THEIR STATUS AND MODES OF DESIGNATION 105

<i>Marina Yu. Paramonova</i>	
GREEK MONKS AND THE LATIN CHURCH IN 10TH CENTURY SOUTHERN ITALY: POSSIBILITIES AND LIMITS OF ADAPTATION PARADOXES OF THE “CIRCASSIAN FAITH”: BETWEEN ISLAM, CHRISTIANITY AND PAGAN TRADITIONS.....	146

<i>Olga V. Chumicheva</i>	
IMAGES OF “JEWS“ AND “MUSLIMS“ IN RENAISSANCE VENETIAN RELIGIOUS PAINTINGS.....	170

THE RELIGIOUS CULTURE OF THE MIDDLE AGES

SELECTED RESPONSORIES FROM HILDEGARD OF BINGEN’S SYMPHONIA ARMONIE CELESTIUM REVELATIONUM (translation and commentaries by P. D. Sakharov)	215
--	-----

<i>Mikhail Yu. Reutin</i>	
A BRIEF OUTLINE OF HILDEGARD OF BINGEN’S LIFE AND WORK.....	232

HISTORIAN AND IMAGES

<i>Mihakil R. Maizul’s</i>	
ICONOCLASM, PROTESTANTISM, RITUALS OF VIOLENCE, SACRILEGE, HUMILIATION OF THE SAINTS, DERISION, IDOLATRY	281

<i>Carlo Ginzburg</i>	
ABY WARBURG’S SCISSORS BEING A FOREIGNER» IN THE EARLY MODERN EUROPEAN SOCIETY	349

<i>Simona Cerutti</i>	
WHO IS A ‘FOREIGNER’ IN EARLY MODERN EUROPE? SOME REFLECTIONS ON THE LEGAL CATEGORIES AND SOCIAL PRACTICES	380

HISTORIAN AND TIME

<i>Boris S. Kaganovich</i>	
CORRESPONDENCE OF O. A. DOBIASH-ROZHDESTVENSKAYA AND F. LOT.....	392

BOOK REVIEWS

Marina Yu. Paramonova

THE DEMONS AND THE RIGHTEOUS MEN IN THE ‘SANCTUARY OF SCIENCES’: ALEXANDER ZIMIN’S MEMOIRS. The Fate of the Heritage of Soviet Historians of the Second Half of the Twentieth Century, ed. by A. L.Khoroshkevich. Moscow, Akvarius, 2015 431

Mikhail Yu. Reutin

WHERE MEANINGS ARE BORN...

(N. A. Bondarko, The German Spiritual Prose of the 13th—15th Centuries: Language, Tradition, Text. St. Petersburg, Nauka, 2014)...467

IN MEMORIAM

Leonid Mikhailovich BATKIN (1932—2016)487

Otto Gerhard OEXLE (1939—2016)495

Summaries 516

РИТУАЛЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНОВЕРЦЕВ ВО ВЗАИМНЫХ ПРЕДСТАВЛЕНИЯХ

С. И. Лучицкая

«Три кольца».

РИТУАЛЫ И РЕЛИГИОЗНЫЕ ПРАКТИКИ ИНОВЕРЦЕВ: ВЗГЛЯДЫ С РАЗНЫХ СТОРОН

В своем самом главном и наиболее известном труде «Сумма теологии» великий средневековый богослов Фома Аквинский рассуждает о взаимоотношениях христиан с иноверцами в специальном разделе под названием «О неверии в целом» (*De infidelitate in communi*)¹, где пишет не только об иноверцах, но и о еретиках и о вероотступниках. В этой части своего трактата христианский философ задается вопросом, во-первых, о том, является ли неверие грехом, и если да, то есть ли это наибольший грех², далее — считать ли грехом все деяния неверных³, и, наконец, обращается к главной интересующей нас проблеме: «Следует ли мириться с существованием ритуалов иноверцев?»⁴. И на это богослов дает развернутый ответ, опираясь на новозаветные тексты, учение святых отцов и отраженную в соборных постановлениях церковную практику. Подчеркнем, что это ответ отрицательный. Иноверцы грешат, осуществляя свои религиозные обряды, — говорит Фома Аквинский, — но еще больший грех совершают те, кто могут запретить их ритуалы, но не делают этого и таким образом поощ-

¹ Summa Theologica. Secunda secundae. Quaestio 10.

² Ibid.: «...utrum infidelitas sit peccatum... utrum sit maximum peccatum».

³ Ibid.: «...utrum omnis actio infidelium sit peccatum».

⁴ Summa Theologica. Quaest. 10. art. 11 «Utrum infidelium ritus sit tolerandi?»

ряют грех⁵. Ритуалы иноверцев, например иудеев, Аквинат сравнивает с идолопоклонством и, обращаясь к истории, напоминает о том, что христианские государи сначала закрывали, а потом и разрушали храмы идолов, а потому, — полагает он, — точно так же не следует допускать существования ритуалов иудеев⁶. С другой стороны, — размышляет богослов, ссылаясь на постановления церковных соборов, — в определенные периоды, дабы избежать раздоров и прочих соблазнов, а также надеясь на скорое обращение иноверцев, Церковь относилась к их ритуалам терпимо⁷. Но теорию меньшего зла в отношении ритуалов неверных Церковь, по мнению Аквината, применяла лишь в тех ситуациях и в те исторические периоды, где и когда христиане составляли меньшинство, например, в обществе язычников или еретиков⁸. И потому все возражения он решительно отменяет и приходит к окончательному выводу: *ritus infidelium tolerandi non sunt*.

Эти цитаты из сочинения Фомы Аквинского свидетельствуют о том, что в Средние века рефлексия о ритуалах иноверцев была весьма острой и напряженной, и что выдающиеся отцы христианской Церкви уделяли этой теме немало внимания. Хорошо известно, что взаимоотношения между авраамическими религиями — иудаизмом, христианством и исламом — всегда были сложными и неоднозначными. Начавшись еще в античную эпоху, которой были знакомы конфликты с иудеями на религиозной почве, взаимодействие между тремя религиями не прекращалось в Средние века и раннее Новое время. Однако отношения между христианами, мусульманами и евреями не исчерпывались полемикой и конфликтами. Все три религии имели общие корни: догмы, ритуалы и места почитания часто оказывались весьма сходными. И это, конечно, создавало почву не только для конфликтов, но и для контактов. Потому взаимные представления мусульман, христиан и иудеев

⁵ Ibid.: «Sed peccato videtur consentire qui non prohibet, cum prohibere posset... Ergo peccant qui eorum ritus tolerant».

⁶ Quaest.10. art. 11.2: «Ritus Judaeorum idolatriae comparatur... Christianorum principes templa idolorum, primo claudi, et postea diruti fecerunt... Ergo secundum hoc etiam ritus Judaeorum tolerati non debent».

⁷ Ibid.: «Infidelium ritus... non sunt aliquo modo tolerandi, nisi forte ad aliquid malum vitandum, scilicet ad vitandum scandalum vel dissidium quod ex hoc posset provenire, vel impedimentum salutis eorum, qui paulatim, sic tolerate, convertuntur ad fidem...».

⁸ Ibid.: «Propter hoc enim etiam haereticorum et Paganorum ritus aliquando Ecclesia toleravit, quando erat magna infidelium multitudo».

друг о друге постоянно менялись, как и менялись в историческом процессе мусульманские и христианские общества с включенными в них иудейскими анклавами.

Традиционно в изучении контактов между этими религиями главный интерес вызывала межрелигиозная полемика — догматические разногласия и споры по поводу содержания веры, а основными источниками таких исследований были теологические трактаты, диалоги и диспуты, будь то реальные или воображаемые, между представителями разных конфессий. Цель конференции, материалы которой публикуются в настоящем издании⁹, заключалась в том, чтобы перенести акцент на анализ ритуалов иноверцев и на ряде примеров изучить, как в Средние века и раннее Новое время христиане, мусульмане и евреи воспринимали «чужие» религиозные практики. Под последними понимается вся совокупность религиозных обрядов — таких, как, например, культовые установления — христианские таинства или пять столпов ислама, религиозный пост и праздники, паломничества, богослужбные практики, равно как и прочие символические действия и слова, выражающие приверженность к определенной вере. Привлекая разнообразные документальные и нарративные, а также иконографические источники, мы стремились разработать своеобразную «анкету» — список вопросов, которые целесообразно ставить источникам, изучая эту тему. Нас интересовало, как историки, поэты и художники, мусульманские, еврейские или христианские, описывают, интерпретируют и изображают обычаи своих оппонентов, и как эволюционируют созданные ими представления о религиозных практиках¹⁰.

* * *

Понятно, что сам по себе интерес к *ritus infidelium* свидетельствует об углубленном интересе к «чужим», пусть даже описания религиозных практик иноверцев даются в фантастическом виде.

⁹ См., напр., *Burman T. Religious Polemic and Intellectual History of the Mozarabs*. Leiden, 1994.

¹⁰ Эта тема всё больше привлекает внимание историков. См.: *Hillenbrand C. The Crusades. Islamic Perspective*. New York, 2000. Ch. 5. P. 257–328. *Ritus infidelium, Miradas interconfesionales sobre pas praticas religiosas en la Edad Media* / ed. J. M. Gásquez & J. V. Tolan. Madrid, 2013.

Христиане, быть может, в большей степени, чем иудеи и мусульмане, интересовались религиозным учением и обрядами своих оппонентов и сохранили многочисленные описания их ритуалов — в первую очередь иудеев, но также мусульман, которые, в отличие от иудеев, изолированно живших внутри христианского общества, обитали за пределами христианских государств. Вероятно, по этой причине о мусульманах знали меньше. И действительно, у латинской Европы не было прямых контактов с исламом, но зато христиане Византии и Испании непосредственно общались с мусульманами. Уже восточно-христианские писатели проявляли живой интерес к обрядам сарацин. Так, Иоанн Дамаскин практически описал ритуал хаджа и почитания Ка'бы в своем рассказе о поклонении «камню Авраама»¹¹, который иноверцы, по его словам, целуют и боготворят и который на самом деле представляет собой не что иное, как голову Афродиты (он пишет, что на камне доселе видна высеченная голова)¹². По мнению Иоанна Дамаскина, сарацины в своих обрядах почитают утреннюю звезду (т. е. Венеру-Афродиту), которую на своем языке называют Хабар. Таким образом, религиозные обычаи мусульман в глазах восточного отца Церкви всего лишь поверхностный лак, скрывающий идолопоклонство.

Мусульманский обряд паломничества со знанием дела описан в письмах, которыми якобы обменивались византийский император Лев III Исаврянин (717–740) и халиф Умар II (717–720)¹³. Рассматривая обряд хаджа, Лев III пытается придать исламскому культу языческие черты. Он упрекает сарацин в поклонении камню Рокун, под которым подразумевается черный камень Ка'бы¹⁴, рассказыва-

¹¹ Возможно, имеется в виду черный камень (аль-хаджар аль-асвад) — вмонтированный в восточный угол Ка'бы, главный предмет поклонения в Ка'бе, символ могущества Аллаха, посланный на землю людям. См.: *Wensinck A. J. Ka'ba // Encyclopedia of Islam. Second edition* (далее: EI²). P. 584–592.

¹² *S. Joannis Damasceni. De Haeresibus Liber // Patrologiae cursus completus. Series latina / ed. J.-P. Migne. P., 1864. Vol. XCIV, col. 769.* См. также: Творения Иоанна Дамаскина. Источник знания. Пер и комментарии Д. Е. Афиногенова и др. М., 2002. С. 150–151.

¹³ Эта переписка, скорее всего воображаемая, сохранилась в «Истории халифов» армянского историка X в. Гевонда, где он цитирует выдержки из писем Льва III. См. о ней: *Gaudel J. M. The Correspondence between Leo and Umar: Umar's Letter Re-discovered? // Islamochriatiana. 1984. T. 10. P. 109–152.*

¹⁴ Восточный угол Ка'бы, в который вделан заключенный в серебряное обрамление «черный камень», называется ар-руки аль-асвад, или просто ар-руки, откуда, видимо, и происходит встречающееся в переписке название «Рокун».

ет о «сатанинской резне», под которой, быть может, следует понимать обряды жертвоприношения. В карикатурном виде он изображает и «бросание камней», возможно, намекая на ту часть обряда, когда паломники направляются в долину Мина и бросают камни в три столба, исполняя ритуал побивания камнями шайтана¹⁵. Все наблюдения приводят императора к выводу, что мусульманский хадж не что иное, как древний обряд идолопоклонства, который Мухаммад несколько обновил, назвав место почитания идолов «Кабаром»¹⁶ или «домом Авраама». Как видим, византийские авторы отождествляют мусульманские обряды с идолопоклонством.

Если в Византии интересовались ритуалами иноверцев, пусть и искажая их содержание, то в латинской Европе вплоть до XII в. христианские авторы, кажется, не обнаруживают никакого знания религиозных обрядов иноверцев и ограничиваются рассказами о золотом кумире Магомета, которому якобы поклоняются язычники-сарацины¹⁷. Исключение составляет, конечно, Испания, — страна, которая в наибольшей степени испытала влияние ислама и потому больше всего о нём размышляла. Неслучайно именно из Испании был родом Педро Альфонси — уникальная фигура в истории латинской Европы XII в., теолог и полемист, оказавшийся на перекрестке разных культур и познакомивший христианский мир с исламом и иудаизмом.

Этот еврей из мусульманской Испании имел религиозное образование иудея и к тому же прошел научную и философскую подготовку у арабов. Его уникальные знания оказались востребованными, когда он, уже обратившись в христианство, пересек Пиренеи и оказался в латинской Европе. Около 1110 г. он написал свое знаменитое произведение — «Диалог против иудеев» — бесспорно, один из самых известных полемических трактатов средневековой Европы. В нём Педро Альфонси разъяснял современным христианам разницу между Ветхим Законом и Талмудом. Первые четыре состоящего из 12 глав трактата посвящены иудаизму и представляют собой атаку на Талмуд, который до тех пор был совершенно неизвестен христианам. Пятая глава целиком посвящена исламу. Именно Педро Альфонси создал некие критерии, по которым впоследствии христианские писатели оценивали ритуалы иноверцев.

¹⁵ История халифов Вардапета Гевонда, писателя VIII в. СПб, 1862. С. 53, 63–64.

¹⁶ «Кабар» — явно искаженное «Ка'ба».

¹⁷ См.: *Bray J. The Mahometan and Idolatry // Persecution and Tolerance. Studies in Church History.* 1984. Vol. 21. P. 89–98.

На первый взгляд, он довольно точно описал практически все религиозные обязанности мусульманина — такие, как свидетельство (шахада), молитва, пост, паломничество (хадж) и др. Так, сарацины, по словам полемиста, молятся пять раз в день, перед этим совершают ритуал омовения, а сама молитва начинается произнесением свидетельства о единственности Бога и пророческой миссии Мухаммада (т. е. шахады)¹⁸. Раз в году, — продолжает Педро Альфонси, — сарацины целый месяц постятся (от поста освобождены только больные и находящиеся в паломническом путешествии), но воздерживаются они только в светлое время суток, а с наступлением темноты им разрешены питье, еда и плотское общение с супругами¹⁹. Христианский писатель осведомлен и о других религиозных табу — потреблении свинины и вина, которое считается «источником всякого греха»²⁰. Также раз в году, — рассказывает он, — сарацины отправляются в Мекку к «дому Бога» (*domum Dei*), под которым писатель, очевидно, подразумевает Ка'бу, и там они в бесшовных одеждах совершают обряд кругового обхода вокруг святыни и бросают между ног камни с целью изгнания дьявола²¹. В этом пассаже Педро Альфонси передает мусульманское предание, согласно которому Адам построил этот «дом Богу», когда был изгнан из рая, а затем по велению Создателя святыня была восстановлена Авраамом, который оставил ее своему сыну Измаилу и завещал совершать к ней паломничество²².

После того как Педро Альфонси довольно точно рассказал о мусульманских религиозных предписаниях, он переходит к разъяснению сути религиозных обрядов, а на самом деле в полемическом духе разоблачает их. Ритуал очищения мусульман, по его мнению, не имеет никакого отношения к молитве, так как истинная молитва требует очищения внутреннего, а не внешнего. Тот же ритуал, который практикуют сарацины, начиная его с омывания

¹⁸ «Publica voce praeconantur, unum confidentes Deum, qui nullum vel similem habeat vel aequalem, ejusque Mahometh esse prophetam» (*Alfonsi Petrus. Dialogi contra Iudeos // patrologiae cursus completus. Series latina. P., 1866. Vol. 154, col. 597*).

¹⁹ «Post solis autem occasum, donec ad sequentis diei crepusculum, semper eis cibo et potuu, propriisque uxoribus ...liceat uti» (*Ibid.*).

²⁰ «A vino semper abstinere jubentur, quoniam fomes est... et seminarium omnis peccati» (*Ibid.*, col. 598).

²¹ «Semel autm per singulos annos ...praecipiuntur omnes ire ad Deo domum, quae est in Mecha videndam...» (*Ibid.*).

²² «Hanc autem domum dicunt Adam de paradiso exulasset, Domino extruxisse...» (*Ibid.*).

половых органов, совершали, как полагает Педро Альфонси, почитатели звезды Венеры. И поскольку Мухаммад стал правителем именно в день Венеры, то он и издал это предписание²³. Далее: мусульманский пост не ослабляет, но, напротив, укрепляет плотский грех, ибо «какая польза в том, чтобы днем поститься, а ночью три-четыре раза есть и иметь плотское общение с женщинами?»²⁴; пищевые табу сарацины ввели только для того, чтобы отличаться от христиан и пр.

Но самую гневную диатрибу Педро Альфонси произносит против мусульманского обряда паломничества. По его словам, в «доме Бога» (Ка'бе) находятся два идола из черного и белого камня, поставленные соответственно в честь Сатурна и Марса, кот рые еще до Магомета почитались арабами-идолопоклонниками. В определенные солнечные фазы арабы отправляются к этим идолам и нагими исполняют обряды воскурения благовоний и другие языческие ритуалы, подобные тем, какие совершают в Индии идолопоклонники. По мнению полемиста, Мухаммад лишь слегка изменил прежний языческий обычай: он создал изображение Сатурна в стене в углу «дома Бога», причем таким образом, чтобы лицо идола было скрыто, а он был бы виден только со спины (возможно, речь идет о «черном камне»). Изваяние же Марса он поставил на землю, а сверху положил камень²⁵, и сарацинам, которые туда приходили для поклонения, приказал целовать этих идолов, а потом в знак смирения с непокрытыми головами бросать камешки назад между ног, как это полагалось в языческом обычае²⁶. Таким образом, начав свое описание ритуалов мусульман с достоверного рассказа, испанский автор в ходе повествования наделяет их культ языческими чертами, сравнивая мусульман с идолопоклонниками Индии или же почитателями Венеры, искажает смысл культовых установлений и приходит к выводу о том, что на самом деле под видом благочестия иноверцы практикуют идолопоклонство.

²³ «Munditia autem de ablutione membrorum pertinebat cultoribus Veneris... Quia vero puncto stellae Veneris rex effectus est, ideo haec praecipit...» (Ibid., col. 602).

²⁴ «Quid prodest diem jejunare, et nocte ter vel quater comedere... et mulieribus uti?» (Ibid.).

²⁵ Вероятно, подразумевается камень, на котором стоял Авраам, когда восстанавливал Ка'бу. См. об этом: *Septimus B. Petrus Alfonsi on the Cult at Mecca // Speculum*. 1981. Vol. 36. P. 517–539.

²⁶ «Lapides istos osculari praecipit, ut humilitatis tonsisque capitibus inter crura lapides retro jactare, qui humiliantes se dorsa denudant, quod est signum legis pristinae» (Ibid., col. 602).

Трактат Педро Альфонси — первое в латинской Европе сочинение, автор которого уделяет большое внимание мусульманскому культу. Именно этот текст стал источником, из которого христианские писатели черпали все сведения об исламе и мусульманских институтах для своих полемических трудов. Примерно с XII в. средневековые интеллектуалы начинают проявлять любопытство к ритуалам иноверцев и описывающим их текстам, в том числе созданным на арабском и иврите. Около 1143 г. в Толедо под руководством Петра Достопочтенного с арабского на латынь был переведено сочинение, которому так же, как и трактату Педро Альфонси, было суждено приобрести немалую известность в Европе между XII и XVI вв. Речь идет о т. н. Рисалат аль-Кинди («Письма аль-Кинди»). Это переписка между мусульманином аль-Хашимом и христианином-несторианином аль-Кинди, жившими при дворе аббасидского халифа. Мусульманин предлагает христианину обратиться в ислам, в ответ на что тот последовательно разоблачает учение ислама и защищает догмы христианства, в свою очередь предлагая другу принять христианскую веру. Возможно, оба письма были написаны одним и тем же христианским автором. Для нас важно, что в ответе аль-Кинди (*Rescriptum Christiani*) содержится критика ритуалов сарацин. Главная задача, которую при этом ставит перед собой христианский автор, — доказать, что их обряды — «бессмысленные и пустые суеверия» (*inanes et fatuae superstitiones*), лишенные оригинальности, а самих мусульман отличает лишь поверхностное благочестие²⁷. Упомянув о пяти молитвах (*quinque orationes*), ритуале поста в месяц Рамадан (*ieiunium mensis Ramazan*), аль-Кинди атакует ритуал омовения перед молитвой — обязательное для мусульман обрядовое действие, выводящее человека из ритуальной нечистоты²⁸. Как и многие христианские авторы до и после него, аль-Кинди намеренно смешивает физический и спиритуальный аспекты обряда, упрекая сарацин в том, что процесс очищения заключается в их глазах лишь в телесном омовении²⁹. Менее известные христианам ритуалы — такие, как обрезание, пищевые табу³⁰ и пр. — с точки зрения христи-

²⁷ *Exposición y refutación del Islam. La versión latina de las Epistilas de al-Hāšimī y Al. Kindī* / ed. Fernando Gonzalez Muñoz. A Coruña, 2005. Cap. 55. P. 84.

²⁸ Понятие ритуальной нечистоты (джанаба) характерно для института мусульманского культа.

²⁹ *Exposición y refutación del Islam...* Cap. 51. P. 81: «*Corporum lauacione hominem purificari creditis...*»

³⁰ *Ibid.* Cap. 52. P. 82; Cap. 53. P. 83.

анского писателя, были заимствованы мусульманами из иудейской практики, причем сарацины переняли их, даже не задаваясь вопросом об их источнике. Обряд паломничества (*alahagh*)³¹, по мнению аль-Кинди, также заимствован из языческих античных практик — у поклонявшихся Солнцу персов и чтивших идолов индусов-брахманов³². Сам же ритуал, включающий целование камней, обход Ка'бы в бесшовных одеждах, бросание камней и т. д., по мнению аль-Кинди, есть не что иное, как одно из проявлений распространенного у сарацин языческого культа в честь Венеры (*in honore Veneris*). Паломнический обряд мусульман он называет «нечестивым ритуалом» (*ritus impius*) и «глупейшим заблуждением» (*error stultissimus*). Вообще, по его мнению, все религиозные обряды сарацин несут на себе отпечаток язычества и потому следует «с великим негодованием» (*cum maxima indignatione*) подвергнуть осмеянию дерзостную попытку проводить какие бы то ни было параллели между «такими гнусностями» (*tales sordes*), как религиозные обряды мусульман, с одной стороны, и ритуалами христиан — «истинными и святыми добродетелями рабов божьих»³³ — с другой.

Интерес к другим религиям и религиозным культам, несомненно, обострился во время крестовых походов. Не удивительно, что автор «Истории деяний в заморских землях» — Гийом Тирский — рассказал в своем сочинении о некоторых обрядах иноверцев. В этой крупнейшей хронике крестовых походов он, в частности, описал порядок совершения мусульманами молитвы — начиная от азана, когда муэдзины, именуемые хронистом «служителями суеверного культа сарацин» (*superstitionis Sarracenorum sacerdotes*), в определенные часы (*in certis horis*) поднимаются на минареты (*turres sublimes*) с тем, чтобы пригласить народ к молитве, и кончая ритуалом очищения, который верующие совершают перед молитвой около здания мечети, «где привратники следят за соблюдением обряда»³⁴.

А в литературных памятниках эпохи крестовых походов ритуальные омовения, упомянутые в хронике Гийома Тирского, продол-

³¹ Ibid. Cap. 55. P. 84–85.

³² «Duarum quarumdam gentium Indie, qui vocantur Yemchia et Albarahimia, antiqua consuetudo fuit nudos et decaluatos... simulacra daemonum circumire» (Ibid. Cap. 55. P. 84).

³³ «Ueris et sanctis seruorum Die uirtutibus» (Ibid. Cap. 50. P. 81).

³⁴ Guillaume de Tyr. Chronique / ed. R. B. C. Huygens. Turnhout, 1996. Vol. 1. Lib. VIII, cap. 3, p. 387: «...nemini etiam introire nisi nudis et lotis pedibus permitteba tur, ianitoribus per portam singulas constitutis, qui huius rei curam haberent diligentiam...».

жают оставаться излюбленной мишенью христианских писателей. Они по-прежнему утверждают, что сарадины якобы смешивают представления о телесной и духовной нечистоте. В знаменитой «Жизни Магомета» (*Vita Mahumeti*), созданной Эмбрико Майнцским в нач. XII в., пророк ислама после ночного путешествия в Иерусалим (исра) и вознесения на небеса (мирадж) объявляет своим приверженцам, что Бог даровал ему новый закон. Суть этого учения заключается в том, что всякий его последователь, совершив грех, может просто смыть его водой (*post peccata quisque lauatur aqua*)³⁵. Так принятый в исламе ритуал очищения, совершаемый перед молитвой, средневековым поэтом, по существу, интерпретируется как разрешение на грех.

Своеобразный итог этому процессу собирания латинскими писателями знаний о ритуалах мусульман можно видеть в «Золотой легенде», где среди легенд о святых удивительным образом нашлось место и рассказу об «анти-святном» — пророке ислама Магомете. Его учению, как и установленным им религиозным предписаниям, Яков Ворагинский посвящает целый пассаж, обильно заимствуя сведения у Педро Альфонси³⁶. В этом тексте по существу описаны пять столпов ислама — свидетельство³⁷, молитва, включающая ритуальное омовение³⁸, пост, паломничество³⁹. Рассказ о ритуалах иноверцев изобилует красочными подробностями, но при этом автор пассажа не проявляет никаких эмоций — его повествование выдержано в нейтральном духе и скорее напоминает компендиум сведений о ритуалах иноверцев для любознательного христианского читателя.

Как видим, реакция средневековых писателей XII в. на ритуалы иноверцев была неоднозначной и противоречивой: более или менее адекватные описания перемежаются с уничтожающей критикой и оценочными суждениями. Рисуя «чужие» ритуалы, средневековые авторы наделяли их языческими чертами, изображая культ ислама как идолопоклонство, особенно это касается описания мусульман-

³⁵ *Embrico de Mayence. La vie de Mahomet* / ed. G. Cambier. Bruxelles, 1962, V. 996.

³⁶ *Jacobi a Voraginis Legenda aurea vulgo Historia Lombardica dicta* / ed. Th. Graesse. Lipsiae, 1801. Cap. CLXXXII «De sancto Pelagio papa», P. 824–845.

³⁷ *Jacobi a Voraginis Legenda aurea*... P. 830: «Orantes autem unum confitentur Deum, qui nullum aequalem vel similem habeat, ejusdemque Magumethum prophetam..»

³⁸ *Ibid.* P. 830: «Saepe namque Saraceni se lavant et maxime, cum orare debent...»

³⁹ *Ibid.*: «In anno quoque integrum mensem jejunat ...Semel autem per singulos annos causa recognitionis ad domum Dei, quae est in Mecha, ire praecipuntur...»

ского хаджа. Кроме того, теологи и литераторы подчеркивали, что религиозные практики мусульман обеспечивают им легкое спасение, о чём, с их точки зрения, свидетельствует обряд ритуального очищения, превратно толкуемый христианами⁴⁰. Характеризуя обряды мусульман как подражательные и заимствованные из античных религиозных практик, писавшие о *ritus infideium* христианские авторы интерпретировали ислам как продолжение язычества. Можно сказать, что в этих текстах «Другой» изображается прежде всего как язычник и идолопоклонник.

Если от полемических трактатов, хроник и христианских легенд мы обратимся к сочинениям другого жанра — запискам средневековых паломников, путешественников и миссионеров, то, возможно, увидим другую картину. Хотя в этих текстах основное место занимает описание святых мест, всё же с начала XIII в. наряду с топосами сакральной географии здесь встречаются и весьма реалистичные рассказы о религиозных обычаях и ритуалах восточных народов. Вообще существует мнение о том, что именно в это время происходит своеобразное «открытие» мусульманского мира⁴¹. Вот пример — чрезвычайно популярные в Средние века записки немецкого паломника Титмара, совершившего в 1217 г. путешествие в Святую Землю. Писатель проявляет живой интерес к исламу и даёт, пусть и импрессионистическое, описание мусульманских обычаев, хотя многие его наблюдения, как мы увидим, лежат, скорее, в плоскости анекдотов. Среди ритуалов иноверцев его особенно интересует молитва. Он рассказывает, как сарацины совершают обряд очищения перед молитвой, омывая все части тела⁴². Но суть ритуала Титмар истолковывает точно так же, как и прежние христианские писатели: с его точки зрения, сарацины полагают, что таким образом смывают свои грехи и что телесного омовения вполне достаточно для примирения с Богом⁴³. Наблюдая воочию религиозную жизнь мусульман, Титмар рассказывает, как мусульмане совершают молитвы — четыре раза в день и один раз ночью⁴⁴. Вместо колоколов, — пишет немецкий путешественник, — на молитву в мечеть (*ecclesia*) призывает муэдзин,

⁴⁰ См. об этом: *Daniel N. Islam and the West. The Making of an Image.* Edinburgh, 1969. P. 209–211.

⁴¹ *Grabois A. La découverte du monde musulman par les pèlerins européens au XIII s. // Al-Masaq. 1992, Vol. 5. P. 21–46.*

⁴² *Magistri Thietmari Peregrinatio / ed. J. M. C. Laurent. Hamburg 1857. P. 12: «Incipientes a capite, faciem lavant, deinde brachia, manus, crura, pedes, pudibunda et anum...»*

⁴³ *Ibid.: «Si quis peccaverit, abluatur. Et ita reconciliatur Deo, et in quo membro peccavit, in eo abluit...»*

⁴⁴ *Ibid.: «Quarter die orant et semel in nocte.»*

которого Титмар именует «зазывалой» (*precone*)⁴⁵. Он замечает, что мусульмане молятся, обратившись к югу, в сторону Мекки, и что у них за поясом всегда есть коврики, на которые они встают, чтобы возносить молитву, и, совершая земной поклон, касаются лбом самого пола⁴⁶. Его рассказ о рамадане также основан на реальном жизненном опыте: остановившись во время своего путешествия по Востоку в Дамаске, он имел возможность беседовать с мусульманами и подмечал, как они соблюдают пост. Подобно своим предшественникам, Титмар сначала восхваляет этот ритуал как проявление благочестия, но потом добавляет ядовитое замечание: сарадины, оказывается, постятся только в светлое время суток, а к вечеру готовят обильные кушанья⁴⁷. Его описания мусульманского поста часто наивны: так, Титмар считает, что во время поста на минаретах постоянно находятся муэдзины (*precones*), которые с наступлением ночной темноты призывают верующих: «Вставайте, постящиеся! Хорошенько поешьте, подкрепитесь!»⁴⁸.

Другой ритуал сарацин, который заинтересовал немецкого путешественника, — это паломничество. Он рассказывает о городе Мекке, который посетил во время своего путешествия и в котором, как он понял, находится главная святыня мусульман — Ка'ба. Однако, разделяя распространенное в Средние века представление о том, что Мухаммад похоронен в Мекке, он принял Ка'бу за могилу пророка ислама и описывает ее как «гроб Магомета, пророка сарацин» (*tumba Maumet, prophete Sarracenorum*), куда «с разных концов и из дальних краев устремляются сарадины-паломники»⁴⁹. Примечательно, что немецкий путешественник прибегает к аналогии, сравнивая святыню мусульман с гробом Господнем, к которому совершают паломничество христиане⁵⁰. Вместе с тем его описание Ка'бы похоже на анекдот — Титмар знаком с широко распространенным средневековым мифом, согласно которому саркофаг, в котором похоронен пророк ислама, висит в воздухе, поддер-

⁴⁵ Ibid.: «*Loco campanarum precone utuntur, ad cuius vocationem solent solempniter ad ecclesiam conuenire*».

⁴⁶ Ibid.: «*Versus meridiem orant... Super pannos quadratos, quos semper sub cingulo suo secum portant, veinias querunt, et in veniis terram fronte pulsant...*».

⁴⁷ Ibid. P. 11: «*Temporibus ieiuniorum ieiunant usque ad crepusculum, et extunc tota nocte vel quocienscumque possunt comedunt...*»

⁴⁸ Ibid. P. 11: «*Sunt autem quidam precones in turribus constitute qui noctibus proclamant in hunc modum: "Surgite, qui ieiunesitis! Laute comedite, reficite vos!"*».

⁴⁹ Ibid. P. 49: «*Ad peregre proficiscuntur de diversis partibus et longinquis regionibus peregrini sarraceni...*»

⁵⁰ Ibid.: «*Et tam celebriter, ut ad sanctum sepulchrum Domini peregrinantur Christiani...*»

живаемый магнитами, и потому его удивляет вид святыни: «Этот гроб Магомета не висит в воздухе, как утверждают некоторые, а, напротив, находится на земле»⁵¹. Как видим, в рассказе Титмара о ритуале иноверцев немало фантастических пассажей.

И всё же примечательно, что описания мусульманских ритуалов у немецкого паломника основаны на его реальном опыте, а в своих записках он ищет точки соприкосновения между мусульманским и христианским мирами. В еще большей степени присутствие реальности ощущается в сочинении доминиканского монаха Гийома Триполитанского (ум. 1270), который родился в Святой Земле, был каноником в Акре и знания о мусульманском культе явно почерпнул из опыта повседневного общения с иноверцами. Обратимся к его рассказу о ритуале молитвы, вполне дружелюбному и изобилующему живыми подробностями, в частности, Гийом воссоздает сцену призыва на молитву (азан) верующих муэдзином:

У сарацин прекрасные чистые молельные дома, которые они все время охраняют, пока ворота в них открыты... У них нет ни колоколов, как у латинян, ни бил, как у греков, но у них есть зазывала (праесоне) со звучным голосом. В общем пять раз днем и ночью он поднимается на башню молельного дома или кричит перед воротами громким голосом: «О благословенные, вставайте, настало время молитвы...! Будьте свидетелями, что нет Бога кроме Бога и что Мухаммад Его посланник»⁵².

Не иначе как под непосредственными впечатлениями были написаны и эти строки из его трактата, описывающие пятничную молитву мусульман:

В молельные дома ходят, впрочем, за исключением пятницы, только немногие верующие, они поспешно заканчивают свою работу и молятся, каждый на своем месте, где он в этот момент находится, при этом они три или пять раз падают на колени, а после молитвы вновь возвращаются к работе⁵³.

Гийом Триполитанский с явным одобрением описывает скромное поведение мусульман во время богослужения: они не заходят в молельный дом (*oratorium*), пока не совершат ритуальное омовение, а затем босиком идут к своему месту, чинно сидят бок о бок с соседями на покрытом ковром или рогожей полу, и когда богослужение начинается, все замолкают и устремляют свой взор

⁵¹ Ibid.: «Tumba illa Maumet non pendet in aere, ut quidam asserunt, immo spuer terra est».

⁵² Notitia de Machometo. Cap. 15. P. 256 // Wilhelm von Tripolis. Notitia de Machometo. De statu Sarracenorum / hg. P. Engels. Würzburg, 1992.

⁵³ Ibid.

в сторону Мекки и во всё время молитвы ни на что другое не отвлекаются⁵⁴.

Очень точно описывает Гийом Триполитанский сам ритуал молитвы, скажем, действия предстоятеля на молитве (имама), которого доминиканец сравнивает с христианским священником, попутно осведомляя христианского читателя о том, что «у сарацин нет ни священников, ни монахов, которых бы они рассматривали как посредников между Богом и людьми»⁵⁵:

[он] входит в белом одеянии с платком из муслина вокруг головы и начинает читать главу из книги Закона, в то время как все со скрещенными руками стоят по всей молельне и одновременно склоняются в поклоне, потом распрямляются, потом опять преклоняют колени и касаются лбом пола⁵⁶.

Но самое поразительное, что Гийом Триполитанский, возможно, первым из христианских авторов описал мусульманскую проповедь, совершаемую имамом во время пятничного полуденного богослужения и в праздничные дни (*хутба*)⁵⁷. Его рассказ настолько точно воссоздает атмосферу богослужения, что кажется, будто он видел происходящее своими глазами. Как и предписывает ритуал, в сочинении Гийома Триполитанского имам-хатиб, которого писатель называет «рави»⁵⁸, читает проповедь, находясь на минбаре (специальном возвышении) — доминиканский монах называет его кафедрой (*pulpitum*), — и при этом опирается на посох или меч: «*Раби*, — пишет он, — *обращается к народу и начинает ясным голосом читать прекрасно сложенные стихи и произносить слова, которые льются, как мед, в то время как он излагает главу, называемую сурой*»⁵⁹. Сура, которую имеет в виду писатель, — это 112-я сура Корана, провозглашающая догмат о единственности и

⁵⁴ Ibid.: «*Sedentes in oratorio per longas series seu genuflexum tenentes vultum habent ad meridiem versu scivitatem Mecham...*»

⁵⁵ Ibid. Cap. 15. P. 258: «*Quamvis non habent sacerdotes nec monachos, quos reputent inter Deum et hominem mediators...*»

⁵⁶ Ibid.: «*Intrat in veste alba capite velato syndone et incipit unum de capitulis libri legis stantibus omnibus manu posita supra manum extensis in modo inclinant simul, modo se erigunt, modo flectum genua et vertice tangunt terram.*»

⁵⁷ *Wensinck A. J. Khuṭba* // EI². P. 980–982.

⁵⁸ Возможно, о ритуалах мусульман Гийом Триполитанский знал также из рассказов иудеев.

⁵⁹ Ibid.: «*Habens in manu gladium sive baculum ascendi pulpitum et facie ad populum matura voce elegantissimis carminibus et verbis quasi mellifluis exquisitis incipit laudare Deum recitando unum capitulum, quod dicitur sora.*»

единстве Аллаха, и ее Гийом цитирует в почти буквальном переводе с арабского⁶⁰. И опять прибегая к сравнению, он отмечает, что «все сарадины стремятся знать эту суру, как христиане знают “Отче наш” и “Верую в Господа”»⁶¹. Но, обращаясь к сравнению, он в духе христианской полемической традиции подчеркивает прежде всего догматические разногласия. Доминиканец совершенно точно интерпретирует сущность 112-й суры, в которой, по его мнению, скрыто отрицание христианского догмата о св. Троице, точно так же, как формула свидетельства (шахада) «Нет Бога кроме Бога и Мухаммад Его посланник» отрицает догмат христианской веры о Воплощении⁶². Так описание мусульманского ритуала, вполне позитивное и основанное на верных наблюдениях, завершается характеристикой коранических сур как «изречений дьявола» против христианских догматов. Всё же примечательно, что Гийом Триполитанский, рассказывая о религиозных предписаниях «чужих», всё время ищет аналогии с христианскими обрядами, видимо, с целью обратить сарацин в христианство. Известно, что доминиканский монах, основываясь на анализе новозаветных и ветхозаветных цитат в Коране, пришел к выводу о том, что сарадины близки к спасению и скоро перейдут в истинную веру⁶³.

Еще более поразительна реакция на мусульманские обряды другого доминиканца — флорентийского монаха Рикольдо да Монте Кроче (1243–1320). Он отправился в паломническое путешествие еще в 1288 г., а спустя три года весть о падении Акры и гибели Иерусалимского королевства застала его в недавно завоеванном монголами Багдаде, где он обнаружил огромное число медресе, которые сравнивал с христианскими монастырями как центрами учености и аскетических практик. В своей «Книге паломничества»

⁶⁰ Notitia Machometi... P. 258: «Dic! Est Deus tuus Deus solidus non generans nec generatus nec est similis ei aliquis». Ср.: «Он Аллах — един/Аллах вечен,/ не родил и не был рожден/ и не был Ему равен ни один» (См.: Коран / пер. и коммент. И. Ю. Крачковского. М., 1963. С. 644.

⁶¹ Ibid.: «Quam orationem omnes Sarraceni student scire sicut Christiani *Pater noster*, qui es aut *Credo in Deum*...»

⁶² Ibid. P. 258, 260: «Sed hec forma non est nisi doctrina et docma dyaboli contra fidem sancte trinitatis, sicut et illa Non est Deus nisi Deus et Machometus eius nuntius contra fidem et sacramentum incarnationis».

⁶³ В этом смысле Гийом Триполитанский следует принципам Фомы Аквинского, который полагал возможным мириться с *ritus infidelium*, чтобы не воспрепятствовать спасению души тех неверных, которые близки к обращению в христианство. См. примеч. 7.

(«*Liber peregrinationis*») он восхваляет прилежание сарацин в изучении Корана и их ревностное отношение к своей религии⁶⁴. частности, он отмечает усердие сарацин в исполнении религиозных предписаний, рассказывая о том, как они весьма тщательно соблюдают ритуалы омовения и молитвы⁶⁵. Как говорит сам Рикольдо, мусульмане проявляют такое усердие «в молитве и такое благочестие, что я изумился, когда все это увидел и испытал на опыте (*per experientiam*)»⁶⁶. Монах был также поражен рвением мусульман в исполнении закята — религиозного обязательства давать милостыню беднякам и нуждающимся. Он восхваляет «милосердие сарацин» (*miser cordia Sarraceno rum*), которые отчисляют средства не только для поддержки неимущих, но и для выкупа мусульманских пленников или рабов⁶⁷.

По словам Рикольдо да Монте Кроче, сарацин вообще отличает благоговейное отношение к имени Бога:

Сарацины в высшей степени почитают имя Бога и пророков, и святых, и святые места. Они тщательно следят за тем, чтобы ни делать, ни говорить, ни писать ничего примечательного, не начав это с имени Бога... Когда в беседе или при чтении им встретится имя Бога, никто не осмелится его просто так произнести, но непременно с похвалой, а именно восклицая «Слава Богу!» или нечто подобное⁶⁸.

⁶⁴ Ricoldus de Monte Crucis *Liber Peregrinationis* // *Peregrinatores medii aevi quatuor* / ed. J. M. C. Laurent. Lipsiae, 1864. Cap. XXII. P. 131: «Sarraceni habent maxima studia et magna magistros...». Ibid. P. 132: «Plura loca studio et contemplationi deputata ad modum monasteriorum nostrorum megireds... et ibi cum maxima mansuetudine et molestia legunt et disputant».

⁶⁵ Ibid.: «In oracione maxime obseruant quondam mundicia, corporalem, et nullo modo audeant orare nisi lauent sibi culum et ventrem, poseta manus, deinde facies, ad ultimum plantas pedum, et sic orant».

⁶⁶ Ibid. Cap. XXIV. P. 132: «De oracionibus Sarracenorum “Nam tanta est eis sollicitudo in oracione et tanta deuocio, quod stupui, cum per experientiam vidi et probauit”...»

⁶⁷ Ibid. Cap. XXV «De Elemosina et misericordia Sarracenorum ad pauperes»: «Habent enim in alcorano strictum mandatum, quod dant decimam... ut dant ea Sarracino fide digno, qui vadit ad diuersas provincias et redemit captiuis et sclaus sarracenos».

⁶⁸ Ibid. Cap. XXVI. P. 133: «Reuerenciam uero maximam habent Sarraceni ad nomen Dei et prophetas et sanctos et loca sancta. Nam maxime obseruant, quod nihil notabile faciunt vel dicunt vel scribunt, quod non incipiunt a nomine Dominis... Quando autem nomen Domini occurrit eis vel legendo vel loquendo, numquam esset ausus ipsum nominare solum, sed semper cum certa laude, scilicet “Deus laudetur ipse” vel aliquid tale...»

Эта хвала сарацинам является, конечно, косвенной критикой христиан, которые не желают делать ради учения Христа того, что сарацины делают для закона псевдо-пророка Магомета⁶⁹.

Восхваление обрядов сарацин сочетается в изложении Рикольдо с их критикой и стремлением изобразить их в карикатурном виде. Так, доминиканский монах превратно толкует один из «столпов ислама» — шахаду, утверждая, что с точки зрения сарацин, им достаточно произнести свидетельство (*Non est deus nisi Deus, Mahumet nuntius Dei*), чтобы попасть на небеса. Потому ислам Рикольдо называет «широким законом» (*lex larga*), сравнивая его с христианством, предлагающим узкий путь спасения. Религиозное учение иноверцев, по словам монаха, рано или поздно приведет их в геенну огненную, так как они не желают пойти по узкому пути, чтобы достичь небесного блаженства⁷⁰. Как обычно, описание ритуалов сарацин в сочинении Рикольдо да Монте Кроче в высшей степени противоречиво: несмотря на похвалу, он стремится найти в них изъяны⁷¹.

* * *

Этот небольшой экскурс в средневековое прошлое свидетельствует о том, сколь сложным и противоречивым было восприятие *ritus infidelium*. Собранные примеры показывают нам, что история представлений о ритуалах иноверцев не может быть изображена как прямая линия, в ней много зигзагов и повторов. Но похоже, что путешественники, миссионеры и паломники выработали несколько другие, чем у теологов XII в., критерии оценки мусульманских обрядов. Их описания, часто весьма реалистичные, основаны на непосредственных наблюдениях и жизненном опыте, как

⁶⁹ Ibid. Cap. XXIX. P. 135: «Supradicta autem non narrauimus ad commendacionem Sarracenorum, sed ad confusionem Christianorum, qui nolunt facere pro lege vite, quod dampnati faciunt pro lege mortis...»

⁷⁰ Ibid. Cap. XXX. P. 135–136: «...Et hoc dicendo solum credunt saluari, Et igitur lex larga. Et hoc callide prouidit dyabolus, ut illi, qui nolunt per viam strictam ascendere beatitudinem, per viam largam facilius descenderunt ad gehennam...»

⁷¹ Примечательно, что миниатюры, иллюстрирующие его сочинения, изображают обряды иноверцев (в частности, ритуал омовения) в самой оскорбительной и пейоративной манере. См.: *Bousquet-Labouèrie L. Face à l'islam, Ricold de Monte Croce et son imagerie (1405) // Pèlerinages et croisades. Paris, 1995. P. 249–263.*

они сами это признают. «Другой» в этих текстах предстает уже не столько как идолопоклонник, сколько как некий объект этнографии. Мы видели, что ритуалы иноверцев могут вызывать не только реакцию отторжения, но и восхищения, а сами христианские писатели уже не интерпретируют их исключительно как языческие, но ищут — и находят — аналогии между мусульманскими и христианскими обрядами и институтами.

Итак, средневековые авторы интересуются ритуалами иноверцев и наблюдают их повседневную жизнь, и этот приобретенный эмпирический опыт, видимо, приходит в определенное противоречие с идеологическими стереотипами. Во всяком случае, взгляд христианских писателей на чужие обряды весьма неоднозначен. Принципы изображения *ritus infidelium* также отличаются широким диапазоном — от резкого осуждения и критики, отождествления обрядов с языческой практикой до поиска сходства и выстраивания параллелей между религиозными предписаниями христиан и иноверцев. Тем самым, невзирая на постулаты Аквината, средневековые авторы в конечном счете мирятся с существованием чужих ритуалов и стремятся о них больше узнать.

Примечательно, что уже в XIII в. в средневековом обществе возникает идея своеобразного релятивизма, которая нашла косвенное выражение в легенде о трех кольцах. Будучи впервые зафиксирована в XIII в. на итальянском, она затем появилась в «Декамероне» Боккаччо и впоследствии в драматической поэме Лессинга «Натан Мудрый». В версии Боккаччо Саладин, желая завладеть богатствами еврея Мельхиседека, стремится заманить его в ловушку, задав неудобный вопрос о том, какая из трех религий — иудаизм, ислам, христианство — является по его мнению истинной. Иудей отвечает рассказом об отце трех сыновей, которых он очень любил, но мог оставить наследство только одному. Не в состоянии выбрать одного из наследников, он изготавливает две копии перстня — символа его власти. На смертном одре он призывает сыновей и вручает каждому по перстню. После смерти отца каждый из сыновей притязает на господство, потрясая перстнем. Так и мы — евреи, христиане, мусульмане, — говорит Мельхиседек, — все притязаем на наследство Отца, но только Бог знает, кого он избрал. Устыдившийся Саладин осыпает еврея дарами и предлагает дружбу.

Идея относительности религиозной истины (а именно так, по-видимому, следует понимать смысл притчи, во всяком случае так ее трактовали уже во времена Лессинга) могла, вероятнее всего, возникнуть в ареалах культурного взаимодействия, где возможны были дискуссии между представителями разных конфессий и где сама практика повседневной жизни определяла степень интенсивности межрелигиозных контактов. Именно такие контактные зоны, в которых взаимодействовали ислам и христианство (в его двух видах — католицизма и православия), иудаизм и ислам — в центре нашего исследования. Мы имеем в виду Испанию, Палестину, Южную Италию. Именно к таким текстам, проливающим свет на межконфессиональные контакты, мы обращаемся. Это запечатлевшие межрелигиозную полемику трактаты, а также описания ритуалов иноверцев в хрониках и сочинениях паломников и путешественников, это правовые источники и чины отречения от ислама. Соответственно мы рассматриваем и особые социальные группы, существовавшие на грани разных религиозных миров — такие, как мосарабы, конверсы — обратившиеся в христианство иудеи или сарацины.

Разумеется, одной из таких контактных зон была Испания, на примере которой легче всего наблюдать, как в исламе и христианстве относились к обрядам иноверцев и как по-разному трактовались функции ритуала в разных религиях. Так, Ирина Варьяш описывает исламскую практику хаджа и зирията (паломничества к местным святыням) сквозь призму правовых и других официальных документов Арагонского королевства. Она прослеживает историю религиозного ритуала на протяжении 12 поколений жизни мусульманских вассалов Арагонской Короны и выявляет сложное и неоднозначное отношение к нему со стороны христианских правителей. В результате исследовательнице удается реконструировать во всей его полноте своеобразный «кросс-культурный феномен» (термин И. Варьяш), существование которого свидетельствует о достаточно адекватном восприятии религиозных практик иноверцев средневековыми христианами и о признании ими исламского ритуала паломничества как универсальной формы благочестия.

Изучение восприятия «Другого» предполагает прежде всего сравнительный анализ источников, в которых запечатлены ритуалы и практики иноверцев. Такими текстами являются, в частности, клятвы, которыми обмениваются дипломаты при заключении договоров. Их анализирует Марат Астахов, обращаясь в своей статье к ритуалам в сфере дипломатии и исследуя две разные рели-

гиозные традиции принесения клятв. Он доказывает, что клятвы иноверцев были, с точки зрения христиан, совершенно легальным способом заключения договоров, и что в сфере дипломатии практические цели зачастую превалируют над разногласиями на религиозной почве. В результате обе стороны — христиане и мусульмане — приходят к своеобразному религиозному компромиссу. Таким образом, по мнению М. Астахова, сфера дипломатических контактов создает некое общее сакральное пространство.

Тема сакрального пространства, но совсем в другом контексте, трактуется в статье Галины Поповой. Речь идет об использовании иноконфессионального пространства христианами и мусульманами для отправления своего культа, в частности, о преобразовании церквей в мечети и обратно, а также о сопровождающих эти трансформации религиозных очистительных ритуалах. Долгое время историки исходили из идеи преемственности в пространственной локализации мечетей и церквей и осмысляли такие случаи в категориях *convivencia* — как образец добрососедских отношений и даже культурного симбиоза. На примере строительства Большой мечети в Кордове, перестройки мечети в Толедо и других эпизодов испанской истории Галина Попова, опираясь на последние достижения археологии и привлекая скудные письменные источники, показывает, что все эти факты нуждаются в более тонкой интерпретации, учитывающей самые разные нюансы.

Мы видим, что тесные контакты в сфере повседневной жизни в странах Пиренейского полуострова — своеобразной контактной зоне — имели разные последствия.

Взаимодействие разных конфессий в ситуации интенсивных культурных контактов подчас приводило к возникновению в высшей степени оригинальных религиозных ритуалов, заимствовавших отдельные элементы самых разных символических практик. Речь идет о религиозных верованиях и ритуалах народов Северного Кавказа, анализу которых посвятила свою статью Ольга Чумичёва. Не случайно русские и западноевропейские авторы XVI–XVIII вв. воспринимали черкесов, адыгов, кабардинцев то как язычников, то как католиков или христиан-еретиков и даже как... друидов. Действительно, «черкасская вера» представляла собой парадоксальную и пеструю смесь самых разных обрядов и практик: христианство в этой своеобразной «контактной зоне» изначально смешалось с язычеством, а затем было вытеснено исламом. Культовая практика народов северного Кавказа включала и культ деревьев, и поклонение

священным столбам, и почитание отдельных святых и их праздников — например, Ильина дня. Об этой уникальной ситуации автор имеет возможность судить на основании совершенно неизвестного пока еще источника — чина отречения от «черкасской веры» эпохи Ивана Грозного, по которому была обращена в христианство супруга царя Мария Темрюковна. Фиксируя момент перехода из «чужой» веры в «свою», этот документ описывает уникальные верования черкесов, кабардинцев и других народов. Сведения ценнейшего источника Ольга Чумичёва сопоставляет с теми наблюдениями, которые делали путешественники, дипломаты, миссионеры во время своих поездок по северу Кавказа.

В исследовании взаимных представлений о ритуалах религиозных оппонентов можно пойти и по другому пути: изучать, как в источниках воспринимаются отдельные предписания, являющиеся составной частью культовых практик, принятых в той или иной религиозной общине. Так, в своей статье Джон Толан реконструирует своеобразные звуковые баталии между христианством и исламом. Он сосредоточивает внимание на том, как по-разному в средневековой Испании призывали к молитве мусульмане и христиане: историк обращается к анализу восприятия азана, с одной стороны, и колокольного звона — с другой, соответственно в христианских и исламских источниках. Религиозное противостояние в звуковых символах имеет в качестве параллели противостояние колокольной и минарета. Оно вызывает взаимные злобные реакции религиозных соперников и сопровождается глумлением над чужими ритуалами: христиане характеризуют азан как «ритуал брани», в то время как мусульмане насмеваются над звоном колоколов.

В детальном исследовании восприятия *ritus infidelium* особенно важно учитывать литургические аспекты, о чём напоминает Марина Парамонова в своей статье. Предмет ее исследования — взаимоотношения греко-византийской и латинской Церковью в южной Италии. Контакты греческих монахов с латинским духовенством принимали разнообразные формы: до раскола 1054 г. греческие монахи с почетом принимались в латинских монастырях, им покровительствовала духовная и светская элита, они давали советы представителям высшей церковной и светской иерархии. Вместе с тем в сфере богослужения и литургии эти контакты, как показывает М. Парамонова, носили фрагментарный характер.

Греческие монашеские общины, существовавшие в Южной Италии в отрыве от единоверцев, испытали на себе латинское вли-

яние, которое, как показано в статье, проявлялось, в частности, и в специфических формах религиозных дискуссий и литургического общения. Важно отметить, что тот процесс обновления монашества, который начался в Западной Европе еще в IX в., практически не затронул южную Италию, и в целом греческие общины сохранили свою самобытность, а греки и латиняне оставались в целом чуждыми друг другу.

Представления об «иных» ритуалах и религиозных практиках, как можно заключить, — это некий фокус, в который стягиваются, по существу, все направления исследования темы «образ Другого». В открытии же «Другого» особое место занимает XII в. Именно тогда, как явствует из статьи Василия Долгополова, средневековые хронисты знакомятся с Талмудом и традицией иудейской экзегезы — *doctrina Judaeorum*, существенно отличавшейся, с их точки зрения, от иудаизма Ветхого Завета. В христианской рецепции новое в глазах средневековых людей иудейское учение становится объектом осмеяния для христианских полемистов, точно так же, как превратному толкованию и намеренному искажению подвергаются религиозные обряды иудеев.

Конечно, повышенное внимание к *ritus infidelium*, рост интереса, который христиане проявляли к описанию чужих обрядов, невозможно представить вне общего контекста, вне того интереса к «чужим», который в целом демонстрирует культура христианской Европы, в частности, венецианская живопись Средних веков и эпохи Ренессанса. Как показывает Ли́ка Чечик, на полотнах венецианских мастеров постоянно появляются образы иноверцев — иудеев и мусульман. Восточные мотивы, декорации и персонажи в произведениях искусства — некая иконографическая параллель к тому образу «Другого» в нарративных, правовых, литургических, документальных и прочих памятниках, которые были предметом нашего исследования.

Разумеется, наша «анкета» — одна из попыток осмыслить проблему, до сих пор почти не привлекавшую внимание историков, но постановка которой предлагает новую перспективу изучения сложных отношений между авраамическими религиями. Публикуемые материалы — первый шаг на пути этого исследования.

И. И. Варьяш

ПАЛОМНИЧЕСКИЕ ПРАКТИКИ САРАЦИН В ПРАВОВЫХ ПАМЯТНИКАХ АРАГОНСКОЙ КОРОНЫ (XIV–XV вв.)

В течение XI–XIV вв. под власть христианских государей северо-восточной части Пиренейского полуострова отошли обширные земли, несколько столетий до того пребывавшие в руках мусульман. Многочисленное сарацинское¹ население превратилось в вассалов христианских сеньоров, но, естественным для Средневековья образом, не утратило своего права и религии². Более того, мусульмане, по крайней мере на королевских землях, сохранили автономию самоуправления, имели собственных должностных лиц в общинах, судей, факихов, муэдзинов³ и писцов. Они учили детей по своим книгам, читали Коран и хадисы⁴ и соблюдали религиозные предписания.

*Хаджж*⁵, один из столпов ислама, составлял очень важную часть конфессиональной жизни мусульман. Изучение историче-

¹ *Sarraceni* — принятое в королевской документации Арагонской Короны обозначение мусульманского населения. В XIII–XV вв. здесь не имеет оценочной нагрузки, призвано определять этно-конфессиональное «меньшинство».

² История Испании. С древнейших времен до XVII века / под ред. В. А. Ведюшкина, Г. А. Поповой. М., 2012. Т. I.

³ *Факих* — знаток мусульманского права (фикх), богослов-законовед. *Муэдзин* — призывающий на молитву, служитель мечети.

⁴ *Коран* — священная книга мусульман. *Хадисы* — предания о словах и действиях Мухаммада, касающиеся религиозно-правовой жизни мусульман, сумма которых со временем складывается в сунну, составляющую одну из основ шариата. Мусульмане Арагонской Короны пользовались авторитетными сборниками хадисов.

⁵ *Хаджж* — паломничество в Мекку и ее окрестности, которое совершается в начале зуль-хиджжа, 12-го месяца лунного мусульманского календаря (т.е. по солнечному календарю время, обязательное для хаджа, всё время движется), и включает в себя определенный обязательный набор сакральных действий (например, шествия вокруг Ка'бы).

ских форм паломничества, бытовавших среди сарацин, которые жили в христианском окружении и подчинялись христианским властям, позволяет не только узнать новое об исламе, но и найти фундаментальный материал о способности мусульман к сохранению своей религиозной и культурной идентичности.

В современной исторической науке тема паломничества *мудé-харов* (мусульман, живших на землях христианских государей), как правило, возникает совсем в другом контексте: к ней обращаются в связи с проблемой дискриминации мусульманского населения, постепенного ущемления его прав со стороны христианских властей. Под таким углом зрения о паломничестве писали Дж. Босуэлл, М. Т. Феррер-и-Майол, М. Райан⁶.

Действительно, на протяжении XIV в. Корона и общество (например, через кортесы) проявляли стремление сократить привилегии мусульман, тем более что с точки зрения христианского уклада они были беспрецедентно широкими⁷. Достаточно сказать, что сама возможность хаджа обеспечивалась правом сарацин свободно передвигаться по королевству и выезжать за его пределы, что получило отражение в самых первых капитуляциях, а затем не раз воспроизводилось в королевских привилегиях.

Со временем, однако, центральная власть и владетельные сеньоры всё более проявляли заинтересованность в ограничении права сарацин свободно покидать страну, усматривая в нём прямую угрозу своим доходам. Со второй трети XIV в. появлялись королевские распоряжения, запрещавшие выезд сарацин из королевства временно (сроком на два года, на пять, на десять лет, на период войны) или без указания срока действия нормы, или навсегда. Особенно жесткой позиция королевской власти стала в начале XV в., когда эмиграция мавров была запрещена кортесами и фуэро безо-

⁶ *Boswell J.* The Royal Treasure. Muslim Communities under the Crown of Aragon in the Fourteenth Century. New Haven, Iale, 1977. *Ferrer i Mallol M. T.* Els sarraïns de la Corona catalano-aragonesa en el segle XIV. Segregació i discriminació. Barcelona, 1987. *Ryan M. A.* Power and Pilgrimage: the Restriction of Mudéjares Pilgrimage in the Kingdom of Valencia // *Essays in Medieval Studies*. 2008. V. 25. P. 115–128. (эл. изд.). См. также: *Catlos B. A* The Victors and the Vanquished: Christians and Muslims of the Ebro Valley, ss. XI–XIII. Cambridge University Press, 2004. *Варьяш И. И.* Правовое пространство ислама в христианской Испании XIII–XV вв. М., 2001. *Сюкияйнен Л. П.* Мусульманское право. Вопросы теории и практика. М., 1986.

⁷ *Ferrer i Mallol M. T.* Op. cit.

говорочно⁸. Противозаконный выезд из королевства наказывался обращением в рабство и конфискацией имущества⁹.

Многие из ограничительных законов были составлены под давлением второго сословия¹⁰, не желавшего терять работников; часто Корона преследовала свои интересы, особенно в тяжелые времена войны с Кастилией и запустения *альхам*¹¹: в этих случаях налоговые иммунитеты даровались одновременно с запрещением покидать место в течение определенного срока¹². Иногда такие запреты объяснялись возможной нелояльностью эмигрантов, пересекающих территории соседних государств¹³.

Как только выезд начал ограничиваться, под ударом оказались и хаджж, и внешняя торговая деятельность мусульман, что в их среде вызвало недовольство и в конечном итоге привело к активной скрытой эмиграции.

Однако на протяжении всего XIV в. сарацины периодически вновь обретали свободу передвижения: в тех случаях, когда истекали запретительные сроки или если ограничения касались только сеньориальных мавров, наконец, по королевской милости. Грамот, разрешавших сарацинам выезд, ничуть не меньше запрещавших. Таким образом, в этом вопросе Корона не имела постоянной и неизменной линии поведения: она, во-первых, старалась соблюсти свои интересы, как экономические, так и политические, вследствие чего то разрешала выезд с уплатой налогов за лицензию и имущество, то запрещала его; во-вторых, поддавалась давлению со стороны сеньоров и в результате была вынуждена постоянно лавировать.

Конечно, принимавшиеся Коронай ограничительные законы ущемляли исконные права сарацин. Однако внимание к паломническим практикам под политическим углом зрения вряд ли позволяет извлечь из источников всё, что в них содержится.

⁸ *Ibid.* Doc. 151, 153, 157. *Кортесы* — представительные органы на Пиренейском полуострове. Фуэрос — правовые акты, санкционировавшие королевской властью и фиксировавшие нормы местного права.

⁹ *Ibid.* Doc. 141, 142, 144, 146, 149; *Mutgé i Vives J. L'aljama sarraïna de Lleida a l'edat mitjana. Aproximació a la seva història.* Barcelona, 1992. Apèndice documental. Doc. 104–105.

¹⁰ *Ibid.* Doc. 54, 154, 134, 97, 139.

¹¹ *Альхама* — в данном случае мусульманская община.

¹² *Ibid.* Doc. 76; *Ferrer i Mallol M. T. Les aljames sarraïnes de la governació d'Oriola en el segle XIV.* Barcelona, CSIC, 1988. Apèndice documental. Doc. 92, 109.

¹³ *Ibid.* Doc. 77, 83, 88.

На научной конференции, организованной С. И. Лучицкой¹⁴ и Центром культурной и исторической антропологии ИВИ РАН в сентябре 2015 г., было предложено вынести на обсуждение результаты изучения религиозных практик одной культуры сквозь призму представлений другой культуры. Такой подход, в нашем случае применительно к теме паломничества мусульман, оставшихся жить под властью христианских государей, не только открывает новые возможности трактовки уже классического сюжета, но и является в высшей степени актуальным для истории арагонских сарацин, поскольку основными источниками, отражающими повседневную жизнь мудехаров¹⁵, бытовавшие в их общинах порядки, религиозные обычаи и т. д., являются тексты, которые создавались христианами¹⁶.

В настоящей работе предлагается новый взгляд на, в целом, неплохо известные источники, в которых отразилась информация о формах паломничества сарацин Арагонской Короны: королевские грамоты и документы байлии XIV — начала XV в., «Книгу сунны и шариата мавров» XV в. (судебник мусульманского права, составленный по распоряжению светского сеньора) и материалы одного инквизиционного процесса XVI в. Впрочем, следует заметить, что все эти источники пока ни разу не собирались вместе в одном исследовании, что связано и с постепенным приращением знаний по данному сюжету, и с иным кругом научных задач, ставившихся нашими предшественниками.

Благодаря сохранившимся историческим свидетельствам, мы можем поставить вопросы о том, насколько аутентичной и устойчивой оказалась исламская традиция паломничества на Пиренейском полуострове, как к ней относились христиане, в каких терми-

¹⁴ Лучицкая С. И. Образ Другого: мусульмане в хрониках крестовых походов. СПб., 2001. Она же. Средневековые изображения и вопросы историка // Антропология культуры. 2015. Вып. 5. С. 247–264.

¹⁵ *Мудéхар* — от араб. *мудажжан* — тот, кто платит налоги. Термин утвердился в историографии благодаря источникам кастильского происхождения и обозначает мусульман, подданных христианских королей на Пиренейском полуострове. Применительно к истории Арагонской Короны наравне с ним часто используется и термин *сарацины*.

¹⁶ Варьяш И. И. Источники права: мусульманская традиция и мудехарское право // Право в средневековом мире. М., 1996. С. 126–152. Об исследовательском опыте применительно к османской истории см.: Кириллина С. А. «Очарованные странники»: арабо-османский мир глазами российских паломников XVI–XVIII столетий. М., 2010.

нах передавали понятие хаджжа, как описывали обычаи и ритуалы другой веры — но не в нарративных полемических текстах, а в официальных документах, где, если и возникает религиозная риторика, то в точно отмеренных дозах и выверенных выражениях.

Первое, что обращает на себя внимание при анализе христианских источников, — это использование исключительно романской терминологии для обозначения различных форм паломничества мусульман. Ни в королевских грамотах, ни в «Книге сунны и шариата» нет ни одного упоминания о хаджже, тем более об умре (малое паломничество в Мекку, но не в месяц, предназначенный для хаджжа, а в любое другое время) или зиярате (паломничество к святым местам — могилам пророков, святых и т. д.). Всё многообразие мусульманской религиозной практики в этой сфере передается термином *romeria* и разными его вариантами на местных романских наречиях (романсе, старо-каталанском языке, старова-ленсийском диалекте).

В главах «Книги», специально посвященных пяти столпам ислама, мы легко находим упоминания о *çala* (обязательной пятикратной молитве), *закяте* (милостыне), *рамадане* и Коране, но вместо хаджжа читаем о ромерии: «должны совершать паломничество (*la romeria*) в Мекку», «каждый сарацин, если пожелает, за свою жизнь может совершить паломничество (*romeria*) в Мекку»¹⁷.

Такой же подход встречаем и в королевских грамотах, разрешавших мусульманам выезд из страны: «Сарацин или сарацинка... может свободно и безопасно идти в земли сарацин ради... паломничества (*romerie*)»¹⁸.

Тот факт, что термин *хаджж* не встречается в арагонских правовых памятниках, а понятие паломничества передается близким и понятным христианам романским словом, имеет в контексте настоящего исследования важное значение. По всей вероятности, латинская и католическая этимология понятия *ромерия* (изначально — паломничество в Рим) здесь утратило свою актуальность, и

¹⁷ Un tratado catalán medieval de derecho islámico: Llibre de la Çunna e Xara dels moros / ed. C. Barceló. Córdoba, 1989. Cap. 250, 289: «han de fer la romeria dever Меса», «ha a de fer romeria devers Меса». Cap. 76: «tot sarrahí, si.s volrà, en sa vida pot fer romeria envers Меса». (На русском языке см.: Книга Суны и Шары мавров / перевод, вступ. ст., комм. И. И. Варьяш. М., 1995.)

¹⁸ Ferrer i Mallol M. T. Els sarraïns de la Corona... Apèndice documental. Doc. 60: «Sarracenus vel sarracena ad terram sarracenorū causa mercandi aut romerie, tempore pacis, pergere voluerit, possit ire salve pariter et secure...»

термин приобрел столь общее значение, что мог быть применен к практике иноверцев. Кроме того, его употребление свидетельствует об отождествлении (или очень близком понимании) паломничества в его мусульманском варианте с известной христианам собственной религиозной практикой.

Право мусульман на паломничество было закреплено еще в самых ранних дошедших до нас капитуляциях. Например, в тексте капитуляции Туделы (1119) было прописано, что всякий, пожелавший уйти из города в земли мавров или другие земли, свободен и может идти безопасно с женами, детьми и всем своим имуществом по суше, воде в любое время дня и ночи, когда пожелает¹⁹. В тексте капитуляции Тортосы (1148) тоже указывалось, что сарацин этого города может свободно уходить, ни с кем не посоветовавшись, т. е. не испрашивая разрешения или согласия властей²⁰.

Затем, по мере необходимости, короли на протяжении XIII–XIV вв. подтверждали такое право в привилегиях, жаловавшихся мусульманским альхамам (общинам), но одновременно вводили условия, при которых оно могло быть реализовано. Письмо короля Альфонсо Милостивого 1333 г. еще подтверждало силу обычая льеидских сарацин отправляться в мусульманские страны без королевской лицензии, хотя местные официалы уже понимали это дело по-своему — и предпочитали за подобные вольности налагать штрафы²¹. В грамоте от 1347 г., дарованной сарацинам королевства Валенсия Пере Церемонным, значилось, что они могут свободно и безопасно отправляться в сарацинские земли ради торговли или паломничества (*romerie*) в мирное время²². Здесь же специально было зафиксировано, что мусульмане могут выезжать за пределы

¹⁹ «Et [qui voluerit exire vel ire de Tudela ad terram de moros vel ad] aliam terram, quod sit solito et vadat securamente cum mulieribus et cum filiis et cum toto suo aver [per aquam, per terram qua hora voluerit, die ac nocte]». (*Lema Pueyo J. A. Colección diplomática de Alfonso I de Aragón y Pamplona (1104–1134). San Sebastián, 1990. P. 141–144.*)

²⁰ Капитуляция Тортосы: «et vadat de salvetate, si voluerit, sine consilio de nullo homine...» (*Hinojosa Montalvo J. R. Los mudéjares. La voz del Islam en la España cristiana. Vol. II. Documentos. Teruel, 2002. Doc. 3.*)

²¹ *Mutgé i Vives J.* Op. cit. Doc. 105: «Nunc, autem, supplicatum fuit nobis pro parte aliam sarracenorum dicte civitatis (Ilerde) quod, cum licitum sit, iuxta antiquam consuetudinem, cuilibet sarraceno dicte civitatis ad quascumque partes sarracenorum se transmeare sine confiscacionem quamcumque...».

²² *Ferrer i Mallol M. T. Els sarraïns de la Corona... Doc. 60:* «Sarracenus vel sarracena ad terram sarracenorum causa mercandi aut romerie, tempore pacis, pergere voluerit, possit ire salve pariter et secure...»

Арагонской Короны, если не везут с собой запрещенные товары и платят пошлину за то имущество, которое вывозят²³.

В XIV в. оформилась и устойчиво существовала практика выдачи лицензий тем, кто собирался покинуть королевство, — в том числе и паломникам. Такую лицензию в 1375 г. в курии Пере Церемонного получили льейдские мусульмане. Ее содержание вполне типично для этого времени. Грамота была адресована всем официалам, патронам, капитанам и командам морских кораблей, а также подданным короля. В ней указывалось: «*Мы... настоящим жалуем, дабы Асет Абенферре и Лакоте, его жена, Азмет Абенферре и Фатима, дочь названного Асета, и Юса Алькоди и Азиза, его жена, Мофферис Альгуашки, сарацины и сарацинки города Льейда, свободно и без какого-либо препятствия для посещения дома Мекки отправились в заморские страны, а потом из тех стран, когда пожелают, вернулись*». Мусульманам, кроме того, было разрешено свободно вывозить и ввозить оружие и движимое имущество: необходимые в далеком путешествии вещи, обеспечивавшие паломникам защиту и пропитание. Лицензия обошлась сарацинам в семьдесят солидов, т. е. по десять солидов с человека, что было обычной в это время таксой²⁴.

Расходы на поездку, таким образом, были весьма серьезными: нужны были средства и на лицензию, и на пошлины, и на содержание домочадцев и слуг в течение полутора-двух лет. Паломничество, как правило, сопровождалось торговой деятельностью, обеспечивавшей существование в пути. Впрочем, книги счетов и сборов главного байла Каталонии, где регистрировались выплаты выезжавших сарацин, свидетельствуют о том, что паломничество

²³ *Ibid.*: «*dummodo res vel merces a dicto regi extrahi prohibitas secum non portet vel extrahat et pro re[bus] extra[xis] permissis ius regium exolveret...*»

²⁴ *Ibid.* Doc. 104: «*Petrus et cetera, universis et singulis officialibus, patronis et aliis ductoribus et servitoribus navium et aliorum vasorum marinorum et subditis nostris, ad quos presentes pervenerint, salutem et dileccionem. Nos... tenore presentis concessimus Acet Abenferre et Lacote, eius uxori, Azmet Abenferre et Ffatime, filie dicti Acet, et Juce Alcodi et Azize, eius uxor, Mofferiq Alguaxqui, sarracenis et sarracenus civitatis llerde, quod libere et absque impedimento quocumque apud partes ultramarinas pro visitando domum de Mecha accedere et postea ad has partes, quando voluerint, redire. Quocirca vobis et singulis vestrum dicimus et mandamus expresse quatenus eosdem sarracenos et sarracenas cum armis et bonis mobilibus, que secum tulerint, abire et redire libere permittatis... LXX solidos.*

См. также: Варьяш И. И. Сарацины и сарацинки бьют челом сеньору королю // Адам и Ева. СПб., 2003. С. 115–130.

не было редким и экстраординарным явлением среди мусульман Короны. Ехали в Мекку, Медину, Бейрут, Святую Землю, Александрию...

В разрешения на выезд христианский официал вписывал обычную формулу: «iuxta sunam et legem tuam» (по твоей сунне и закону) — тем самым и на практике подтверждая признание властями за мусульманами легитимности их паломнического долга.

Кроме *хаджжа*, как и во всём исламском мире, на Пиренейском полуострове, осуществлялись паломничества к малым святыням, имевшим локальное значение²⁵. Культ святых мужей и жен, почитание святых мест, на первый взгляд, противоречит чистому монотеизму ислама. Однако известно, что складывается он довольно рано и к классическому Средневековью обладает многовековой историей: постепенно оформляется агиологическая традиция и возникает общепринятый перечень сакральных центров. Из сочинения творившего на рубеже XII–XIII вв. (ум. в 1215 г.) арабского автора Али ибн Бакра Аби аль-Харави «Kitab al-isharat ila mari'fat az-ziyarat» (Книга-путеводитель по святым местам)²⁶ известно об обычаях благочестивого посещения мусульманами Большой мечети в Кордове и неких святых пещер близ Толедо. О паломнических практиках, принятых на землях Арагонской Короны, аль-Харави не писал, явно ничего не зная о них, что понятно, поскольку и про Кордову с Толедо он рассказывал с чужих слов.

О зиярате арагонских сарацин мы знаем опять же исключительно благодаря источникам христианского происхождения — королевским грамотам. Именно в них обнаруживается информация о святом месте Атзенета, расположенном в королевстве Валенсия. Первое упоминание об Атзенете приходится на 1336 г., когда по

²⁵ Meri J.W. The Cult of Saints Among Muslims and Jews in Medieval Syria. Oxford; NewYork, 2002. Kister M.J. Sanctity Joint and Divided: On Holy Places in the Islamic Tradition // Jerusalem Studies in Arabic and Islam. 20 (1996). P. 18–65. Marín M., Fierro M. Sabios y santos musulmanes de Algeciras. Algeciras, 2004. Гольдциер И. Культ святых в исламе. Мухаммеданские эскизы. М., 1938. Разумеется, паломнические практики хорошо известны для доисламских культур Аравийского полуострова, так же как и культ предков, превращавший могилы в места благочестивых посещений. См.: The Arabs and Arabia on the Eve of Islam / ed. F.E. Peters. Ashgate-Variorum, 1999. Hallac W.B. The Origins and Evolution of Islamic Law. Cambridge University Press, 2005.

²⁶ Существует перевод этого памятника на французский язык: 'Alī ibn abī Bakr al-Harawī. Guide des liuex de pèlerinage / Trans. J. Sourdrel-Thomine. Damascus, 1957.

распоряжению Пере Церемонного был установлен побор в 5 денариев сроком на 10 лет со всех *«иноземных и частных сарацин и сарацинок, которые приходят молиться в мечеть»*, где *«покоится один мавр, как утверждают, их пророк»*²⁷. Полученные деньги следовало делить следующим образом: два сборщика получали 1 денарий, и 4 денария шло на укрепление стен и прочей фортификации Гуадалеста, к округе которого принадлежала Атзенета.

Спустя полтора года, в 1338 г., из королевской канцелярии в Атзенету была отправлена другая грамота, составленная в ответ на петицию мусульманских общин королевства Валенсия. Из этого документа становится понятно, что побор в 5 денариев на практике превратился в побор в 6 денариев, хотя собирал его один человек, а не двое. Сарацины просили короля отменить побор вовсе, ссылаясь на то, что его установление противоречит обычаю, и их просьба была удовлетворена. Кроме того, в прошении они, по всей вероятности, более или менее подробно изложили свое видение данной благочестивой традиции, которое затем было зафиксировано в итоговом акте.

Куриальный писец вслед за мусульманами сообщает, что мечеть в местечке Атзенета существует еще с тех времен, когда королевство Валенсия было сарацинским, и что там *«был погребен некий сарацин, который и теперь сарацинами по их верованию почитается святым»*, и сарацины королевства Валенсия и из других земель ходят туда творить молитву²⁸.

О том, насколько устойчивым и широко распространенным был данный культ, можно судить по грамоте от февраля 1379 г., из которой следует, что паломническая практика в Атзенету на протяжении XIV в. не только не угасла, но даже вышла за пределы полуострова.

²⁷ Ferrer i Mallol M. T. Els sarraïns de la Corona... Doc. 36: «quilibet sarracenus et sarracena extraneus et privatus, qui et que ad mezquitam dicti loci, in qua, ut dicitur, iacet quidam sarracenus, quem asserunt eorum profetam, venerit pro orando vel alias, exsolvat et exsolvere teneatur vice qualibet quinque denarios regalium Valencie».

²⁸ Ibid. Doc 42: «Ex parte aliamarum sarracenorum regni Valencie fuit nobis expositum conquerendo quod, licet in termino loci de Godalest, tempore quo regnum Valencie erat sarracenorum, in loco nostro vocato Zaneta sit quedam mezquita, in qua fuit sepultus quidam sarracenus, qui tunc temporis per sarracenos iuxta credenciam eorum vocabatur et reputabatur sanctus et nunc etiam reputatur, cuius devocione sarracenicam nonnulli sarraceni preteriti temporis et presentis, tam de dicto regno Valencie quam de aliis partibus, veniebant et nunc veniunt ad mezquitam predictam causa inibi faciendi oracionem, prout hactenus est fieri usitatum...».

В королевском акте было указано, что «каждый год устраивается большое собрание (*congregació*) мавров из-за одного мавра, который похоронен в Атзенете и, как они говорят, святой». Король Пере особо высказывал беспокойство в связи с тем, что паломники шли не только из Арагона и Валенсии, но и из Гранады и Берберии, с оружием, разными путями и в таком множестве, что могло воспоследовать большое возмущение²⁹.

Следует подчеркнуть, что власть вовсе не видела необходимости в том, чтобы пресекать подобную практику. Ее единственной заботой, отразившейся в королевском распоряжении, на этот раз написанном не на латыни, а на старо-каталанском, и направленном должностным лицам на местах, являлось «обеспечить безопасность, дабы избежать урона короне и королевству»³⁰.

М. Т. Феррер-и-Майол, внимательно изучавшая паломничество к атзенетскому святому, склонна считать, что им мог быть известный по сочинениям арабоязычных авторов (Ибн аз-Зубайр, Ибн аль-Хатиб) Галиб бен Хассан бен Ахмад бен Сид Буна, *кади*³¹ этого местечка, происходивший из семьи Сид Буна клана Абу Тамман, известный своим благочестием и аскетизмом. Он умер вскоре после завоевания Валенсии Жауме I в 1238 г.

Надо заметить, что для ислама всегда было характерно признание святости за человеком еще при жизни, чему обычно способствовали практикуемая им аскеза, совершение добрых дел и чудес и т. п. «Канонизация» не требовала ничего, кроме народной веры в избрничество Аллахом того или иного мужа или жены. Ученые занятия, отправление судейских обязанностей в общине, предполагавшие глубокое знание божественного Закона, мудрости и смирения, наделяли кади в глазах людей особым авторитетом. К нему шли за советом, помощью, справедливостью.

После кончины праведника народ продолжал приходить к месту погребения, воспринимая его не просто как памятное, но наделенное сверхъестественными свойствами. Культ погребений в исламе в принципе очень развит с эпохи становления новой религии.

²⁹ Ibid. Doc. 106: «...en lo loch de Atzeneta... se fa cascun any gran congregació de moros per I moro qui u jau, lo qual dien ells que és sanct, e aquí venen ab armas e en diverses maneres e en tanta multitud que poria ésser perill e se n poria seguir gran escàndel, car en aquest ajust venen moros de Granada e de Barberia...»

³⁰ Ibid.: «que a nós ne a nostre regne per ocasió d'açò no's seguís algun mal o dampnatge».

³¹ *Кади* — мусульманский судья.

Довольно быстро здесь сложились свои правила поведения: совершение паломничества к могиле святого, сотворение там молитвы, подношение даров, высказывание просьб. Тот факт, что *кади* из Атзенеты был признан святым еще при мусульманской власти, придавало его культу дополнительную привлекательность, ибо он опирался на авторитет «чистой» традиции.

Широкое распространение культа святого из Атзенеты не в последнюю очередь могло быть сопряжено как с эмиграцией семьи *кади* в Эльче, потом в Гранаду (после завоевания этих земель христианами), так и с ее давними клановыми связями³². История ислама знает немало примеров возникновения локальных культов, которые постепенно приобретали для местного населения такое значение, что при некоторых условиях даже могли приравняться к *умре* и *хаджжу*: по крайней мере, в тех случаях, когда «совершение хаджжа затруднялось существенными препятствиями»³³. Для мусульман Арагонской Короны Атзенета вполне могла стать важнейшим паломническим центром, заменив многим дорогостоящее и длительное путешествие в Мекку.

Королевские должностные лица на местах использовали государево письмо 1379 г. в своих интересах и по своему разумению, взявшись чинить мусульманам препятствия. Мы узнаём об этом из лицензии, выданной инфантом Мартином, будущим королем, своим вассалам-маврам в апреле того же 1379 г. Бумага инфанта защищала сарацин и их жен из Согорба и Эслиды во время их паломничества (*romiatge*) в Атзенету, чтобы они могли отправиться туда с имуществом (которое бы не облагалось пошлинами) и вернуться. Особо отмечалось, что мавры имеют обыкновение ходить в Атзенету молиться каждый год. Королевским должностным лицам запрещалось препятствовать паломникам под угрозой штрафа в 200 мараведи³⁴.

Этот документ важен не только потому, что прямо фиксирует разницу в отношении короны и ее должностных лиц к благочести-

³² Ferrer i Mallol M. T. Els sarraïns de la Corona... P. 95–96.

³³ Гольдциер И. Культ святых... С. 51–52.

³⁴ Ferrer i Mallol M. T. Els sarraïns de la Corona... Doc. 107: «Com los moros nostres de Sogorb e de Eslida, portadors de la present, ab ses mullers, qui són de vint en vint e cinch casades, haguessen acostumat cascun any de anar a Atzeneta per vetlar e ara, segons havem entès, hajats vedat que no'y vagen, per tal a vós e cascun de vós dehim e manam en pena de doents morabitins d'or per als cofres del dit senyor rey aplicadors que'ls dits moros lexets anar ab ses mullers a Atzeneta en lur romiatge e sobre açò contrast o embarch algú no metats...»

вым путешествиям иноверцев (это явление закономерно и связано с экономическими интересами официалов), но и потому, что в нём отразилась существенная для нашего исследования подробность: многие мусульманские семьи совершали зиярат регулярно, раз в год, по-видимому, весной, хотя последнее не было обязательно.

Резкое изменение отношения центральной власти к мусульманским паломничествам в Атзенету произошло в начале XV столетия и связано с именем Мартина I. Если в 1379 г., еще не став королем, он позаботился о выдаче своим вассалам лицензии на паломничество, то спустя 25 лет (пять из которых он носил королевский венец) он издал распоряжение, имевшее целью пресечь практику проявления благочестия сарацинами королевства.

В грамоте 1400 г. без определенных ссылок указывалось, что *«против установленного предшественниками королями Арагона»* сарацины и сарацинки королевства Валенсия ходят в мечеть Атзенеты и приносят подношения и вотивные дары. Через казначея король распорядился провести судебное расследование в отношении паломников и покарать виновных, *«дабы это было им наказанием, а другим, желающим предпринять подобное, послужило примером»*³⁵.

Ничего неизвестно о том, как королевское повеление было воплощено в жизнь. С уверенностью можно сказать лишь то, что паломническая практика не была искоренена, хотя, скорее всего, стала полулегальной. Спустя три года Атзенета еще принимала движимых религиозным чувством мусульман. В королевской грамоте 1403 г. значится, что существует *«мавританская мечеть, называемая Атзенета, в которую мавры ходят в большом числе, чтобы поклоняться телу или костям одного мавра, который похоронен в мечети»*. В соответствии с принятой в канцелярии Мартина I религиозной риторикой, в акте далее указывалось, что *«поскольку это к насмешке над святой католической верой, и король не должен терпеть в своих владениях подобных наносящих урон действий»*, он приказывает *«мечеть разрушить, кости или тело*

³⁵ Ibid. Doc. 145: «...contra inhibiciones et ordinationes per serenissimos dominos predecessores nostros Aragonum reges, memorie gloriose, factas proculdubio veniendo et penas ex inde impositas incurrere non verendo, ad mezquitam de Atzaneta venerunt et in eadem oblaciones et encennia obtulerunt... de predictis informaciones plenaries recipiatis et etiam habeatis et quos culpabiles repereritis in eisdem sic mediante iusticia puniatis quod ipsis ad penam cedat et ceteris similia attentare volentibus transeat in exemplum».

мавра сжечь до золы и бросить в море или развеять так, чтобы нельзя было ничего найти, и не было самой памяти...»³⁶.

Распоряжения Мартина I относительно мусульманских паломнических практик в целом укладываются в его политику, ориентированную на проведение в жизнь установлений Венского Собора 1311 г. и — вполне в духе последнего — на пресечение публичных форм выражения религиозности иноверцами, по мнению церкви, опасного для христиан. Был ли исполнен во всех частях приказ короля, историкам остается гадать — доподлинно известно только, что в середине XVI в. в Атзенете сохранились развалины старой мечети.

Сведения о них отразились в инквизиционных материалах³⁷. В 1540 г. Трибуналом было начато дело против одного из самых знатных и известных нобилей — адмирала Арагонской Короны дона Санчо де Кардоны, ставшего сеньором Гуадалеста. Процесс был долгим и завершился в 1570 г. вынесением смертного приговора, который затем был заменен на пребывание в монастыре, а еще позже, в связи с плохим здоровьем 73-летнего гранда, — в его валенсийском доме, без права покидать город. Инквизиция обвиняла адмирала прежде всего в том, что он покровительствовал *морискам*, выкрестам из сарацин, в их скрытой приверженности исламу и мусульманским обычаям³⁸.

Из свидетельских показаний против адмирала и из пунктов обвинения известно, что дон Санчо де Кармона имел самое прямое отношение к святыне мусульман в Атзенете. Прибыв в Атзенету,

³⁶ Из текста грамоты: «Entes havem certament que en lo terme de Confrides es una mesquita de moros apellada Atzaneta, en la qual venen moros en gran nombre e diu se que venen per devocio que damnadament han en .I. cors o ossa d'un moro qui jau en la dita mesquita. On com aço torn en derrisio e scarn de la santa fe catholica e nos no dejam sofferir en nostra senyoria semblants damnats actes, pregam vos affectuosament requerim e manam que façats enderrocar la dita mesquita e cremar e pulverizar la dita ossa o cors del dit moro e llençar aquella en mar o ventar per manera que alguna cosa no se'n pusca trobar ne esser ne memoria d'aqueianant». (*Girona i Llagostera D. Itinerari del rey en Martí* (1396–1410). Barcelona, 1916. P. 112.)

³⁷ *Boronat y Barrachina P.* Los moriscos españoles y su expulsión. Estudio histórico-crítico. V. 1. Valencia, 1901. P. 443–449. Этот материал подробно излагает М. Т. Феррер-и-Майол: *Ferrer i Mallol M. T.* Els sarraïns de la Corona... P. 98–99.

³⁸ На этих землях сарацины действительно по большей части были обращены в христианство насильственным путем и были склонны к крипто-мусульманству.

«он увидел разрушенное здание, которое во времена мавров было мечетью, и здесь в определенное время года мавры имели обыкновение во множестве собираться и совершать бдения и ритуалы своей секты», а также «ложно утверждали, что здесь была могила святого мавра». Адмирал спросил, что здесь было, и сопровождавшие его вассалы-мориски ответили, что это была мечеть.

Постоянно нуждавшийся в средствах, дон Санчо де Кардона отличался широкими взглядами и дал разрешение отстроить мечеть заново. Обладая лицензией своего сеньора на благочестивое посещение Атзенеты, за что следовало платить ежегодно 10 ливров, мориски долины Гуадалеста собрали средства, и здание было восстановлено, покрыто крышей, были устроены порталы, где люди могли прятаться от дождя, и места для омовения и совершения молитвы (*çala*).

В пунктах обвинения Трибунала значилось, что в определенное время года сюда собиралось много морисков из Атзенеты, Гуадалеста, Гранады, Арагона и Каталонии и других частей королевства, мужчин и женщин — больше 600 человек — чтобы «творить ритуалы мавров», и «шли туда босыми, как если бы совершали паломничество (*romería*)», а «вели себя так, будто бы дело было в Фесе»³⁹. Один из свидетелей показывал, что в Атзенету приходило

³⁹ Из обвинительных материалов: «Item, que mucho a que el dicho don Sancho de Cardona, hallándose en la Vall de Guadalest que es suya, de nuevos convertidos de moros, yendo discurriendo por los lugares de la dicha Vall, llegando al lugar de Adzaneta, que es una de ellos, vio un edificio derrivado que en tiempo de moros había sido mezquita y a do en cierto tiempo del año solían venir y juntarse muchos moros a hacer vigalias y ceremonias de su secta, y preguntó que qué era aquello, y respondiendo los moriscos que le acompañaban que era mezquita, el dicho don Sancho les dijo que porqué la tenían tan mal aderezada, y respondiendo los dichos convertidos que no la osaban labrar por ser mezquita, el dicho don Sancho les dixo que la labrasen, que él les daba licencia para ello.

Item, que en tiempo que no era bautizados los dichos moriscos d'este reyno también se juntaban a hacer las dichas ceremonias en la dicha mezquita, pretendiendo y falsamente afirmando que había allí una sepultura de un moro santo...

Item que con la dicha licencia los moriscos del dicho lugar de Adzneteta con mucha presteza, ayudados de los de la Vall, edificaron la dicha mezquita y le hicieron unos portales principales para hacer la çala y el aguado y allí se lavaban.

Item que, echo el dicho edificio de mezquita, en ciertos tiempos del año muy pública y scandalosamente y como si fuera en Fez acudían allí muchos moriscos del dicho lugar y de la Vall de Guadalest, de Granada, Aragón y Cataluña y de otras partes de este reyno, hombres y mujeres, a hacer sus ceremonias de moros y muchas veces se juntaban a ello más de seiscientas personas, muchas de las cuales iban allí descalzas, como si fuessen en romería». (Цит. по: Ferrer i Mallol M. T. Els sarraïns de la Corona... P. 99.)

огромное количество самых разных людей не только из королевства Валенсия, но и из Арагона, Кастилии, Гранады и других мест, «женщины приходили босиком, а был сентябрь и май», и «совершали здесь ритуалы мавров (*serimonias de moros*)»⁴⁰.

Последнее, что известно о мечети в Атзенете, — это то, что по приказу Филиппа II она была вновь разрушена⁴¹. Об останках святого, которым поклонялись мусульмане и которые должны были быть необратимым образом уничтожены, строго говоря, информации в инквизиционных материалах нет. Однако точно можно сказать, что о преемнике помнили вплоть до середины XVI в.

* * *

На протяжении трех столетий паломнический центр в Атзенете сохранял свое значение для мусульман и морисков Пиренейского полуострова и Севера Африки. Память о погребенном здесь святом не угасала и продолжала питать благочестивую практику.

Дважды за это длительное время, время жизни 12 поколений, испытавших на себе превратности тяжелого XIV в. и не менее сложного и динамичного XV в., культ поклонения в Атзенете пережил смену социально-политической парадигмы: в XIII столетии, когда сюда пришли христиане, и в начале XVI столетия — с крещением мусульман и появлением морисков.

По сути, перед нами демонстрирующее конфессиональную транспарентность кросс-культурное явление, которое отвечало глубинному социальному запросу, преодолевало политические запреты и даже религиозные границы.

Атзенета представляла собой уникальный — по подробности исторических сведений — феномен исламской религиозности XIII–XVI вв. Очень важно правильно оценить тот, казалось бы, простой факт, что всё, что мы знаем об Атзенете, известно из христианских документов.

Отношение христиан к культу Атзенеты подчеркивало универсальный характер паломничества как формы благочестия: ни в одном из доступных нам актов не было ни слова о недовольстве местных жителей христиан паломниками-мусульманами, об оскорблении религиозных чувств христиан или о насмешках над

⁴⁰ *Boronat y Barrachina P.* Los moriscos españoles...

⁴¹ *Ferrer i Mallol M. T.* Els sarraïns de la Corona... P. 99.

мусульманами, о специальных выдуманных историях или ледящих душу подробностях языческих, непристойных и т. п. обрядов неверных в Атзенете. Напротив, всё, что мусульмане совершали по дороге к святому месту и поклоняясь ему, было хорошо понятно христианам и принималось ими как норма.

Восприятие мусульманского паломничества христианским обществом было нейтральным и не получило никакого отражения в официальных источниках. В то же время из королевских грамот следует, что в Гуадалесте и Атзенете сарадины и христиане, сельские жители и горожане, соседствовали, т. е. их взаимодействие, в том числе и во время массовых бдений, было неизбежно.

Центральная власть, со своей стороны, вплоть до конца XIV в. больше была заинтересована в разумном управлении исламским благочестием, которое могло бы приносить доход, чем в запрещении его. Только король Мартин I в начале XV в. отступил от этой политической линии. Однако поведение владетельного сеньора в середине XVI в. вновь явило торжество прагматичности. Должностные лица на местах в отношении сарадин проявляли куда меньше гибкости, чем Корона, но и они не столько негативно воспринимали само паломничество, сколько искали способ извлечь экономическую выгоду из обычаев политически слабой группы.

Благодаря христианским правовым памятникам мы имеем замечательную возможность реконструировать практику *зиярата* на Пиренейском полуострове и убедиться в том, что христианской средневековой культуре было присуще адекватное восприятие мусульманского паломника, если речь шла об отношении к образу *другого* в контексте повседневного соприкосновения, хозяйственного управления, а не религиозной риторики.

М. А. Астахов
КЛЯТВЫ
В ДИПЛОМАТИЧЕСКИХ ОТНОШЕНИЯХ
АРАГОНСКОЙ КОРОНЫ И ГРАНАДСКОГО ЭМИРАТА
В XIV–XV ВВ.

Наша статья посвящена наиболее распространённому ритуалу в дипломатической практике в средние века — клятве. Являясь важнейшим свидетельством искренности намерений сторон, заключавших соглашение, она служила, наряду с подписями и печатями, средством подтверждения подлинности того или иного документа. Будучи конститутивным актом, устанавливающим обязательства сторон и регламентирующим дальнейшие отношения, клятва объединяла в себе «священное» и «правовое», благодаря чему законное сакрализировалось, а освященное клятвой приобретало законный статус¹.

При всей значимости заявленного предмета изучения, научных трудов, посвященных средневековым клятвам вообще и дипломатическим в частности, тем более написанных на испанском материале, пока существует недостаточно.

В западной историографии, несмотря на довольно большое количество исследований по международным отношениям в средние века, изучение клятв, зафиксированных в дипломатических документах, не было объектом пристального внимания. Важными представляются труды американских историков середины XX в.: Г. Маттинли², отметившего необходимость рассмотрения отдельных концептов истории дипломатических отношений, таких как граница, торговля, «образ *другого*», и Д. Квеллера, уделившего особое внимание ритуалам приема дипломатов при королевском дворе и особенностям апробации

¹ Клятвы и присяги в средневековом праве // Право в средневековом мире — 2009 / под ред. И. И. Варьяш, Г. А. Поповой. М., 2009. С. 5–6.

² Mattingly G. Renaissance Diplomacy. New York, 1988.

договоров³. Тем не менее в их исследованиях дипломатические клятвы упоминаются только вскользь.

Испанский историк М. А. Очоа Брун⁴ в своем многотомном труде изучает дипломатию каждого испанского королевства в отдельности, но при этом не допускает партикуляризма и их изоляции, используя многочисленные сравнения и сопоставления, а также делая выводы общего характера. Автор показал эволюцию разных дипломатических форм и институтов на испанской земле, рассмотрел важные правовые, терминологические и идеологические аспекты испанской средневековой дипломатии, но при этом мало уделил внимания инструменту клятвы.

Тем не менее как западной историографией в целом, так и испанской в частности был сделан значительный шаг в подготовке источниковедческой базы для возможности изучения средневековых ритуалов, в том числе и в сфере дипломатии. Наиболее важным для истории изучения христианско-мусульманских отношений был и остается так называемый «барселонский проект», который создавался под руководством М. Т. Феррер-и-Майоль для исследования локальной (прежде всего арагонской) истории в широком смысле слова, а также деятельность Высшего Совета по научным исследованиям в Барселоне (*Consejo Superior de Investigaciones Científicas*)⁵.

В отечественной историографии, несмотря на существующую еще с конца XIX в. традицию изучения средневековых международных отношений⁶, тема дипломатических клятв практически не затрагивалась. Тем не менее огромную роль для более глубокого понимания предмета нашего исследования играют труды, посвя-

³ *Queller D.L.* The Office of Ambassador in the Middle Ages. Princeton, New Jersey, 1967.

⁴ *Ochoa Brun M.A.* Historia de la diplomacia española, 3 vols. Madrid, 1990–1991.

⁵ См. в особенности следующие труды: *Ferrer i Mallol M.T.* La frontera amb l'islam en el segle XIV: cristians i sarraïns al País Valencià. Barcelona, 1988; *eadem.* Organització i defensa d'un territori fronterer: la governació d'Oriola en el segle XIV. Barcelona, 1990; *Salicrú i Lluch R.* El Sultanat de Granada i la Corona de Aragó, 1410–1458. Barcelona, 1998; *eadem.* El Sultanato Nazari de Granada, Génova y la Corona de Aragón. Granada, Málaga, 2007.

⁶ *Таубе М. В.* История зарождения современного международного права. Т. 2: Часть особенная. Принципы мира и права в международных столкновениях средних веков. Харьков, 1899; История дипломатии / под ред. В.А. Зорина, В. С. Семёнова, С.Д. Сказкина, В.М. Хвостова, 2-е изд. Т. 1. М., 1959; *Ивонин Ю.Е.* У истоков европейской дипломатии нового времени. Минск, 1984; *его же.* Международные отношения в Западной и Центральной Европе XVI века: Очерки. Смоленск, 2001.

ценные смежным вопросам: М. А. Бойцова о политическом символизме⁷, С. И. Лучицкой об «образе *другого*» в хрониках крестовых походов⁸, И. И. Варьяш о правовых отношениях христиан и мусульман на Пиренейском полуострове⁹. Особо важным представляется сборник «Право в средневековом мире» под редакцией И. И. Варьяш и Г. А. Поповой за 2009 г.¹⁰, посвященный коронационным и судебным клятвам и присягам, различным свидетельствам вероисповедания и т. п. Средневековые клятвы в рамках общей традиции принесения клятв рассматривались также в отечественной философии: в качестве примера можно привести статью С. И. Орехова «Клятва и проклятие как элементы религиозного культа»¹¹.

Принимая во внимание малую изученность темы клятв в дипломатическом пространстве, мы ставим себе целью хотя бы в первом приближении рассмотреть ее на примере документов, иллюстрирующих отношения двух средневековых государств на Пиренейском полуострове в XIV–XV вв.: Арагонской Короны и Гранадского эмирата. По мере необходимости для сравнительного анализа мы также планируем использовать источники, происходящие из кастильских архивов. Документы более раннего времени (второй половины XIII в.) сохранились фрагментарно, и являются мало репрезентативными для освещения интересующей нас темы. Это, впрочем, не означает, что ритуал клятвы отсутствовал в дипломатической практике двух государств, установивших связи друг с другом едва ли не с самого начала существования последнего мусульманского оплота в Испании — Гранадского эмирата — на рубеже 1230–1240-х гг. Дело в том, что так называемые договоры о перемирии¹² (исп. «*raz*», «*tregua*», катал. «*rau*», «*treva*») между

⁷ Бойцов М. А. Величие и смирение. Очерки политического символизма в средневековой Европе. М., 2009.

⁸ Лучицкая С. И. Образ Другого. Мусульмане в хрониках крестовых походов. М., 2001.

⁹ Варьяш И. И. Правовое пространство ислама в христианской Испании XIII–XV вв. М., 2001.

¹⁰ Право в средневековом мире — 2009 / под ред. И. И. Варьяш, Г. А. Поповой. М., 2009.

¹¹ Орехов С. И. Клятва и проклятие как элементы религиозного культа // Отношение человека к иррациональному. Свердловск, 1989. С. 198–215.

¹² Следует оговориться, что сам термин «договор о перемирии», предлагаемый большинством словарей, представляется нам не совсем удачным, поскольку, в отличие от Кастилии, Арагонская Корона в XIV–XV вв. не вела продолжительных войн против Гранадского эмирата. Более того, ни один из тех документов, которые

Арагоном и Гранадой, которые главным образом и предоставляют исследователю материал для изучения дипломатических клятв, появляются только с 1296 г.¹³ (по крайней мере, сведений о более ранних документах подобного типа не сохранилось).

Тема ритуалов и религиозных практик, хотя и не занимала центрального места в отношениях Арагонской Короны и Гранадского эмирата, уступая экономическим вопросам (прежде всего, взаимной заинтересованности в поддержании торговых связей), все же была предметом определенной рефлексии, как с христианской, так и с мусульманской стороны.

Главной особенностью дипломатических связей между двумя государствами было превалирование практических целей над религиозными предписаниями. Если христианские проповедники всячески клеймили ислам, его религиозные практики и обычаи (сравнивая его, как святой Висент Феррер, чуть ли не с заразной болезнью, подобной прокаже¹⁴) и запрещали (используя ссылки на папские буллы или королевские предписания) общение с теми, кто его исповедовал; если хронисты, желая скорого завершения Реконкисты, описывали все взаимоотношения с исламом в основном исключительно с позиций постоянной войны, то на практическом повседневном уровне актуальными были совершенно иные задачи. На первый план выходили военно-политические (например, формирование лиг или оборонительных союзов против общих врагов), экономические (выкуп пленников из рабства, разбор конфликтных ситуаций между купцами), бытовые (проживание на территории обоих государств подданных как христианской, так и мусульманской веры, поездки с различными целями подданных туда и обратно) цели. Поэтому исследователю особенно интересно проследить связь вопросов религии с чисто практическими задачами дипломатии, определить, в какой мере они обуславливали друг друга.

мы собираемся исследовать в данной статье, не являлся результатом оконченных незадолго до его заключения боевых действий арагонцев против эмирата, в них нельзя найти пунктов о передаче определенных территорий, разрушении приграничных крепостей, выплате дани т. п. Договоры, скорее, декларировали приверженность обеих сторон добрососедским отношениям.

¹³ *Giménez Soler A.* La Corona de Aragón y Granada // *Boletín de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. Т. III (1905–1906), т. IV (1907–1908).

¹⁴ *Stearns J.K.* *Infectious Ideas: Contagion in Premodern Islamic and Christian Thought in the Western Mediterranean*. Baltimore, 2011. P. 60–65.

Поскольку в нашем случае мы рассматриваем два государства с разными главенствующими религиями — христианством и исламом, то необходимо дать хотя бы самый краткий очерк того, как каждая из них относилась к принесению клятв в целом, и только затем обратиться уже непосредственно к пиренейскому материалу.

В раннем христианстве клятва первоначально воспринималась негативно, как проявление неверия, гордыни человека, заверяющего свои намерения тем, чем он не обладает. В Нагорной проповеди Иисус Христос так или иначе запрещает своим последователям приносить клятвы: *«А я говорю вам: не клянись вовсе: ни небом, потому что оно престол Божий; ни землею, потому что она подножие ног Его; ни Иерусалимом, потому что он город великого Царя; ни головою твоею, не клянись, потому что не можешь ни одного волоса сделать белым или черным»* (Мф. 5:33–37). В качестве примера отрицательного отношения к клятве как таковой можно привести слова св. Василия Великого: *«Клятва вообще запрещается, тем более достойна осуждения клятва, данная в злом деле»* (св. Василий Великий. К Амфилохию о правилах, второе каноническое послание. Правило 29¹⁵) и прп. Ефрема Сирина: *«Никто из вас да не клянется именем Всевышнего Бога, потому что в уста, сотворенные для славословия Божия, не должна входить клятва»* (прп. Ефрем Сирин. Слово о посте¹⁶). Ситуация стала меняться после блаженного Августина, который в своем комментарии к Нагорной проповеди («De sermone Domini in monte») высказывает мысль, ссылаясь на послания апостола Павла, о том, что нельзя безусловно отвергать клятву и призыв Бога во свидетельство истины: *«Однако, поскольку клянется тот, кто призывает в свидетели Бога, с осторожностью следует рассматривать эту главу [Нагорной проповеди — М. А.], дабы не подумать, что выступает против предписания Божьего Апостол, который часто подобным образом клялся, говоря: «А в том, что пишу вам пред Богом, не лгу», и далее: «Бог и Отец Господа нашего Иисуса Христа, благословенный во веки, знает, что я не лгу»»*¹⁷. Одну из пер-

¹⁵ Творения иже во святых отца нашего Василия Великого, архиепископа Кесарии Каппадокийской. Часть 7, 4-е изд. Свято-Троицкая Сергиева Лавра, 1902. С. 45.

¹⁶ Преподобный Ефрем Сирин. Творения в 8 томах. Т. 3. М., 2014. С. 18.

¹⁷ Patrologiae Cursus Completus. Series Latina. Т. 34. De Sermone Domini in Monte secundum Matthaenum (caput 17–51): «Sed tamen, quoniam iurat qui adhibet testem Deum, diligenter considerandum est hoc capitulum, ne contra praeceptum Domini Apostolus fecisse videatur, qui saepe hoc modo iuravit, cum dicit: Quae

вых развернутых клятв приводит Кодекс гражданского права Юстиниана: *«Я клянусь именем всемогущего (omnipotens) Бога, и именем его сына, единого, Господа нашего Иисуса Христа, и именем Святого Духа, и именем Богородицы, святой и почитаемой девы Марии, и четырьмя Евангелиями, которые я держу в руке, и именем святых архангелов Михаила и Гавриила»*¹⁸.

Ко времени классического Средневековья исследователь уже сталкивается с широким спектром различных клятв (именем Бога, Богородицы, святыми, священными книгами и предметами, своей душой, клятвы в суде, клятвы оммажа и т. д.). Подробнее останавливаться на данном сюжете в рамках настоящей статьи мы не имеем возможности, однако заметим, что в целом широкое разнообразие клятв характерно и для интересующей нас Арагонской Короны как составной части католического мира.

Отношение ислама к клятве развивалось в ином ключе. В сурах Корана есть упоминание следующих клятв: *«Клянусь утром», «Клянусь ночью, когда она успокаивается (или покрывается мраком)»* (Сура № 93 «Утро», 1–2), однако они приносятся Всевышним, а не верующими. В отношении клятв, которые разрешаются людям, исламские богословы ко времени составления хадисов (IX в.) делают следующие предписания: *«Послушайте! Воистину, Аллах запретил вам клясться своими отцами. Кто хочет поклясться, пусть клянется Аллахом или молчит!»*¹⁹ (аль-Бухари, Муслим, Ахмад, ат-Тирмизи, Абу Дауд, ан-Насаи, Ибн Маджа), *«Не клянитесь своими отцами или матерями и не клянитесь теми, кого приравнивают к Аллаху, а когда клянётесь Аллахом, говорите только правду»*²⁰ (Абу Дауд, ан-Насаи), *«Тот, кто поклялся не Аллахом, совершил куфр или ширк»* (ат-Тирмизи, Абу Дауд). Человек, совер-

autem scribo vobis, ecce coram Deo quia non mentior, et iterum: Deus et Pater Domini nostri Iesu Christi, qui est benedictus in saecula, scit quia non mentior».

¹⁸ «Клятва римского магистрата» — «Corpus iuris civilis», vol. 3, nov. 8, tit. 3: «Iusiurandum quod praestatur ab his qui administrationes accipiunt: «Iuro ego per deum omnipotentem et filium eius unigenitum dominum nostrum Iesum Christum et spiritum sanctum et sanctam gloriosam dei genitricem et semper virginem Mariam et quattuor evangelia, quae in manibus meis teneo, et sanctos archangelos Michael et Gabriel...».

¹⁹ Ибн Хаджар аль-Аскалани. Булуг аль-марам. Достижение цели в уяснении священных текстов, на которые опирается мусульманское право / пер. Э. Р. Кулиев. Эр-Рияд, 1429 (2008). С. 228.

²⁰ Там же.

шающий *куфр*, то есть грех неверия, называется *кяфиром* (неверным), а *ширк* (грех многобожия, язычества) — *мушириком*. Итак, в исламе всецело признается только клятва именем Аллаха. В дополнение могут приноситься клятвы на Коране (не на самой книге, как бумаге с чернилами, а словами Всевышнего, записанными в ней) и именем пророка Мухаммада с произнесением шахады (исламского свидетельства веры), клятвы другими лицами и объектами запрещены.

Кроме того, в хадисах также упоминается возможность нарушения клятвы. Если человек поклялся в чем-то при определенных обстоятельствах, а затем у него появилась возможность поступить в данной ситуации лучшим способом, то ему можно нарушить клятву и выполнить искупление: «...если я клянусь сделать что-нибудь, а затем вижу, что лучше поступить иначе, и если на то есть воля Аллаха, то я искупаю клятвопреступление и совершаю то, что лучше, или совершаю то, что лучше, а затем искупаю»²¹ (аль-Бухари). Искупление постом и помощью бедным празднословных клятв упоминается и в сурах (Трапеза, 89). Нарушение клятвы, принесенной с оговоркой «если на то будет воля Аллаха», клятвопреступлением не считается²² (Ахмад, ат-Тирмизи, Абу Дауд, ан-Насаи, Ибн Маджа).

Принимая во внимание вышесказанное, вернемся непосредственно к испанскому материалу. В дипломатической практике христианских стран Пиренейского полуострова в Средние века клятва приносилась королем или его представителем (например, посланником или управляющим отдельной частью королевства), как правило, при составлении особо важных документов. К сожалению, очень часто в текстах дипломатических источников — договоров о перемирии, верительных грамот, инструкций послам, личной переписке монархов и т. п. — отсутствует какое-либо описание ритуала клятвы, о ней если и упоминается, то вскользь.

Тем ценнее для исследователя становится любое сколько-нибудь расширенное по сравнению с простой констатацией факта (наподобие выражений «клянемся», «была принесена клятва») описание этого действия. Особый интерес здесь представляет уникальный по объему и информативности комплекс документов из архива Арагонской Короны в Барселоне, который позволяет изучать и сравни-

²¹ Там же.

²² Там же. С. 229.

вать не только собственно арагонские дипломатические источники, но и сохранившиеся тексты, происходящие из арабского мира²³.

Наиболее успешно по дипломатическим документам удается реконструировать клятвы христианских королей Арагона. Так в проекте «договора о перемирии» 1418 г. между Арагонской Коронной и Гранадским эмиратом от имени короля Альфонсо V сказано буквально следующее: «*Клянемся на четырех святых Евангелиях, к которым мы прикоснулись телесно*»²⁴. В другом документе (верительной королевской грамоте арагонскому послу в Гранаду 1430 г.) в отношении обряда прикосновения к священным книгам говорится более конкретно: «*Клянемся Богом и четырьмя святыми Евангелиями, к которым приложили нашу правую руку...*»²⁵.

Фернандо I Антекерский, бывший одновременно королем Арагона (1412–1416) и регентом Кастилии, использовал при подписании договора о перемирии (1414) с Гранадой клятву Святой Троицей: «*Клянусь вам названный король Гранады... Истинным Богом, Троиединством и Единством...*»²⁶.

В дипломатической переписке королей Кастилии и Арагона встречаются также королевские клятвы на Святом Кресте и именем Девы Марии: «*...клянемся на кресте нашего Господа Бога, и на святых евангелиях, разложенных перед нами, к которым мы прикоснулись телесно...*»²⁷, «*...клянемся Богом и Святой Марией на кресте и на святых евангелиях, к которым мы прикоснулись телом*»²⁸. Рядом с испанским словом «Крест» (la Cruz) иногда встречается

²³ Alarcón y Santón M.A.; García de Linares R. Los documentos árabes diplomáticos del Archivo de la Corona de Aragón. Madrid, 1940 (далее для удобства будем обозначать это издание DA — «documentos árabes»).

²⁴ Salicrú i Lluch R. Documents per a la història de Granada del regnat d'Alfons el Magnànim (1416–1458). Barcelona, 1999. Doc. 42: «...e juramos sobre los santos III evangelios, por nos corporalment tocados». Далее для удобства будем обозначать это издание DHG — «documents per a la història de Granada».

²⁵ DHG, doc. 218: «E juramos a Dios, e a los santos quatro evangelios, de nuestra mano derecha tocados...».

²⁶ Arribas Palau M. Las treguas entre Castilla y Granada firmadas por Fernando I de Aragón. Tetaúan, 1956. P. 81: «...juro a vos dicho Rey de Granada.. por dios verdadero trenidat e unidat...».

²⁷ Masía de Ros A. Relación castellano-aragonesa desde Jaime II a Pedro el Ceremonioso: Apéndice documental. Barcelona, 1994. Vol. 2. P. 113. Doc. 71/221: «...juramos so la cruz de nuestro senyor dios e los santos evangelios delant nos puestos e corporalment tanydos».

²⁸ Op. cit. P. 374: «...e juramos a Dios e a Santa Maria sobre la cruz e los santos Evangelios por nos corporalment tanydos».

латинский термин *«de ligno domini»*²⁹, что может свидетельствовать (хотя и не обязательно) о том, что в распятие инкорпорирована реликвия — частица Креста Господня, прибывшая из Святой Земли. Наконец, упоминается о клятве *«на святом теле Иисуса Христа»*³⁰, что, видимо, означает, что приносилась она на Священных Дарах. Часто встречаются также клятвенные заверения *«доброй королевской верой», «нашей [королевской] душой»*.

Факт принесения королем клятвы в христианском делопроизводстве часто должны были подтвердить свидетели. Например, из каталанского текста «договора о перемирии» между Арагоном и Гранадой 1418 г.: *«Свидетелями, при этом находившимися, конкретнее, при подписании вышеназванным сеньором королём, который подписал и поклялся в вышеназванные день и год, были...»*³¹.

Общей чертой всех этих клятв христианских королей было то, что, как правило, они совершались над каким-либо священным предметом (Евангелия, Святой Крест, различные реликвии), в присутствии свидетелей: различных официалов, представителей клира и дворян, — часто параллельно при этом приносивших свои собственные клятвенные заверения. В целом христианская клятва выглядит как довольно четко продуманный ритуал, действие публичного характера, главной целью которого являлось подтвердить лишний раз (не просто клятвой, но с возложением рук на священные предметы, с дополнительными клятвами свидетелей) достоверность всего написанного в тексте.

Для сравнения с вышесказанным можно привести детально описанный в соседней с Арагоном Кастилии в знаменитом своде законов XIII в. короля Альфонсо X Мудрого ритуал христианской клятвы в суде: *«Должны клясться какой-нибудь святыней, под которой не понимается ни небо, ни земля, ни другое творение, не важно живое оно или нет, но [должно клясться] в первую очередь Богом и затем Святой Марией, Его матерью или каким-либо другим святым... или евангелиями, в которых заключены слова и деяния Божьи, или крестом, на котором Он был распят, или алтарем... или также церковью...»*³², *«и христиане должны клясться*

²⁹ Op. cit. P. 474.

³⁰ Op. cit. P. 547: «...juramos sobrel santo cuerpo de Ihesu Xripsto sagrado...».

³¹ DHG, doc. 42: «Testimonios fueron a aquesto presentes, es a saber, a la firma del dito senyor rey, el qual firmó e juró el día e anyo sobreditos...».

³² Las Siete Partidas del rey don Alfonso el Sabio / Ed. López G. Tomo 2. Paris, 1845. P. 526. Partida III, título XI, ley I: «deben jurar por alguna cosa santa no se

таким образом, возлагая руки на какую-либо из тех вещей [то есть Евангелия, распятие, алтарь и т. п. — М. А.], о которых говорится в первом законе...»³³.

Клятвы гранадских правителей XIV–XV вв. соответствуют главному установлению Корана (то есть совершаются только именем Всевышнего), большей частью очень абстрактны и выглядят, по крайней мере, по сравнению с христианскими, скорее как призывы Бога в свидетели³⁴. Так в арабском тексте «договора о перемирии» 1377 г. между Гранадой и Арагоном мы читаем следующую форму клятвы эмира Мухаммада V: «Мы это подписали вместе с вашим названным посланником, и призвали Бога в свидетели того, что будем исполнять с нашей стороны (и Бога достаточно в свидетели)»³⁵. В арабском варианте договора за 1405 г. между Мартином Гуманным и Мартином I Сицилийским с одной стороны и Мухаммадом VII с другой клятва гранадского правителя идентична: «И мы призвали Бога в свидетели нам, что мы честны с вами, так же как и вы Его призываете в свидетели вам, равным же образом, что вы честны в нашем отношении, и достаточно в свидетели Бога, потому что у вас будет искренность и твердость»³⁶. В клятве гранадского эмира (в «договоре о перемирии» 1414 г. с Фернандо I Антекерским), переданной по-испански христианским писцом, можно увидеть

entiende por cielo, ni por tierra ni por otra criatura, maguer sea viva ó non, mas por Dios primeramente et desi por santa Maria su madre ó por alguno de los otros santos... ó por evangelios, en que se cuentan las palabras et los fechos de Dios, ó por la cruz en que fue puesto, ó por altar... et otrosi por la elesia...». Далее для удобства будем обозначать это издание SP — «Siete Partidas».

³³ SP, partida III, título XI, ley XIX: «cristianos deben jurar asi, poniendo las manos sobre alguna de aquellas cosas que dice en la primera ley...».

³⁴ Тем не менее, как мы показали выше, в христианстве (по крайней мере, исходя из сочинений Блаженного Августина) призыв Бога в свидетели также считается клятвой.

³⁵ DA, doc. 161 (перевод с арабского на современный испанский язык): «Lo firmamos juntamente con vuestro referido emisario y ponemos a Dios por testigo de cumplirlo fielmente por nuestra parte (y con Dios es suficiente para testigo)».

³⁶ Masala M. Martino l'Hummano: trattato di pace con Granada (1405) // Sardegna, Mediterraneo e Atlantico tra Medioevo ed Etá Moderna. 1993. Vol. II. P. 341 (перевод с арабского на современный итальянский язык): «E abbiamo preso Dio a testimone su di noi della lealtà verso di voi, così come lo chiamate voi a testimone, parimenti, sulle vostre persone, della lealtà nei nostri confronti e per testimone basta Iddio, perché vi sia sincerità e fermezza».

классическое для ислама определение качеств Бога («Единый», «Истинный»): «...и вы названный король Гранады в отношении сказанного также клянетесь Единым Истинным Богом»³⁷.

В более раннем договоре 1367 г. между Арагоном, Гранадой и Марокко встречается редкая для гранадских источников, но использовавшаяся мусульманскими правителями Северной Африки развернутая форма клятвы: «И мы, султан, правитель Гранады... Вам [королю Арагона] клянемся Аллахом, Господом нашим, Единственным и Вечным, Мухаммадом его пророком, благословит его Аллах и приветствует, и Кораном, который был ему ниспослан...»³⁸.

Свидетельских показаний при клятве эмира либо не приносились, что можно вывести из самого текста «и достаточно в свидетели Бога», или же мусульманские писцы просто не считали нужным упоминать о каких-либо других клятвах, за исключением той, что именем Бога принес правитель. Ни в одном из гранадских вариантов текстов «договоров о перемирии» XIV–XV вв. мы не находим фиксации каких-либо свидетельских показаний слов правителя, в то время как в параллельных христианских текстах они обязательно присутствуют по отношению к словам арагонского или кастильского королей.

Возможно, в этом феномене можно видеть просто определенную особенность мусульманского делопроизводства, однако следует также учитывать тот факт, что при гранадском дворе было принято маскировать любые уступки христианам, по крайней мере, в том, что касалось договоров с Кастилией в XIII–XV вв., как «акт милости»³⁹, своего рода пожалования, и, следовательно, христианская сторона в политической риторике Гранады не воспринималась как равная, и эмир не должен был ради нее менять принятый в его стране порядок принесения клятвы. Такой подход мог проецироваться и на отношения с Арагоном, хотя «договоры о перемирии» с ним содержали в себе гораздо меньше пунктов, которые можно было бы воспринять как уступки.

³⁷ Arribas Palau M. Op. cit. P. 81: «...e vos el dicho rey de Granada sobre dicho asi lo jurades por un solo dios verdadero...».

³⁸ DA, doc. 75: «y así os lo juramos por Allah, Nuestro Señor, el Único, el Eterno, por Mahoma, su Profeta, — ¡Dios le bendiga y le dé la salvación! — y por el Alcorán, que le fué revelado».

³⁹ López de Coca Castañer J. El reino de Granada: ¿un vasallo musulmán? // Fundamentos medievales de los particularismos hispánicos. Málaga, 2005. P. 346.

Так обстояло дело с клятвами правителей в своих странах и по своим обычаям. Однако, к посланникам, представлявшим своих правителей в чужих землях, принимающей стороной могли предъявляться иные требования в отношении принесения клятв. К сожалению, исследователь здесь сталкивается почти с полным отсутствием описаний ритуалов в источниках. В этой связи особенно важен проект договора 1418 г. (дошедший до нас только в своем каталанском варианте), обстоятельства которого сравнительно хорошо отражены в сохранившихся документах (что само по себе является редкостью для истории Гранадского эмирата). Посол гранадского эмира Айрен приносит при дворе арагонского короля Альфонсо V необычную с точки зрения предписаний шариата клятву: *«И также клянусь в душе моего вышеназванного сеньора короля Гранады, Богом, что нет другого господина в мире, кроме одного единственного, который никакого посредника не имеет больше, и верой мавров и Кораном, что вышеназванный договор...»*⁴⁰. Та часть клятвы, которая посвящена Богу, — не что иное, как переданное христианским писцом традиционное исламское свидетельство о вере (шахада): *«Свидетельствую, что нет иного Бога, кроме Аллаха, и ещё свидетельствую, что Мухаммед — Посланник Аллаха»*. Клятва в душе или имени правителя — общее место в христианской и мусульманской дипломатической практике. Однако клятва «верой мавров» в сочетании с клятвой «Кораном» выглядит необычно и не вписывается в гранадскую дипломатическую традицию. Вероятно, причина кроется в том, что Айрен находился не в своем государстве, а при дворе правителя-христианина, и простой клятвы именем Бога было недостаточно.

Формулировка данной клятвы («верой мавров» и их священной книгой) гранадского посланника в том виде, в котором она была передана христианским писцом, на наш взгляд, не выглядит как набор отсылок к произвольным святыням. Она скорее схожа с той формой, которая фигурировала в «Книге Суны и Шары мавров», то есть судебнике мусульман, проживавших на территории Арагонской Короны (мудехаров). Считается, что сохранившийся в настоящее время перевод этой Книги на староваленсийский диалект каталанского языка был выполнен христианином, на что указыва-

⁴⁰ DHG, doc. 42: «E ahún juro, en ánima del dito mi senyor el rey de Granada, por Dios, que no ha otro senyor en el mundo sino el uno solo el qual ningui participador no ha con él, e por la fe de los moros e l'Alcorán...»

ет отстраненность автора от субъектов правового памятника, использование христианской терминологии, незнание истории жизни пророка Мухаммада, мусульманского календаря и т. д.⁴¹

Клятва мусульман в этом судебнике описывается как бы сторонним наблюдателем, ее формулировка, скорее, отражает представления христиан о том, как должен выглядеть этот ритуал: мудехары клялись «своим (мусульманским) законом», то есть Божественным законом или Кораном, находясь при этом в мечети и соблюдая киблу (то есть обращаясь в сторону священной Каабы в городе Мекка). И. И. Варьяш, изучившая судебные клятвы мудехаров в Арагонской Короне, отмечает, что их принесение на священной книге или хотя бы в рамках всеобъемлющих правил жизни, приписанных данной книгой, было понятно и приемлемо для христианского правосознания. Через клятву Божественным законом утверждалось признание за ней сакральной природы. В противном случае христианские предписания могли бы ограничиться и ни к чему не обязывающими формулировками (например, требовать принесения клятвы, «как у вас, сарацин, принято»)⁴².

Интересно сравнить клятвы гранадского посланника и с предписаниями в отношении клятв в суде кастильских мусульман, которые содержатся в «Семи Партидах»: *«...и клянешься мне ты имьярек мавр тем Богом, что нет другого кроме Него...и истиной, которую, как ты считаешь, Бог вложил в уста Махомада... и если солжешь в клятве, то пусть будешь лишен всех благ Бога и Махомада... но также тем, что все наказания, которые, как говорится в Коране, Бог посылает тем, кто не верит в твой закон, падут на тебя...»*⁴³. В данном случае мы также сталкиваемся с развернутой, подробной формой клятвы, которую кастильцы требовали от местных мусульман, с упоминанием Закона и Корана. Кроме того, предписывалось обращаться лицом в сторону Мекки (кибла) и возносить руку.

⁴¹ Книга Суны и Шары мавров // перевод, комментарии и вступительная статья И. И. Варьяш. М., 1995. С. 22.

⁴² Варьяш И. И. Клятвы пиренейских сарацин // Право в средневековом мире — 2009. С. 171–172.

⁴³ SP, partida III, título XI, ley XXI: «...júrasme tu fulan moro por aquel Dios que no ha otro sinon él... e por la verdad que tu tienes que puso Dios en la boca de Mahomad... et si mentira juras que seas apartado de todos los bienes de Dios et de Mahomad... mas todas las penas que dice en el Alcorán que dará Dios a los que no creen en la tu ley vengán sobre tí...».

Невозможно утверждать, что от гранадского посланника как иностранного представителя в Арагоне требовали приносить заверения именно по понятному для принимающей стороны образцу. Гораздо важнее для исследователя другое: рассмотреть, как отражался мусульманский обряд в тексте, составленном христианским писцом. Делопроизводители Арагонской Короны фиксировали клятвы гранадцев в рамках собственного опыта, формуляра и языка. Таким образом, совершенно необязательно, что посланник эмира совершал ритуал клятвы именно в такой форме, которая была записана в христианском варианте документа. Он мог просто в рамках формального дипломатического протокола подписать клятвенное заверение, составленное в необходимой христианам форме, и это совсем не означало факта какого-либо принуждения. Об этом косвенно свидетельствует и то, что клятва составлена напрямую от имени Айрена («я клянусь»), а не от третьего лица (например, «гранадский посланник поклялся»⁴⁴). К сожалению, арабского текста проекта данного договора не сохранилось, и мы не имеем возможности сравнить его с арагонским вариантом, и узнать, как там была представлена клятва гранадского посла.

Кроме того, в арагонском тексте договора в соответствии с христианской традицией составления подобных документов упоминаются еще и свидетели (и более того, разных исповеданий): *«И подписи и клятве вышеназванного Айрена, сына Айорлы, кабальеро, посланника и прокуратора вышеназванного (короля Гранады), который подписал и поклялся в вышеназванном городе Сарагоса, в пятый день вышеназванных месяца и года, были свидетелями монсеньор Рамон Шатмар, монсеньор Жоан д'Айуто, из королевства Сицилии, миссер Мартин де Торрес, Гийем Санчес из Алгарави, приор из Ла Пеньи, Мухаммад Улей Лейш, Мухаммад Эмеги и Мухаммад Мадрани, мавры из города Гранады»*⁴⁵.

⁴⁴ Формулировки от второго и третьего лица часто встречаются в дипломатической документации. См., например, вышеуказанный текст клятвы эмира в «договоре о перемирии» от 1414 г.: «...и вы, названный король Гранады ... клянесь Единым Истинным Богом».

⁴⁵ DHG, doc. 42: «E a la firma e jura del dito Hayren, fillo de Hayrola, cavallero, misagero e procurador sobredito, el qual firmó e juró, en la dita ciutat de Çaragoça a cinco días del mes e anyo sobreditos, fueron testimonios mossén Ramón Xatmar, mossén Johan d'Ayuto del regno de Sicilia, micer Martín de Torres, Guillem Sánchez de Algravi, prior de la Penya, Mahomat Huley Leix, Mahomat Emhegi e Mahomat Madrani, moros de la ciutat de Granada».

Клятва гранадского посла (в том виде, в котором она была записана христианским делопроизводителем), таким образом, становится уже куда менее похожей на абстрактные клятвенные заверения его сюзерена. Невозможно с точностью реконструировать, как на самом деле выглядел ритуал, который совершал гранадский посланник: вероятнее всего, он соотносился с вышеназванными предписаниями Корана и хадисов. Однако мы точно знаем — клятва фиксировалась в форме, удовлетворяющей и христианскую, и мусульманскую сторону, в чем можно видеть непосредственное взаимодействие в дипломатическом поле двух религиозных традиций.

Следует отметить, что благонравие посланника наряду с искренностью слов его правителя были чрезвычайно важны для дипломатической практики христианских королевств Пиренейского полуострова. В этой связи показательной выглядит жалоба (1414) Фернандо I Антекерского гранадскому эмиру Юсуфу III на то, что последний отправил к нему в качестве посланника вероотступника, ренегата (*renegado*), то есть человека ненадежного по всем канонам средневекового мировоззрения: *«Вам говорим о ... прибытии к нам дона Маура, еврея, который, как мы поняли, ныне является вероотступником, врагом святой католической веры... мы были недовольны этим, однако в этот раз отнеслись терпимо из-за вашей любви... отныне и впредь просим вас ни названного еврея, ни какого-либо другого вероотступника нам не посылать, поскольку его мы точно не потерпим...»*⁴⁶. Арагонский король недоволен фактом того, что посланник отступил от католической веры, а не тем, что он иудей, поскольку среди дипломатов на Пиренейском полуострове иудеи часто встречались в качестве представителей как христиан, так и мусульман, и ни у одной из сторон никаких претензий, как правило, не вызывали.

К сожалению, ввиду плохой сохранности гранадских источников, в нашем распоряжении нет документов, которые помогли бы реконструировать клятвы христианских посланников при дворе гранадского эмира. Исключение составляет лишь арабский вариант «договора о перемирии» 1367 г. между Арагоном и Гранадой (а также Марокко), в котором упомянута следующая их клятва:

⁴⁶ *Arribas Palau M.* Op. cit. P. 68: «vos lo deziamos... sobre la venida a nos de don Mahir judio el qual segund hauemos entendido yes renagado, e enamigo de santa fe catholica... hauemos hauido desplacer dello empero esta vegada hauemos tolerado por amor vuestra... daqui adelante rogamus vos quel dito judio ne semeiante renagado no nos enuiedes car seet cierto que no hi dariamos paciencia...».

«И таким образом клянемся клятвами, используемыми христианами при обязательствах и обещаниях, и Богом, и Евангелиями»⁴⁷. Мусульманский писец не стал вдаваться в суть этих клятв, отметив лишь их обыденность, традиционность. Это еще раз свидетельствует о принципиально ином подходе (с гораздо более абстрактным пониманием и, соответственно, отношением к клятве), использовавшемся в мусульманском делопроизводстве по сравнению с христианским. Для подтверждения искренности слов правителя его посланникам было достаточно принести обычные клятвы, которые использовались в их стране.

Итак, мы имеем дело с двумя религиозными традициями принесения клятвы. Каждый правитель давал клятву в соответствии с установлениями своего вероисповедания. Клятвы посланников, представителей государей, могли испытывать (по крайней мере в тех формулировках, в которых они были записаны) определённое влияние чужих традиций, во всяком случае, это касалось мусульманских послов в христианских странах. Несмотря на неоднозначное отношение двух религий к ритуалам и сакральным практикам друг друга, в дипломатическом поле клятвы иноверцев были вполне легальным, и более того, единственным и обязательным способом подтверждения тех или иных договоров: иначе стороны просто не могли бы верить друг другу. Находясь в едином сакральном пространстве, каждый из партнеров по переговорам мог осуществлять ритуал по канонам своего вероисповедания. В этом и состоял смысл принесения клятвы в дипломатических отношениях между государствами с разными конфессиями.

Подводя итоги, можно сделать вывод о существовании некоторого религиозного компромисса в области международных отношений на Пиренейском полуострове эпохи позднего средневековья, по крайней мере, в той их области, которая касалась заключения договоров между Арагонской Коронай и Гранадским эмиратом, и о формировании общего сакрального пространства, необходимость наличия которого обуславливалась практическими целями. Подтверждением служит тот факт, что мирные соглашения между двумя государствами периодически заключались и поддерживались в течение всего XIV — первой половины XV в.

⁴⁷ DA, doc. 75: «Y así lo juramos con los juramentos usados por los cristianos en las obligaciones y promesas, y por Dios, y por Evangelios...».

Джон Толан

«УЖАСНЫЙ ШУМ»: ЗВОН КОЛОКОЛОВ
И КРИК МУЭДЗИНА В МЕЖКОНФЕССИОНАЛЬНОЙ
ПОЛЕМИКЕ НА ПИРЕНЕЙСКОМ ПОЛУОСТРОВЕ*

В 997 г. во время набега на Сантьяго-де-Компостела аль-Мансур изымает колокола собора и на спинах христианских пленников перевозит их в Кордову. Он вырывает у колоколов языки, переплавляет их в светильники и помещает в Великой Кордовской мечети. Таким образом он заставляет умолкнуть принадлежащие неверным колокола, которые отныне будут давать свет для истинного почитания Богу. В 1236 г. Фердинанд III берет Кордову и устанавливает королевское знамя на минарете — там, где, по словам хрониста Родриго Хименеса де Рада, «некогда призывали имя этого нечестивого человека» — Магомета. Кастильский король заставляет замолчать муэдзина и отправляет колокола в Сантьяго-де-Компостела.

Звон колоколов для некоторых средневековых мусульманских авторов представляет собой звуковой символ христианства, звон зловещий, который нужно попытаться заставить умолкнуть. Точно так же различные христианские авторы выражают свое отвращение к азану, призыву муэдзина (муэззина). Во время завоевания какого-нибудь города «неверных» происходит преобразование главных культовых мест: христианский собор становится *джами* (соборной мечетью) и наоборот. Судя по некоторым описаниям, трансформациям обязательно подвергались колокольня или минарет — визуальный и звуковой символ соперничающей религии.

* Оригинал статьи «Affreux vacarme: sons de cloches et voix de muezzins dans la polémique interconfessionnelle en péninsule ibérique» впервые опубликован в кн.: Guerre, pouvoirs et idéologies dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil / Ed. T. Deswarte & Ph. Sénac. Turnhout, 2005. P. 51–64. Перевод статьи публикуется с любезного разрешения автора.

В этой статье я попытаюсь проследить историю этого противостояния в текстах, написанных в первые века ислама, после чего сосредоточу свое внимание на трех моментах в истории Кордовы: кризис кордовских мучеников IX в.; прибытие колоколов в Сантьяго-де-Компостела в 997 г., а затем отвоевание города христианами в 1236 г., за которым последовало преобразование минарета и восстановление колоколов города.

КОЛОКОЛ КАК ЗВУКОВОЙ СИМВОЛ ХРИСТИАНСТВА В МУСУЛЬМАНСКИХ ТЕКСТАХ

Сначала рассмотрим первые мусульманские тексты о церковных колоколах. Согласно хадису, как-то раз в Медине некий мусульманин предложил призывать верующих к молитве колокольным звоном, другой посоветовал созывать их звуком трубы, как у иудеев; Умар убеждает призывать к молитве голосом. На это Мухаммад говорит Билялю: «Биляль, зови мусульман к молитве» И тот поднимается на крышу мечети в Медине, чтобы в первый раз произнести азан¹. С самого начала призыв муэдзина должен был одновременно и быть похожим, и отличаться от звона колоколов: хадис отождествляет накус (под которым подразумевается иногда колокол, иногда симандр (σῆμαντριον) — деревянный ударный инструмент, использовавшийся в восточно-христианских церквях)² как звуковой символ христианства и соответственно предлагает азан в качестве звукового символа ислама. Согласно переданному имамом Муслимом преданию, звук колоколов вызывал у Мухаммада такое отвращение, что он якобы утверждал, будто ангелы избегают тех собраний, на которых можно услышать звон колоколов³.

Тот же самый процесс подражания и одновременно поиска различий, который мы отметили относительно звука колокола и азана, поколением позже происходит и в сфере архитектуры с началом стро-

¹ *Arafat W. Bilal b. Rabah // Encyclopaedia of Islam. Second ed. (далее EI2). Т. 1. P. 1215; Junybolli Th. W. Adhân // Ibid. P. 187; Bloom J. Minaret: Symbol of Islam. Oxford, 1989. P. 21–35.*

² Слово *σῆμαντριον* образовано от слова *σῆμα*, которое означает, во-первых, визуальный знак, во-вторых печать и, в-третьих, инструмент из дерева или металла, с помощью которого монахов и верующих призывают к молитве (било). См.: *Lampe G. A Patristic Greek Lexicon. Oxford, 1961. 1231; Stephanus H. Thesaurus graecae linguae. Т. 7. P. 181–182.*

³ *Farmer H. Sandj // Encyclopaedia of Islam EI2. Т. 9. P. 9.*

ительства первых минаретов. Первым мусульманам не был известен минарет: их муэдзины, по примеру Биляля, видимо, просто провозглашали азан с крыш мечетей. Впрочем, некоторые мусульманские общины, в частности вахаббитского толка, до сих пор отвергают использование минарета. Первые минареты были построены, вероятно, во времена правления халифа Муавии (661–680), первого представителя династии Омейядов. Они являли собой монументальное выражение ислама, утверждающегося по отношению к еще находящимся в большинстве христианами, манифестацию политической легитимности Омейядов, которые победили фитну⁴. Минарет возвышается над церковной колокольной, соперничает с ней в завоевании линии горизонта, вскоре преодолевает соответствующую высоту, необходимую для того, чтобы азан был слышен.

Именно в эту эпоху, в течение первых декад правления Омейядов противостояние между колоколами и муэдзинами проявляется в запрете звонить в колокола или в ограничениях в этой сфере. Подобные предписания могли быть одним из условий подчинения мусульманской власти, навязываемых завоеванным христианам. Абу Юсуф Якуб (ум. 798) утверждает, что во время завоевания Сирии полководец Абу Убайда заключил мирный договор, который ставил условием, что христиане «не будут греметь в колокол ни после нашего призыва к молитве, ни во время молитвы». Христианам Эль-Аната вменяют тот же запрет, при этом подтверждая, что они могут звонить в накус в любое другое время дня и ночи⁵.

Тот же автор уточняет, что договор в Хире⁶ гарантирует христианам право в праздничные дни звонить в колокола сколько захотят⁷. В самом деле, религиозное соперничество, как кажется, проявляется в звуковых баталиях между колоколами и муэдзинами, и некоторые мусульмане жалуются на то, что христиане нарочно звонили в колокола во время азана⁸.

Более обширные запреты составляют часть Договора Умара, условия которого, согласно мусульманскому преданию, второй халиф Умар ибн аль-Хаттаб (634–644) заставил принять христиан Сирии.

⁴ Hillenbrand R. *Islamic Architecture. Form, Function and Meaning*. Oxford, 2000. P. 129–171.

⁵ См. перевод в кн.: *Fattal A. Le statut légal des non-musulmans en pays d'Islam*. Beirut, 1995. P. 66, 204–205.

⁶ Г. Хира — столица сасанидского Ирака. — *Прим. переводчика*.

⁷ См. перевод в кн.: *Fattal A. Op. cit.* P. 204–205.

⁸ Такова, например, ситуация в Куфы VIII в.: *Fattal A. Le statut légal...* P. 206.

А. Фаттал показал, что эти ограничения на самом деле постепенно навязывались зимми в течение первого века хиджры и стали всеобщими при Умаре II (717–720)⁹. Аль-Туртуши (ум. 1126) — первый автор, который в своем сочинении «Сирадж аль-мулук» («Светильник владык») дал полную версию договора. В этом тексте говорится, что покоренные христиане Сирии отправляют послание халифу Умару, дабы напомнить ему об обязательствах, которые он взял на себя в момент их капитуляции.

Христиане долго перечисляют запреты, которые им вменяется соблюдать: не строить новые церкви и монастыри, не обучать Корану, не носить «мусульманской» одежды и тюрбана, не носить оружия и пр. Определенное число этих мер имеют цель ограничить или объявить вне закона публичное выражение христианской веры. Так, христиане обязуются не ставить кресты на своих церквях, не обнаруживать свои сочинения, не проводить некоторых публичных шествий, не молиться слишком громко и демонстративно. Именно в этом контексте они обещают: «Мы будем бить в колокол в наших церквях только очень тихо»¹⁰. Другие авторы передают различные версии договора. Согласно ибн Асакиру (ум. 1176 г.), Умар будто бы постановил, что христиане «не будут бить в колокол до призыва мусульман к молитве»¹¹. Дамасский договор, который, согласно Гази бен аль-Уасити (ум. после 1292 г.), заключался между Умаром и христианами Сирии, ставит условием, что христиане «не будут звонить в колокола за пределами своих цервей»¹².

Подобные ограничения встречаются часто, но они не являются ни всеобщими, ни неизменными¹³. Несмотря на запреты, пунктирные или местные, церковные колокола продолжали звучать в разных частях дар-аль-ислам. Ибн-Кутайба¹⁴ (ум. 889 г.) рассказывает, что халифу Муавии, страдавшему от бессонницы, мешали колокола мелькитских церквей. Кончилось тем, что колокольный звон так надоел мусульманскому правителю, что он отправил своего посланца с жалобой к византийскому императору¹⁵!

⁹ Fattal A. Op. cit. P. 60–69.

¹⁰ Fattal A. Op. cit. P. 62.

¹¹ Fattal A. Op. cit. P. 64.

¹² Ibid.

¹³ Fattal A. Le statut légal... P. 206–207.

¹⁴ Ибн-Кутайба — выдающийся исламский богослов IX в., известный толкователь Корана, хадисовед и знаток права (факих) — Прим. переводчика.

¹⁵ Fattal A. Op. cit. P. 205.

Подобного рода конфликты иногда могут привести к разрушению церковных колоколов. Масуди¹⁶ рассказывает, что халиф аль-Валид бин «Абд аль-Малик как-то раз находился на кафедре в мечети, когда услышал колокола соседней церкви; он приказал разрушить ее, что вызвало письмо протеста константинопольского императора¹⁷. Подобным же образом сельджукский правитель якобы стер с лица земли монастырь Майяфарикин из-за производимого его колоколами шума¹⁸. Согласно Абу аль-Макариму, коптскому автору XII в., когда привратник церкви Матарийи звонит в колокола в присутствии мусульман, это становится поводом для захвата церкви и ее превращения в мечеть¹⁹. Можно привести и другие примеры, когда колокольный звон провоцировал разрушение церквей и новые виды ущемления интересов, но они лишь будут подтверждать, что эти ограничения далеки от того, чтобы стать всеобщими²⁰.

Иногда, рассказывая о завоевании (или отвоевании), авторы хроник акцентируют, что одержавшие победу мусульмане заставляют колокола замолчать. Согласно аль-Маккари, когда Муса ибн-Нусайр²¹ в 712 г. завоевал Испанию, он разрушил все церкви и разбил все колокола (била), которые встретились ему на пути²². Имад ад-Дин описывает, как Саладин после отвоевания Иерусалима очищает и восстанавливает мечеть аль-Аксу, заставляя замолчать все колокола, которые заменяются азаном²³. В этом контексте колокола, изъятые из церквей *дар аль-харб*, представляют собой престижную добычу: можно было бы привести относящийся к бо-

¹⁶ Масуди — арабский географ, путешественник, историк X в.

¹⁷ *Fattal A. Op. cit. P. 206.*

¹⁸ *Hillenbrand C. Maууâfârikîn // EI2. Т. 6. P. 928a.* Майяфарикин — арм. Тигранакерт, араб. Мийяфарикин, в V в. Мартирополис, ныне Сильван в восточной Турции. — *Прим. переводчика.*

¹⁹ *Zanetti U. Matarieh, la Sainte Famille et les baumiers // Analecta Bollandiana. Bruxelles, 1993. Т. 111. P. 35.*

²⁰ См. другие примеры в кн.: *Canard M. al-Nakim, Bi.Amr Allâh / EI2. Т. 3. P. 76* (о запретах звонить в накус при фатимидском халифе аль-Хакиме). Сведения о том, как звонили в колокола в Тифлисе при Ильханидах см. в кн.: *Minorsky V. & Bosworth C. Tiflis // EI2. Т. 10. P. 478.*

²¹ Ахмед Мохаммед аль-Маккари — арабский историк XI в., написавший одну из древнейших историй мусульманской Испании. Муса ибн-Нусайр — государственный деятель Арабского Халифата (640 — ок. 716 гг.) полководец, покоритель Магриба и Андалусии. — *Прим. переводчика.*

²² *Fattal A. Op. cit. P. 185.*

²³ Цит. по кн.: *Gabrieli F. Chroniques arabes des Croisades. Paris, 1996. P. 190.*

лее позднему времени пример Маринидов²⁴, которые помещают колокола, захваченные во время рейдов в христианскую Испанию, в большую Карауинскую мечеть в Фесе²⁵.

Юристы, в том числе основатели мазхабов²⁶, продолжают заниматься этой проблемой. Мухаммад аш-Шафи'и, эпоним шафитского мазхаба, в своем сочинении «Китаб аль-Умм» определяет классический статус зимми, который следует навязывать неверным. Он утверждает следующее: «*Вы не должны выставлять напоказ кресты, открыто проявлять ваше многобожие, создавать церкви или места собрания для ваших молитв, звонить в колокола, провозглашать перед лицом мусульманина ваши верования многобожников относительно Ису ибн Мариам или кого-то другого*»²⁷. С точки зрения Малика²⁸, нужно просто запретить зимми звонить в колокола²⁹. Некоторые мусульманские правители Маниба и аль-Андалуса, верные маликитской школе мазхаба, будут добиваться соблюдения этих запретов.

Это не мешает тому, что в ряде регионов дар-аль-ислам колокола продолжают звучать, и некоторые писатели — как, например, автор «Сират «Антар», романа XII в., связывают колокольный звон с христианством³⁰. Ряд географов полагают, что в Риме, символическом городе христианства, звонили 120 000 церковных колоколов³¹. Колокола не всегда вызывали враждебные чувства у мусульманских авторов. В первой трети XI в. Абу Амир ибн Шухайд (992–1035) рассказывает о том, как он провел ночь в церкви Кордовы, взволнованный звоном ее колоколов³².

²⁴ Мариниды — берберская династия правителей Марокко 1215–1465. — *Прим. переводчика.*

²⁵ См.: *Deverdun G. Al-Kawawiiyyūn (masjid) // EI2. Т. 4. P. 632.*

²⁶ Мазхаб — школа шариатского права в исламе, богословско-правовая школа; в широком смысле — путь, по которому следует мусульманин. — *Прим. переводчика.*

²⁷ См. перевод в кн.: *Fattal A. Op. cit. P. 79.* Возможно, как замечает А. Фаттал, в этот текст были внесены изменения последующими авторами. См. там же: *P. 77; п. 2.*

²⁸ Абу Абдуллах Малик ибн Анас аль-Асбахи (713–195), более известный как имам Малик — факих, основатель и эпоним маликитского мазхаба. — *Прим. переводчика.*

²⁹ *Fattal A. Op. cit. P. 83.*

³⁰ *Heller B. Sirat 'Antar // EI2. Т. 1. P. 518.*

³¹ *Traini R. Rûmiya // EI2. Т. 8. P. 612.*

³² *Ibn al. Maqqari. Nafh al-tib min ghusn al-Andalus al.ratib / ed. Dozy // Analectes sur l'histoire et la littérature des Arabes d'Espagne. Leiden, 1855.*

КОРДОВА В IX В.

Именно у Евлогия Кордовского и Павла Альвара — апологетов кордовских мучеников сер. IX в. — можно обнаружить свидетельства той враждебности и того презрения, которое может вызвать соперничество между накусом и азаном: осмеивание мусульманами колокольного звона, отвращение и ненависть, которую испытывали враждебно настроенные христиане по отношению к голосу муэдзина, разрушение церковных колоколен или превращение в церкви минаретов — предмет мечтаний христиан³³.

Что касается Евлогия и Павла, то это те два мосарабских автора, которые были наиболее недоброжелательно и даже свирепо настроены по отношению к исламу: они упрекали своих единоверцев в том, что те недостаточно враждебны к религии и власти «халдеев». Мученики Кордовы публично изобличали ислам и его пророка — поступки, за которые по шариату полагалась смерть и которые к тому же заставили эмиров Абд ар-Рахмана (822–852) и Мухаммада (852–886) ввести карательные меры применительно ко всей христианской общине. Что касается последней, то, кажется, в большинстве своем она неприязненно относилась к мученикам. Чтобы доказать, что те были правы, изобличая ислам, Евлогий и

T. I. Cit. в кн.: *Vanoli A. Immagini dell' «Altro» nelle fonti arabo-spagnole // Mediterraneo medievale, Cristiani, musulmani e eretici tra Europa e Oltremare. Milano, 2001. P. 49; Dodds J. Architecture and Ideology in early medieval Spain. Pennsylvania, 1990. P. 104.*

³³ О кордовских мучениках существует большая литература. См. обзор написанных до 1970 г. работ в кн.: *Wolf K.B. Christian Martyrs in Muslim Spain. Cambridge, 1988. P. 36–47.* См. также: *Millet-Gérard D. Chrétiens mozarabes et culture islamique dans l'Espagne des VIIIe–IXe siècles. Paris, 1984; Lapedra Gutierrez E. Los mártires de Córdoba y la política anticristiana contemporánea en Oriente // Al Qantara. Revista de estudios árabes. 1994. Vol. 15. № 2. P. 453–463; Coope J. The Martyrs of Cordoba: Community and Family Conflict in an Age of Mass Conversion. Lincoln, 1995; Herrera Roldan P. Cultura y lengua latina entre los mozarabes de Córdoba del siglo IX. Córdoba, 1995; Wolf K.B. Christian Views of Islam in Early Medieval Spain // *Medieval Christian Perceptions of Islam. A Book of Essays / ed. J. Tolan. New York, 1996. P. 85–108; Tolan J. Mahomet et l'Antéchrist dans l'Espagne du IXe siècle // Wodan. Greifswalder Beiträge zum Mittelalter. 1997. Bd. 68. S. 167–180; Wolf K.B. Muhammad as Antichrist in Ninth-Century Córdoba // *Christians, Muslims and Jews in Medieval and Early Modern Spain / ed. M. Meyerson & E. English. Notre Dame, 2000. P. 3–19; Tolan J. Les Sarrasins: L'Islam dans l'imaginaire européen au Moyen Âge. Paris, 2003. Ch. 4.***

Альвар пытались показать, даже ценой смертного приговора, будто «халдеи» подвергают христиан настоящим преследованиям. По словам Евлогия, мусульмане, кроме всего прочего, осмеивают христианские ритуалы и празднества. Именно в этом контексте он рассказывает о реакции мусульман на звон колоколов:

Толпа, как бы соблазненная лживым суеверием, как только ее ухо улавливает звенящий металл, не мешкая изрекает все виды проклятий и произносит всевозможные грубые слова. Стало быть, совершенно справедливо будут прокляты те, кто внушают своим адептам столько ненависти к божественному Откровению³⁴.

Чтобы показать, что Магомет — предтеча Антихриста, Павел Альвар в своем «*Indiculus luminosus*» обращается к толкованию Книги Иова и других пророков, которые якобы предвидели появление Магомета и его пагубной ереси. Альвар утверждает, что когда мусульмане наблюдают христианские шествия, они кидают булыжники и распевают непристойные песни. Звон колоколов также вызывает их насмешку:

Но когда они слышат соборный знак, т. е. гул колоколов в небесах (которые звучат в канонические часы, чтобы собрать людей), то разинув рты в знак насмешки и презрения, они вертят головой, издавая стоны, повторяя постыдные вещи. Они не только оскорбляют людей обоего пола и всех сословий и все стадо Господа Христа, но, более того, они гнусно поносят и высмеивают их³⁵.

Не следует забывать о характере источников, враждебных всякому согласию с «халдеями»: невозможно рассматривать их утверждения как пример обычной реакции всех мусульман. Но эти пассажи говорят нам прежде всего о том, что в середине IX в. и позже христиане Кордовы еще звонили в колокола, и что это могло вызвать злобную реакцию и насмешку со стороны некоторых мусульман.

У агрессивно настроенных христиан голос муэдзина мог вызывать такое же отвращение, хотя в этом случае речь идет об антипатии притесняемого меньшинства, а не о кичащемся большинстве. Согласно Евлогию, азан является одновременно эмблематическим выражением и средством распространения еретического учения Магомета и его последователей. Евлогий заявляет, будто дьявол

³⁴ *Eulogius Cordubensis*. *Memoriale sanctorum* § 21 // *Corpus scriptorum muzarabicorum* / ed. J. Gil. Madrid, 1973. Т. 1. P. 386.

³⁵ *Paulus Alvarus*. *Indiculus luminosus* § 6 // *Corpus scriptorum muzarabicorum* / ed. J. Gil. Madrid, 1973. Т. 1. P. 278–279.

подстрекал Магомета отречься от пророков и Евангелия и утверждать, что Христос является человеком — разумеется, святым человеком, через посредство которого Бог совершал чудеса, но по существу человеком, подобным Адаму, стоящим ниже Бога-Отца. Как считает Евлогий, именно минарет и азан представляют собой самую пагубную визуальную манифестацию этой ереси:

Но проповедуя другие неслыханные и лживые преступления — плод воображения этого лукавого и ловкого демона, который удерживал его в своем подчинении и ради него обратился в ангела света, он (Магомет) воздвиг храмы, где прославляют его проклятую доктрину. В качестве главного места идолопоклонства им служит башня, верхушка которой возвышается над прочими зданиями, откуда Магомет мог провозглашать предписания своего безумного кощунственного учения толпе, привлеченной ядом его обмана. И сегодня священники, обученные им нечестивому культу, соблюдают этот наказ: подобно ослам, разинув челюсти и раскрыв порочные губы, они издают свои ужасные воззвания, при этом предварительно заткнув уши обеими руками — таким образом, те предписания, которые они вменяют в обязанность другим, их священник не переносит даже на слух, как если бы речь шла о каком-то преступном распоряжении. Говорят, что всякий раз, когда его уши ловили этот ослиный крик безбожия, прашур мой, блаженной памяти Евлогий, осеняя на поле битвы свое чело крестным знаменем, стеная пел этот псалом: «Бог мой, кто может сравниться с тобой? Не премолчи, не безмолвствуй и не оставайся в покое, Боже! Ибо вот, враги Твои шумят, и ненавидящие Тебя подняли голову» [82: 2–3]. И мы, как только услышим голос глашатая лжи, сразу же начинаем молиться: «Избави нас, Боже, слышать дурные слова, ныне и во веки веков» и снова: «Да постыдятся все служащие истуканам, хвалящиеся идолами» [Пс. 96,7]³⁶.

Первый минарет будто бы построил сам Магомет — башню, превосходившую все прочие здания, которая должна была стать верховным местом «идолопоклонства» халдеев, точкой распространения их «ереси». В отсутствие археологических данных или арабских текстов, которые могли бы подтвердить этот факт, подобные пассажи свидетельствуют, что минареты действительно существовали в Кордове в эту эпоху и что они стали символами ислама, по крайней мере для некоторых христиан³⁷. Евлогий и Альвар

³⁶ *Eulogius Cordubensis. Liber apologeticus martyrum* § 19 // *Corpus scriptorum muzarabiorum*. Т. 1. Перевод см. в кн.: *Millet-Gérard D.* *Op. cit.* P. 45–46.

³⁷ Джонатан Блум утверждает, что тексты Евлогия и Альвара не подтверждают существования минаретов, но он не прочитал соответствующие тексты, а просто процитировал отдельные выдержки из книги Дж. Дудс (*Doods J.* *Architecture and Ideology in early medieval Spain*. Pennsylvania, 1990. P. 103).

часто употребляют сравнения с животными, чтобы очернить своих соперников³⁸. В данном случае крик муэдзина описывается как рев осла, «ужасный» по своей форме и содержанию. Тот факт, что муэдзин затыкает уши, провозглашая свое «преступное предписание», говорит о том, что он стыдится его. Реакция Евлогия, как и его пращура-тезки, заключается в том, чтобы не смеяться в открытую, а в том, чтобы защищаться знаменем креста и со стенаниями декламировать некоторые подходящие псалмы, таким образом подчеркивая преемственность между этими новыми «халдеями» и преследователями былых времен — и неважно, что эти псалмы об идолопоклонстве с трудом можно применить к мусульманам.

Евлогий не комментирует содержание азана. Павел Альвар делает это тогда, когда упоминает о муэдзине в своем «*Indiculus luminosus*», где он описывает реакцию мусульман на звон колоколов: «*Вот все дни напролет, ночью и днем, они проклинают имя Господа на своих башнях и темных горах, в то же время восхваляя в своих воззваниях бесстыдного, вероломного, злобствующего и пристрастного пророка*»³⁹.

Восхваления Бога, изрекаемые муэдзином, становятся для Альвара проклятием, и всё потому, что муэдзин в то же самое время призывает Магомета как своего пророка.

Именно Альвар — в большей степени, чем Евлогий — пытается приписать Магомету и исламу правдоподобную роль в христианской эсхатологии, уподобляя основателя учения предшественнику Антихриста. Он утверждает, что пророчества из 11-й главы Книги Даниила, обычно интерпретируемые как аллюзия на преследования, развязанные Антиохом IV, могут быть также поняты как предсказание пагубной ереси Магомета. В подобном контексте Магомет отождествляется с тем королем, который, согласно Даниилу, «*богу крепостей (Deum Maozim) на месте его будет... воздавать честь, и этого бога, которого не знали отцы его, он будет чествовать золотом и серебром, и дорогими камнями, и разными драгоценностями, и устроит твердую крепость с чужим богом.* (Дн. 11, 38–39)».

См.: Bloom J. Mosque Towers and Church Towers in Early Medieval Spain // *Künstlerischer Austausch. Akten des XXVIII Internationalen Kongresses für Kunstgeschichte* / ed. T. Gaentgens. Berlin, 1993. S. 363.

³⁸ См.: Millet-Gérard D. *Op. cit.* P. 104–108.

³⁹ Paulus Alvarus. *Indiculus luminosus* § 6 // *Corpus scriptum muzaraborum*. P. 278. См. перевод в кн.: Millet-Gérard D. *Chrétiens mozarabes*. P. 39.

Что это за бог — Маозим (Maozim)? Альвар объясняет, что еврейское слово означает «*fortis uel fortissimus*» (сильный или сильнейший)⁴⁰. Магомет симулировал почитание единого и сильного Бога, чтобы лучше насаждать свою власть над народами.

И вот что они горланят каждый день на своих прокопченных башнях, с неслышанным чудовищным ревом, с разинутой, как у диких зверей, глоткой, с висящими губами, с такой развернутой пастью, как будто их сейчас вырвет, крича как бешеные, что надо защищать Maozim с помощью чужого бога, которого он [Магомет] знал, т. е. что надо защищать Maozim, которого они называют Собар, что значит “очень большой”, через посредство чужого бога, т. е. демона, явившегося ему в образе архангела Гавриила, защищать, почитая их обоих, чтобы таким образом верующие в сердцах своих не заметили заблуждение Магомета, в то время как сам он, произнося имя “очень большого” Бога, восхваляет ритуал брани и пропитывает благородные души своими суевериями и своим нечистивым духом. Но чтобы избежать впечатления, что я говорю загадками и выражаюсь неподходящими словами и излагаю не столько наблюдения просветленного Богом духа, сколько досужие вымыслы человеческого ума, мне нужно представить более явные доказательства. На самом деле те, кто предаются этому ритуалу, до сих пор обозначают тем же словом дни, которые они посвящают своим безумствованиям в обиталище идола, но вследствие того, что арабский язык по большей части отличается от еврейского, они называют эти праздники Almozem. Издревле этот народ языческого происхождения собирался из разных концов у вышеупомянутого идола, и теперь еще та же проклятая толпа собирается каждый год в то же самое время и постоянно служит тому же самому демону, который, как они в силу своей веры считают, происходит из этого места. До сегодняшнего дня они таким образом чествуют Moazim в месте его происхождения, как сказал вдохновленный Богом пророк, и в те дни, которые они именуют традиционным именем, в месяц, который они называют Almoagat, точно так же, как те, кто некогда преклонялся идолам, они и сегодня продолжают это делать с еще большим совершенством, так что им кажется, что они возносятся в небеса⁴¹.

Альвар здесь пытается сблизить четыре имени. Во-первых, Moazim, сильный Бог или Бог крепостей пророка Даниила (Дан.11:38), арабский перевод имени Акбар — имя, которое муэдзины выкрикивают со своих «прокопченных башен», и оно на са-

⁴⁰ О слове Moazim см.: *Millet-Gérard D. Op. cit. P. 41, n. 79.*

⁴¹ *Paulus Alvarus. Indiculus luminosus § 25 // Corpus scriptorum muzarabicorum. P. 298–299. Перевод и анализ этого текста см. в кн.: Millet-Gérard D. Op. cit. P. 39–45.*

мом деле обозначает демона, который в образе архангела Гавриила передал Магомету Коран в виде свода откровений⁴². Во-вторых, *Almozem* (вероятно, аль-мавсим-аль-хаддж) — ритуал паломничества в Мекку⁴³. В-третьих, *Almoarram* — название месяца мухаррам. И, наконец, муэдзин (му'адзин) — термин, который Альвар не цитирует, но который, как представляется, вдохновлен его пассажами по поводу *Moazim*⁴⁴.

Альвар в этой сложной игре экзегезы искажает слово «азан» и превращает его в призыв к идолопоклонству и ереси. Бог Моазим (*Moazim*), о котором нас предостерегает пророк Даниил (Дан. 11:38), якобы почитается этими халдеями во время исполнения их темных ритуалов и во время их долгих паломнических путешествий. Чтобы лучше скрыть этот позор, Магомет и его последователи не используют имя Моазим, но называют его просто «акбар», очень большой. Наивный христианин мог бы подумать, что называть Бога «очень большим» совершенно безобидно. Но гибкая экзегеза Альвара позволяет ему очернить не только форму, но и содержание этого призыва, который он сравнивает с «блевотиной диких зверей».

Реагируя на движение мучеников, эмир Мухаммад I принимает карательные меры, которые поражают всю христианскую общину: он изгоняет из своего двора христиан, приказывает разрушить некоторые недавно построенные церкви. Среди прочего, утверждает

⁴² Отдельные греческие авторы отождествляют «akbar» (часто искаженное «koubar») с Богом, которого почитают «агаряне», не сближая его с *Moazim* — например, Григорий Монах (PG. Т. 110. Р. 873). См. об этом: Ducelier A. *Chrétiens d'Orient et Islam au Moyan Âge*. Paris, 1996. P. 161–164. О других греческих текстах, в которых упоминается «Koubar», см.: *Meyendorf J. Byzantine Views of Islam // Dumbarton Oaks Papers*. 1964. Т. 18. P. 118–119. Латинский автор XII в. Адельфус утверждает в «*Vita Machometi*» следующее: «Я часто слышал, как сарацины призывают голосом имя Магомета — этого ужасного монстра, дабы они могли почитать его в своих подобных вакханалиям ритуалах, называя его Богом и почитая его как Бога» (*Bischoff B. Ein Leben Mohammeds (Adelphus?) (Zwölftes Jahrhundert) // Anecdota Novissima. Texte des vierten bis sechzenten Jahrhunderts/ ed. Bischoff*. 1984. S. 113); *Tolan J. Les Sarrasins: L'Islam dans l'imaginaire européen*. Ch. 6.

⁴³ *Millet-Gérard D. Op. cit. P. 43; Wolf K. B. Muhammad as Antichrist*. P. 12–13. Слово мавсим означает «рынок», «праздник». В этом смысле оно употребляется в хадисах (аль-Бухари и др.), говорящих о рынках раннесредневековой Аравии. На этих рынках часто собирались деклассированные элементы, там же делались всякого рода объявления. См. об этом: *Wensinck A. J., Bosworth C. E. Mawsim // EI2*. Т. VI. P. 903. — *Прим. переводчика*.

⁴⁴ *Millet-Gérard D. Op. cit. P. 45.*

Евлогий, «он ниспроверг башни базилик, разрушил верхушки храмов, поверг на землю верхушки пинаклей»⁴⁵. Разрушение колоколен и пинаклей поражает христианство в его наиболее зримых символах и утверждает превосходство ислама над его христианскими хулителями. Веком позже, когда Абд-ар-Рахман III обновляет и расширяет главную мечеть Кордовы, он воздвигает высокий минарет, который доминирует над столицей его халифата, торжествуя победу над христианством⁴⁶. Со своей стороны, Альвар мечтает о преобразовании минарета, который является символом губительной власти неверных:

Увы и горе! Нашим дням неведома мудрость Христа, и они наполнены рвением дьявола. Нет ни одного человека, кто бы в согласии с заветами Христа сотряс бы громом воздух на горах Вавилона и водрузил знамя Креста веры на почерневших от наглости башнях, принеся Богу вечернюю жертву⁴⁷.

АЛЬ-МАНСУР И КОЛОКОЛА САНТЯГО

Многочисленные арабские и латинские авторы описывают 65 опустошительных рейдов, которые аль-Мансур вел против христианских княжеств, находившихся на севере Пиренейского полуострова. Самый знаменитый из этих походов — несомненно, рейд против Сантьяго де Компостела, совершенный в 997 г.⁴⁸ Ибн Даррадж, поэт при дворе аль-Мансура, якобы сопровождал его в этой военной экспедиции и затем написал три поэмы (со-

⁴⁵ *Eulogius Cordubensis*. Liber apologeticus martyrum § 22 // *Corpus scriptorum muzaraborum*. P. 488–489. Ср.: *Eulogius. Memoriale sanctorum*. P. 441.

⁴⁶ *Dodds J.* Op. cit. P. 103; *Bloom J.* Minarets as Signs of Conflict in the Maghreb.; *Hernández Giménez F.* El alminar de 'Abd al-Rahman III en la Mezquita Mayor de Cordoba, genesis y repercusiones. Granada, 1975; *Torres-Balbas L.* La Mezquita de Córdoba y las ruinas de Madinat Al-Zahra. Madrid, 1952; *Bloom J.* Op. cit.

⁴⁷ *Paulus Alvarus*. Indiculus luminosus § 6... P. 278.

⁴⁸ Об аль-Мансуре см.: *Sénac Ph.* Al-Mansûr et la reconquête // *Guerre, pouvoir et idéologie dans l'Espagne chrétienne aux alentours de l'an mil*. Turnhout, 2005. P. 37–50; *Chalmeta P.* Al-Mansûr billah // *EI2*. T. 6. P. 430; *Lévi-Provençal E.* Histoire de l'Espagne musulmane. Paris, 1950 (2-ième éd. 1999. T. 2). P. 197–272. О походе против Сантьяго см.: *Molénat J.-P.* Shan Yâkub // *EI2*. T. 9. P. 403. Там есть библиография источников и исследований, которую может дополнить следующая книга: *Pérez de Tudela Velasco M. I.* Guerra, violencia y terror: las destruccions de Santiago de Compostela por Almanzor hace mil años // *En la España médiéval*. Madrid, 1998. Vol. 21. P. 9–28.

хранившиеся в его архиве), дабы восславить эту военную экспедицию. Официальное сообщение о походе, также им сочиненное, было утрачено, но, возможно, текст его сохранился в передаче таких авторов, как Муктабис, ибн Хайан или Джадхват аль-Муктабис аль-Хумайди (оба жили в XI в.), а затем был также использован магрибским хронистом XIV в. ибн-Идари⁴⁹. Согласно последнему, когда жители Компостелы сбегают, Аль-Мансур находит город опустевшим и методично разрушает его, в том числе и церковь, которая «для них то же самое, что для нас Ка'ба». Но он сохраняет могилу святого, недвусмысленно приказывая оставить ее нетронутой⁵⁰. Неистовый сторонник джихада и разрушитель аль-Мансур избирал в качестве мишени мятежные христианские города, но совершенно очевидно, он не доходил до того, чтобы осквернить могилу апостола, упоминаемого в Коране и потому достойного почитания.

Можно почерпнуть какую-то информацию у других магрибских хронистов, которым, несомненно, были доступны более ранние тексты, ныне утраченные. Ибн-Халдун дает описание похода, подобного экспедиции Ибн-Идари; он всё же уточняет, что Альманзор привез с собой ворота церкви св. Иакова, детали которых он использовал в конструкции потолка мечети Кордовы⁵¹. В XVI в. Ал-Маккари повторяет рассказ ибн-Хайяна: он утверждает, что Альманзор на спинах христианских пленников перенес церковные колокола и затем повесил их в мечети Кордовы; халиф также заставил трудиться закованных в цепи христианских рабов на работах по обновлению и расширению мечети⁵².

Что же касается латинских хронистов, то Сампиро, нотариус при королевском дворе в Леоне, составляет хронику, начиная с 990 г., а

⁴⁹ Испанский перевод хроники см. в кн.: *La Chica Carrido M. Almanzor en los poemas de Ibn Darraj*. Zaragoza, 1979. См. поэмы 77, 102, 120, 128; *Makki Mahmud Ali. La España cristiana en el Dîwân de Ibn Darrây // Bóletin de la Real Academia de Buenas Letras de Barcelona*. 1964. Vol. 30. P. 63–104.

⁵⁰ *Ibn 'Idhâri. Kitab Al-Bayân al-Mughrib* (trad. E. Fagnan) // *Histoire de l'Afrique et de l'Espagne intitulée al-Bayano'l-Mughrib*. Algiers, 1904. Vol. 2. P. 493–495. Этот отрывок воспроизведен в кн.: *Bresc H. et al. La Méditerranée entre pays d'Islam et monde latin (milieu Xe siècle — milieu XIIIe siècle)*. Paris, 2001. P. 19–21.

⁵¹ Перевод «Китаб аль-Ибар» ибн-Хальдуна см. в кн.: *Dozy R. Recherches sur l'histoire et la littérature de l'Espagne pendant le Moyen Âge*. Leiden, 1849. Vol. 1. P. 101.

⁵² *Al-Maqqari. Nafh al-tib* (trad. P. Gayangos) // *The History of the Mohammedan Dynasties in Spain*. London, 1840–1843. Vol. 2. P. 193–196 & Vol. 1. P. 227–228.

затем епископ Асторги в период с 1034 по 1040 гг. продолжает ее, повествуя о правлении астурийских и леонских королей — от Альфонса III (866–910) и до Альфонса V (999–1028). Он рассказывает, как во время правления Бермудо II (982–990) «их король, который присвоил себе имя Альманзора» (*rex eorum qui nomen falsum sibi imposuit Almanzor*), в течение 12 лет правления франков разорял королевства Памплоны и Леона. Он дошел вплоть до Компостелы, сея разрушения и, исполненный гнева, предстал перед могилой святого. Но святой его отверг и, устранившись, Альманзор бежал. Сампиро ничего не говорит о церковных колоколах⁵³. В нач. XII в. «Силосская хроника» (*Historia Silense*) коротко упоминает о разграблении Компостелы, перечисляя совершённые этим «варваром» грабежи, при этом колокола не упоминаются⁵⁴. В общем примерно так же излагаются события в другом нарративном памятнике XII в. — «Хронике Нахеры» (*Chronica Najerensis*)⁵⁵. Анонимный автор «Компостельской хроники» минимизирует позор, который этот набег должен был принести апостолу, и приписывает святому горячую месть: св. Иаков вселяет страх в Альманзора и провоцирует его бегство, поражает мусульманскую армию диареей и дизентерией, а затем умерщвляет в Медине «короля Альманзора», который отдает свою душу Магомету⁵⁶.

Теперь рассмотрим, как противопоставление минарета и колоколни приобретает всю свою полемическую остроту в произведениях латинских авторов XIII в. Лука Туйский в «Чудесах св. Исидора» (*Miracula Sancti Isidori*) рассказывает, как св. Исидор Севильский благодаря своим чудесам вызывал такое восхищение мусульман, что они даже принимали христианство. Дело доходит до того, что «Мирамолин» (альмохадский халиф)⁵⁷ разрушает хри-

⁵³ *Sampiro. Cronica // Historia Silense / ed. Justo Perez de Urbel & Atiliano Gonzalez Ruiz-Zorilla. Madrid, 1959. P. 172.* Сампиро умалчивает о том факте, что Бермудо выдал свою дочь замуж за аль-Мансура. О Сампиро см.: *Deswarte T. De la destruction á la restauration. L'idéologie du royaume d'Oviedo-Léon (VIIIe–XIe siècles). Turnhout, 2003. P. 57 & P. 107.* См. также: *Huete Fudio M. La Historiografía latina medieval en la península ibérica (siglos VIII–XII), fuentes y bibliografía. Madrid, 1977.*

⁵⁴ *Historia Silense... P. 175. Deswarte T. De la destruction á la restauration... P. 28–29.*

⁵⁵ *Chronica Najerensis / ed. J. A. Estevez Sola // Chronica Hispania saeculi XII. CCCM. Turnhout, 1995. Vol. 71A. T. 2. P. 33*

⁵⁶ *Historia Compostellana / ed. E. Falque Rey // CCCM. Turnhout, 1988. Vol. 70.*

⁵⁷ В Средние века арабский титул «Амир-аль-Муминин» («повелитель правверных», «халиф») в Испании и Африке произносили как Мирамолин, что

стианскую церковь, на месте которой строит мечеть с минаретом. Но славный Исидор мстит, заставляя всех муэдзинов, желающих призывать к молитве, упасть наземь⁵⁸.

Тот же самый Лука Туйский в своей «Хронике мира» (*Chronicon mundi*) излагает рассказ о походе Альманзора, основанный на сообщениях Сампиро и «Силоской хроники». Он описывает, как Альманзор якобы разрушил весь город и церковь и затем «пришел к могиле блаженного апостола Иакова, чтобы уничтожить ее, но, уstraшенный неким ударом молнии, убежал». Он прибавляет, что святой затем сумел отомстить, поразив армию хаджиба⁵⁹ дизентерией и диареей. Затем он рассказывает, что «варвар Аль-Мансур взял небольшие колокола церкви св. Иакова и как символ (*ob insigne*) перенес их в Кордову и повесил в своей молельне, где они служили светильниками»⁶⁰. Лука завершает свою Хронику взятием Кордовы Фердинандом III и освящением Великой мечети как церкви. Единожды «уничтожив всю скверну Магометанову», великую мечеть освятили как собор. Там, говорит Лука, «*нашли колокола, которые некогда король Кордовы Альманзор изъял как символ у церкви апостола св. Иакова. Католический король Фердинанд перенес их на плечах сарацин до церкви св. Иакова. Город*

являлось попыткой воспроизвести первоначальное звучание этих слов. — Прим. переводчика.

⁵⁸ См.: *Lucas de Tuy. «Miracula Sancti Isidori»*. Цит. по кн.: *Henriet P. Xénophobie et intégration isidorienne à Léon au XIIIe siècle. Le discours de Lucas de Tuy sur les étrangers // L'Étranger au Moyen Âge. Actes du XXXe congrès de la SHMESP. Paris, 2000. P. 52.*

⁵⁹ Хаджиб — высокая чиновничья должность в мусульманских странах. — Прим. переводчика.

⁶⁰ *Lucas de Tuy. Chronicon mundi / ed. A. Schott // Hispaniae illustratae. 1608. Vol. 4. P. 1–119. Здесь: P. 87–88. О Луке Туйском см.: Martin G. Les juges de Castille. Mentalités et discours historique dans l'Espagne médiévale. Annexes des Cahiers de linguistique hispanique médiévale. Paris, 1992. Vol. 6; Linehan P. History and Historians of Medieval Spain. Oxford, 1993. P. 357–358; Henriet P. Hagiographie et politique à Léon au début du XIIe siècle, les chanoines réguliers de Saint-Isidore et la prise de Baeza // Revue Mabillon. 1997. № 8. P. 53–82; Idem. Xénophobie et intégration... P. 37–58; Idem. Hagiographie léonaise et pédagogie de la foi. Les miracles d'Isidore de Seville et sa lutte contre l'hérésie (XIe–XIIIe siècles) // L'enseignement religieux dans la couronne de Castille. Incidences spirituelles et sociales (XIIIe–XVIe siècles) / ed. D. Baloup. Madrid, 2003. P. 1–28; Chroniqueur, hagiographe, théologien, Lucas de Tuy dans ses oeuvres / ed. P. Henriet // Cahiers de linguistique et de civilisation hispaniques médiévale. 2001. Vol. 24. P. 249–278..*

Кордова был взят в 1274 г. испанской эры⁶¹, и славный король Фердинанд вернулся в Толедо с победой и покрытый славой. Какой счастливый король — он стер позор испанцев, опрокинув трон варваров и с честью вернул церкви апостола св. Иакова ее колокола, которые долгое время находились в Кордове в знак бесчестия и оскорбления имени Христа»⁶². Лука подчеркивает, что захват колоколов — это прежде всего символический акт, используя два раза словосочетание *ob insigne*. Захват колоколов есть оскорбление и бесчестие имени Христа; возвращение колоколов смысляет стыд, который преобразуется в славу, и католический король отныне стыдит «варваров»: их престол (*solium*) низвергнут, их религия (или, скорее, «скверна Магометанова») изгнана из древней столицы.

Для Родриго Хименес де Рада преобразование мечети и ее минарета в христианскую церковь есть возвращение к исходному состоянию. В своей «Истории арабов» он утверждает, будто Магомет постановил, что предписания его закона следует провозглашать «с башен, где некогда звонили колокола»⁶³. Для Родриго минареты суть захваченные колокольни, лишённые их собственной функции; обязанность христианских государей состоит в том, чтобы восстановить их первоначальное назначение. Неважно, что минареты Кордовы никогда не были колокольнями. Символическая важность обращения минарета Кордовы была вполне ясна как христианам, так и мусульманам задолго до завоевания города в 1236 г. Уже в первой половине XII в. ибн Бассам утверждает, что Альфонс VI «приготовил для великой мечети Кордовы — да защитит Аллах ее стены от столь ужасного бедствия — колокол, в создание которого он вложил все свое старание»⁶⁴. Валенсийский поэт ибн «Амира (XIII в.) сетует по поводу того, что после завоевания Валенсии Хайме I Арагонским неверные заменили крик муэдзина звоном колоколов»⁶⁵. Около 1210 г., задолго до взятия Кордовы, то-

⁶¹ Испанская эра относится к системе датирования, использовавшейся в Hispania до XIV в. Точка отсчета — 38 г. н. э. — *Прим. переводчика*.

⁶² *Lucas de Tuy. Chronicon mundi...* P. 116.

⁶³ *Rodrigo Jimenez de Rada. Historia arabum / ed. J. Lozano Sanchez. Sevilla, 1974. § 3. P. 7.*

⁶⁴ Отрывок переведен в кн.: *Guichard P. L'Espagne et la Sicile musulmane aux XIe et XIIe siècles. Lyon, 2000 (1-ière éd. 1990). P. 123.*

⁶⁵ *Burns R. I. Islam under the Crusaders: colonial survival in the thirteenth-century Kingdom of Valencia. Princeton, 1973. P. 187.*

варищ Родриго Марко Толедский сообщает о противоестественном превращении церквей в мечети — этот возмутительный поступок, по его мнению, служит оправданием реконкисты: «В местах, где прежде священники-викарии отправляли церковную службу во имя Иисуса Христа, теперь прославляют имя псевдо-пророка, и во всех церквах, где раздавался звон колоколов, ныне уши верующих оглушают оскверняющие святыни воззвания»⁶⁶.

Когда в своем сочинении «О делах Испании» (*De rebus Hispaniae*) Родриго Хименес де Рада рассказывает о преобразовании мечети Толедо в христианскую церковь, он сообщает, что архиепископ Бернар «вошел в главную мечеть ночью в сопровождении христианских рыцарей и, уничтожив скверну Магомета, основал алтари и на большой башне повесил колокола, дабы призывать верующих»⁶⁷. В этом тексте Родриго повествует о взятии Кордовы, и в его рассказе хорошо просматриваются параллели между минаретом и колокольной, с одной стороны, и азаном и колокольным звоном — с другой. Он описывает поход 997 г., по существу, в той же манере, что и Лука Туйский, передавая, как Аль-Мансур «в знак победы увез маленькие колокола и поместил их в мечети Кордовы как светильники. Они долгое время оставались там»⁶⁸. Но именно его описание взятия и «очищения» мечети Кордовы заслуживает того, чтобы рассмотреть его в деталях. Родриго сообщает, что после сдачи города:

В день праздника святых апостолов Петра и Павла арабы вышли из города целыми и невредимыми, благородный город был очищен от скверны Магомета. Король с высоты большой башни, с которой призывали имя этого нечестивого человека, начал прославлять Древо Животворящего Креста, и все, со слезами радости на глазах, принялись призывать имя Бога. Затем королевские инсигнии были возложены у Креста Господня, и уже слышны были ликования праведников в ризнице, и священники вместе с епископами радостным голосом запевали гимн «Те Деум»: «Тебя, Бога, хвалим». Затем досточтимый епископ Осмы и канцлер королевского двора Иоанн в сопровождении епископов Гонсало из Куэнки и Доминго из Баэсы, Адама из Пласенсии и Санчо из Коррии вошли в Кордовскую мечеть, которая размерами и

⁶⁶ *D'Alverny M.-T. et Vajda J. Marc de Toledé, traducteur d'ibn Tumar // Al-Andalus. 1951. Vol. 16. P. 267; Tolan J. Las traducciones y ideología de reconquista, Marcos de Toledo // Musulmanes y cristianos en Hispania durante las conquistas de los siglos XII y XIII / ed. M. Barcelo y Martínez Gasquez J. Bellaterra, 2005. P. 79–85.*

⁶⁷ *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de rebus Hispanie. CCCM. Turnhout, 1987. Vol. 72.*

⁶⁸ *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de rebus Hispanie... T. 5. P. 16.*

убранством превосходила все прочие арабские мечети. И поскольку досточтимый Иоанн осуществлял право церковного первенства по отношению к архиепископу Толедо Родриго, который в то время находился при апостольском престоле в Риме, то скверна Магомета была им устраниена, и мечеть была окроплена святой водой. [Епископ Иоанн] превратил мечеть в христианскую церковь и воздвиг там алтарь в честь блаженной Девы Марии; он отслужил торжественную мессу. И поскольку, как мы говорили, колокола церкви Сантьяго де Компостела, будучи захвачены аль-Мансуром, были помещены для посрамления христианского народа в мечеть Кордовы, где они были переплавлены в светильники, король Фердинанд велел принести их в церковь блаженного апостола Иакова, которой они были возвращены⁶⁹.

Родриго описывает, как Фердинанд поднимается на минарет — визуальный и звуковой символ побежденного ислама, — чтобы поместить там знаки христианства и королевские инсигнии. Эта «большая башня», с которой провозглашали азан, призывая имя Магомета («этого нечестивого человека») как пророка, преобразуется в христианскую колокольню руками самого короля. Разумеется, колокола еще не могли звонить, но именно *Te Deum* замещает азан. Фердинанд — некая параллель аль-Мансуру: один разрушил церкви и похитил колокола Сантьяго — другой вернул прежний вид церквам и восстановил колокола.

* * *

Примеры, на которых мы здесь остановились, представляют лишь малую толику случаев преобразования минаретов и колоколен во время реконкисты. В целом в лаконичных документах есть лишь краткие упоминания об обращении мечетей в церкви, о восстановлении же колоколов на прежних минаретах специально не упоминается, даже если мы предположим, что то был один из фундаментальных актов подобной трансформации. Кое-где мы находим другие примеры, как случай с мечетью Мурсии. В своей «Книге о деяниях» (*Llibre dels feyts*) Хайме Арагонский рассказывает, что он переделал в христианский храм расположенную рядом с его дворцом мечеть, так как было недопустимо, чтобы во сне он слышал «sabaçala»⁷⁰. Хотя король Хайме делает вид, что ему ме-

⁶⁹ *Rodrigo Jiménez de Rada. Historia de rebus Hispanicis...* Т. 9. Р. 16–17.

⁷⁰ *Jaume Libre dels feyts* / ed. F. Soldevilla. Barcelona, 1982. § 445. Возможно, «sabaçala» — это искаженное *сахиб-ас-салах* — букв. «спутник молитвы». — Прим. переводчика.

шает призыв муэдзина Мурсии, он в то же время гарантирует мусульманам право призывать к молитве, и по всему Пиренейскому полуострову, где существуют мусульманские общины, муэдзины продолжают провозглашать азан. Только в 1311 г. собор во Вьенне запрещает призыв к молитве, и это попытка заставить муэдзинов замолчать раз и навсегда на отвоеванной христианами земле⁷¹.

Перевод с французского С. И. Лучицкой

⁷¹ См.: *Burns J.* Op. cit. P. 187–191. Исследователь показывает, что даже после 1311 г. муэдзины провозглашали азан в некоторых мусульманских общинах Пиренейского полуострова.

Г. А. Попова

«Свято место пусто не бывает»?
ИСПОЛЬЗОВАНИЕ ИНОКОНФЕССИОНАЛЬНОГО
САКРАЛЬНОГО ПРОСТРАНСТВА
(ПИРЕНЕЙСКИЙ ПОЛУОСТРОВ, VIII–XIII ВВ.)

Пространство, в котором совершаются религиозные обряды, безусловно, является неотъемлемой частью образа религии, который складывается у чужаков, не принадлежащих к «общине верных» того или иного исповедания. Отношение к этому пространству всегда демонстрирует и уровень общих знаний о ритуале иноверцев, и степень враждебности и заинтересованности или индифферентности. На Пиренейском полуострове после мусульманского вторжения в 711 г. из североафриканской провинции Арабского халифата начинается длительный период тесного соседства и взаимоотношений христиан и мусульман, когда складывалась и развивалась совершенно особая социокультурная ситуация постоянного контакта на уровне повседневных практик в любой сфере деятельности. В историографии своеобразие этой ситуации уже много десятилетий описывается в рамках концепта *convivencia*. Это понятие чаще всего переводится на русский язык как сосуществование, однако точнее было бы говорить о совместной жизни или добрососедстве, ибо слово имеет определенный оценочный оттенок: так обозначаются близкие дружественные отношения. Именно по этой причине концепт *convivencia* подвергся на рубеже нового столетия критике и переосмыслению¹. Не вдаваясь здесь в детали историографических дискуссий, отмечу лишь, что он сохранился в национальной испанской историографии как один из основополагающих для изучения средневековой

¹ Подробнее анализ историографической дискуссии см.: Попова Г. А. В поисках исторической реальности: некоторые тенденции в медиевистике Испании // Средние века. М., 2006. Вып. 67. С. 266–283.

истории². И как пример *convivencia* рассматривают превращения зданий церквей в мечети и обратную трансформацию. Длительное время подразумевалось, что преемственность в пространственной локализации мечетей и церквей, т. е. зданий, предназначенных для отправления культа, сама по себе убедительно свидетельствует о культурном симбиозе и даже синтезе. Однако более пристальный анализ процесса трансформаций и его осмысления говорит о том, что трактовка этих фактов должна быть более осторожной.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ПЕРВАЯ: ИЗ ЦЕРКВИ В МЕЧЕТЬ

Письменные известия о первых мечетях, появившихся на Пиренейском полуострове после мусульманского завоевания, повествуют о том, как они были основаны в местах, свободных от построек, — это мечети в Альхесирасе, Сарагосе, мечеть Умайя в Кордове³.

Собственно описаний разрушения церквей или превращения их в мечети в арабских текстах, близких по времени написания к эпохе завоевания, не встречается. Сведения о судьбе христианских храмов в первые два столетия истории Аль-Андалуса крайне скудны и происходят из сочинений X–XI вв.

Автор X в. Ибн аль-Кутийя, рассказывая о заговоре 716 г. против наместника Аль-Андалуса Абд ал-Азиза, упоминает, что убийство «произошло в мечети Рубина, которая находилась в пригороде Севиллы; он (Абд ал-Азиз — Г. П.) жил в церкви Рубина со своей женой из готов Умм 'Ашим; рядом с этой церковью была построена мечеть, в которой он был умерщвлен»⁴. Где именно находилась эта постройка, неизвестно; считается, что храм был посвящен свв. Юсте

² Вот лишь некоторые работы, вышедшие в последнее десятилетие, в которых используется концепт *convivencia*: Salvador Martínez H. *Convivencia en la España del siglo XIII. Perspectivas alfonsíes*. Madrid, 2006; Lowney Ch. *Un mundo desaparecido. La convivencia de musulmanes, cristianos y judíos en la España del siglo XIII*. Buenos Aires, 2007; Fuente Pérez M.J. *Identidad y convivencia. Musulmanas y judías en la España medieval*. Madrid, 2010; Urresti M.F. *La España expulsada. La herencia de al-Andalus y Sefarad*. Madrid, 2011; Carrasco Manchado A.I. *De la convivencia a la exclusión. Imágenes legislativas de mudéjares y moriscos. Siglos XIII–XVII*. Madrid, 2012.

³ Capilla Calvo S. *Las primeras mezquitas de al-Andalus a través de las fuentes árabes (92/711–170/785)* // Al-Quantara. 2007. Vol. XXVIII. № 1. P. 148–159.

⁴ Ribera J. *Historia de la conquista de España de Abenalcotía el Cordobés*. Madrid, 1926. P. 11.

и Руфине, сестрам, претерпевшим мученичество в Севилье в конце III в., почитавшимся как небесные покровительницы города. Археологических данных, которые могли бы быть соотнесены с этой церковью, также нет. В настоящее время некоторые исследователи придерживаются мнения, что речь здесь может идти не о церкви, а о монастыре. Однако серьезных оснований для расширительного толкования слова *kanīsa* (араб. церковь), употребляемого в арабском тексте, не приводится, поэтому очень трудно оценить достоверность гипотезы, согласно которой резиденция наместника располагалась в одном из монастырских зданий, необязательно в церкви, а мечеть — в другом, и возможно, как раз в церкви⁵. Это самое раннее событие из истории Аль-Андалуса, в рассказе о котором есть сведения о судьбе церковного здания. Заметим, что профанация священного для христиан пространства, превращение его в резиденцию мусульманского правителя специально никак не комментируется. И также примечательно, что мечеть обустраивается отдельно — скорее всего, если исходить из буквальной формулировки в источнике, строится на пустом месте. Это вполне согласуется с информацией о первых андалусийских мечетях, о которых упоминалось выше.

Следующий по хронологии эпизод является центральным для современных представлений о судьбе церковных сооружений после мусульманского завоевания. Речь идет о строительстве Большой мечети Кордовы. В последние несколько лет дискуссии относительно истории этого здания обрели новую актуальность. Специалисты по истории Аль-Андалуса произвели своего рода ревизию текстов письменных источников о периоде VIII–IX вв., причем не столько с целью поиска неизвестных фактов и расширения набора цитат по заданной теме, сколько стремясь упорядочить их хронологически. Они сделали акцент прежде всего на существовании временного разрыва между событиями и их позднейшим описанием, а также на изменениях в самой традиции передачи информации. Кроме того, археологи, в первую очередь специалисты по позднеантичному и раннесредневековому периоду, обратили внимание на то, что изобилие трактовок ранней истории Большой мечети намного превосходит количество имеющихся на сегодняшний день археологических данных для обоснования существующих гипотез⁶. Рассказ, в кото-

⁵ *Capilla Calvo S.* Op. cit. P. 161.

⁶ *Arce-Sainz F.* La supuesta basilica de San Vicente en Córdoba: de mito histórico a obstinación historiográfica // *Al-Quantara*. Vol. XXXVI. № 1. 2015. P. 11–44.

ром говорится о совместном использовании для богослужения и молитвы здания большой церкви мусульманами и христианами, впервые появляется в сочинении XIII в., принадлежащем перу историка Ибн Идари, уроженца Магриба.

Когда мусульмане завоевали Аль-Андалус, они поступали так же, как Аби Убайда и Халид ибн аль-Валид по повелению Умара ибн аль-Хаттаба, и делили с христианами церкви в соответствии с условиями капитуляции, как это происходило в Дамаске и не только. Там мусульмане делили с христианами большую церковь в Кордове, которая располагалась внутри городских стен. Мусульмане построили на своей половине Большую мечеть, а другая половина осталась для христиан. Остальные же церкви были разрушены. Когда Абд ар-Рахман Ибн Муавия прибыл в Аль-Андалус и обосновался в Кордове, он решил расширить мечеть и украсить ее. Он призвал кордовских христиан и попросил продать их половину (здания — *Г. П.*), а в обмен на подписание нового договора обещал позволить восстановить церкви, разрушенные во время завоевания. Христиане оставили свою церковь, и она была присоединена к мечети⁷.

В более ранних текстах подобные сведения отсутствуют. Самое первое свидетельство о том, что в VIII в. на месте Большой мечети в Кордове находилась церковь, относится к X в.: в анонимной хронике *Ajbar mağmū'a* (Собрание известий) сообщается, что в 748 г. в этой церкви были казнены мятежники⁸. В этой же хронике говорится, что в 756 г. в минарете, находившемся в алькасар, были осаждены противники Абд-ар-Рахмана I. А в XI в. историк Ибн Хайан записал в своей «Книге описания истории Аль-Андалуса», что Абд-ар-Рахман I построил Большую мечеть на фундаменте той, что была основана завоевателями Аль-Андалуса⁹. На основании этих сведений было сделано два принципиальных вывода: во-первых, во всех упомянутых рассказах речь идет об одном и том же месте. Во-вторых, в VIII в. там располагались либо две церкви (одна из них — св. Винсента), либо монастырь св. Винсента, часть зданий которого отошла мусульманам, часть — осталась христианам, и как раз эти здания имеются в виду в рассказе Ибн Идари об основании Большой мечети. Наиболее последовательно такую

⁷ *Ibn 'Idārī Kitāb al-bayān al-mugrib fī ajbār mulūk al-Andalus wa-l-Magrib* / ed. Colin, Lévi-Provençal E. Paris, 1930. Vol. II. P. 244–245.

⁸ *Ajbār Mağmū'a* / ed. Lafuente y Alcántara E. Madrid, 1867. P. 61.

⁹ *Ibn Hayyān. Kitāb al-muqtābis fī-tārīj richāl al-Andalus* / ed. Martínez Atuña M. P., 1937. Vol. II.

концепцию развивал еще в 40-е гг. прошлого века М. Оканья¹⁰, и именно она лежит в основе большинства современных изложений истории Большой мечети, ориентированных на самую широкую аудиторию. А тем временем среди специалистов, занимающихся данным периодом, — историков и археологов — эта концепция не только не получила единодушного признания, но в настоящее время практически никем не рассматривается как достоверная. Точно установлено, что на месте Большой мечети существовали три постройки, отличавшиеся и техникой строительства, и пространственным расположением (все три были по-разному ориентированы относительно сторон света). Оставляя в стороне детальное изложение историко-археологической дискуссии об архитектурной предыстории Большой мечети, приведем здесь только вывод, который в настоящее время представляется наиболее взвешенным:

Археологические данные свидетельствуют, что на месте Большой мечети находилось несколько комплексов, которые было необходимо разрушить, чтобы подготовить пространство для строительства. Насколько сейчас известно, ни одно из разрушенных зданий не использовалось для отправления культа (ни христианского, ни мусульманского), и поэтому невозможно установить, кому принадлежал этот застроенный участок — христианам или мусульманам — в момент начала сооружения мечети¹¹.

Таким образом, большую часть информации письменных источников (исключая время начала строительства Большой мечети) следует рассматривать прежде всего в контексте развития собственно историографической традиции, связанной с описанием деяний местной династии, и с учетом политической конъюнктуры тех периодов, когда создавались упомянутые тексты¹². Исходя из такого подхода, рассказ Ибн Идари о совместном использовании здания церкви мусульманами и христианами невозможно использовать как достоверное описание ситуации первой пол.

¹⁰ *Ocaña M.* La basilica San Vicente y la gran mezquita de Córdoba. Nuevo examen de textos // *Al-Andalus*. 1942. Vol. 7. № 2. P. 347–366.

¹¹ *Arce-Sainz F.* Op. cit. P. 41.

¹² Важные наблюдения над соотношением разных традиций в рассказах о раннем периоде истории Аль-Андалуса, включая первые деяния Омейядов, были сделаны в трудах Э. Мансано Морено: *Manzano Moreno E.* Las fuentes árabes sobre la conquista de al-Andalus: una nueva interpretación // 1999. № 202. P. 389–432; *Idem.* Conquistadores, emires y califas. Los Omeyyas y la formación de al-Andalus. Barcelona, 2006.

VIII в. — он не подтверждается ни археологией, ни сведениями из текстов, хронологически и географически более близких к интересующим нас фактам.

Противоречивость и скудость письменной традиции, а также археологические данные заставляют предположить, что если здания некоторых церквей и превращались в мечети, то это были единичные примеры, не осмыслявшиеся как принципиально важные и не зафиксированные в письменных источниках, доступных знатокам истории Аль-Андалуса. Возможно, это не в последнюю очередь связано с тем, что уже со второй половины VIII в. в Аль-Андалусе утверждается маликизм как ведущая правовая школа. Ее основатель, Малик бен Анас, одним из первых ученых-правоведов высказал свое отрицательное отношение к тому, чтобы мусульмане могли совершать молитву в церквях¹³. А самые ранние сведения о событиях в Аль-Андалусе первой половины VIII в. происходят именно из сочинений правоведов, последователей Малика бен Анаса, Ибн 'Абд аль-Хакама и 'Абд аль-Малика бен Хабиба. Впоследствии эти сведения были использованы в первых трудах андалусийских историков — Ахмада аль-Рази и Исы ибн Ахмада аль-Рази¹⁴. Интересно, что рассказывая о строительстве Большой мечети в Кордове, упомянутые выше историки Ибн Хайан (XI в.) и Ибн Идари (XIII в.) ссылаются именно на их сочинения, но, как мы видели выше, сообщают при этом совершенно разные сведения. Поскольку труды отца и сына аль-Рази известны лишь по многочисленным ссылкам на них в других сочинениях, то объяснить такое противоречие трудно. Однако, учитывая, что «История королей Аль-Андалуса и Магриба» Ибн Идари относится к более позднему периоду и возникла в русле уже иной историографической традиции, где события в Аль-Андалусе рассматриваются как часть истории Магриба, вполне возможно, что ссылка на аль-Рази в его рассказе о Большой мечети Кордовы, как и сам рассказ, менее достоверны, чем версия Ибн Хайана.

Археологические свидетельства трансформации христианского храма в мечеть были обнаружены только при изучении одного памятника — позднеримского мавзолея в Лас Вегас де Пуэблануэва (провинция Толедо): он был построен в IV в., затем был превращен в

¹³ Подробнее об отношении к церкви как месту молитвы в раннем исламе см.: *Bashear S. Studies in Early Islamic Tradition. Jerusalem, 2004. P. 267–282.*

¹⁴ *Manzano Moreno E. Conquistadores, emires y califas. P. 36–42.*

христианский храм, а позже в мечеть¹⁵. По мнению исследователей, о последнем преобразовании говорит появление ниши, значительно более поздней, чем остальные строительные конструкции. Считается, что это был михраб — ниша, устраивавшаяся в стене мечети, ориентированной на Мекку, места молитвы имама. Скорее всего эта перестройка произошла спустя много времени после мусульманского завоевания, но точную дату по археологическим данным установить не удается.

Известны примеры использования мусульманами христианских построек после того, как они были заброшены. Здания монастыря в Мельке, включая церковь, стали прибежищем для мусульман, которые селились здесь после ухода монахов¹⁶. В Мериде, после того как храм св. Евлалии пришел в запустение, отдельные элементы его декора были использованы в постройках мусульманской крепости¹⁷. Как и в случае с мавзолеем в Лас Вегас де Пуэблануэва, судить о хронологии этих изменений можно лишь гипотетически.

Таким образом, все известные нам сведения о судьбе церковных зданий после мусульманского завоевания Пиренейского полуострова свидетельствуют о том, что обустройство мечети в здании церкви или на его месте не было массовым явлением. Случаи совпадения в пространственной локализации мечети и церкви не получают какого-либо особого символического осмысления в мусульманских письменных источниках, относительно близких по времени возникновения к таким событиям.

ТРАНСФОРМАЦИЯ ВТОРАЯ: ИЗ МЕЧЕТИ В ЦЕРКОВЬ

По мере включения мусульманских земель в состав христианских королевств в ходе Реконкисты возникают и множатся примеры превращения мечетей в церкви. Первая сравнительно подробно изложенная в письменных источниках история преобразования

¹⁵ *Hauschild Th.* Das Mausoleum von La Vegas de Pueblanueva (Prov. Toledo) // *Madrider Mitteilungen*. Bd. 19. 1978. P. 307–378.

¹⁶ *Caballero Zoreda L.* El conjunto monástico de Santa María del Melque (Toledo): siglos VIII–IX // *Monjes y monasterios hispanos en la Alta Edad Media*. Madrid, 2006. P. 99–146.

¹⁷ *Valdés Fernández F.* Arqueología islámica de Extremadura: los primeros cuatrocientos años // *Extremadura arqueológica*. 1995. № 4. P. 265–296; *Mateos Cruz P., Caballero Zoreda L.* Hallazgos arqueológicos en la iglesia de Santa Eulalia de Mérida // *Arqueología, paleontología y etnografía*. 1998. № 4. P. 337–366.

мечети в христианский храм имела место в конце 80-х гг. XI в. в Толедо, незадолго до того отвоеванном у мусульман. Андалусийский поэт и историк Ибн Бассам, современник описываемых событий, сообщает, что Альфонсо VI обещал оставить Большую мечеть мусульманам Толедо, однако слова своего не сдержал и, несмотря на противодействие одного из своих советников — графа Сиснан-до Давидеса, в июне 1085 г. (въезд короля в Толедо состоялся в мае того же года) приказал отобрать у мусульман Большую мечеть и превратить ее в собор. Ибн Бассам передает услышанный им рассказ об обстоятельствах этого события:

В мечети никого не было, кроме шейха и наставника аль-Магāми. Вздвигшиеся демоны и приспешники короля окружили его. Рядом с ним был один из учеников, который читал. Когда христиане сказали: «Заканчивай сейчас же!» — учитель сделал знак, чтобы тот продолжал. Затем шейх поднялся, не выказывая ни поспешности, ни страха, совершил положенные ритуалы, возрыдал и лил слезы довольно долго, а христиане стояли и смотрели на него с почтением — никто не решился коснуться его или грубо прервать¹⁸.

О том, что происходило далее с бывшей мечетью Толедо, Ибн Бассам не пишет, однако он рассказывает, как некоторые приближённые Альфонсо VI убеждали его, что после этих событий королю следует короноваться и носить облачение на манер одеяний вестготских правителей — «одеяний христиан, которые владели полуостровом до прихода мусульман»¹⁹. На что король будто бы ответил, что не сделает этого до тех пор, пока не возьмет Кордову, а для подтверждения серьезности своих намерений приказал отлить колокол для знаменитой Большой мечети. Если рассматривать этот рассказ в контексте нашей темы, то можно заметить, насколько тесно сюжет преобразования мечети в церковь связан с темой отвоевания земель. Акт трансформации сакрального пространства приобретает в глазах современников символический смысл установления полной власти над территорией (или утраты ее), победы над иноверцами (или поражения от них — с точки зрения мусульманина), причем есть основание предположить, что именно так его воспринимали и мусульмане, и христиане. Об этом свидетельствует текст королевской гра-

¹⁸ Цит. по: *García Gomes E., Menéndez Pidal R.* El conde mozárabe Sisnando Davidez y la política de Alfonso VI con las taifas // *Al-Andalus*. Vol. XII. № 1. 1947. P. 32–33.

¹⁹ *Ibid.* P. 33.

моты, составленной в канцелярии Альфонсо VI в связи с освящением Толедского храма и для оформления королевского дарения собору. Та грамота, которая дошла до нас и хранится в настоящее время в Архиве собора Толедо, хотя и не может с полным основанием именоваться оригиналом, все же скорее всего была составлена в период между 1086 и 1099 гг., *post factum*, а не в момент самого события, которое в ней фиксируется²⁰. *Expositio* документа содержит довольно пространное изложение фактов, связанных с освящением собора. Говорится о том, что город в течение 376 лет находился под властью мусульман, которые «сообща хулили имя Христово», устраивали гонения против христиан и «взывали к имени проклятого Мухаммада»²¹. Альфонсо VI с Божьей помощью смог завоевать и вернуть Толедо христианам. И после такой победы король решил восстановить храм Девы Марии и архиепископскую кафедру в городе. Вновь избранный архиепископ Бернард²² освятил собор, и «там, где прежде было обиталище демонов, теперь пребудет святилище небесных добродетелей»²³. Всё имущество, которое принадлежало мечети, по воле короля перешло к собору. Передача всего имущества мечети (т. н. *вакфа*) под власть церкви было подтверждено в документе 1089 г. Собор получил право распоряжаться имуществом мечетей в городах и крепостях всего королевства Толедо. Вот текст королевской грамоты:

...дарую и передаю упомянутому собору из владений толедского королевства во всех городах, замках и поселениях, расположенных к

²⁰ Archivo capitular de Toledo, Pergaminos, O.2.N.1.1. Цит. по: *Gambra A. Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. Colección diplomática. León, 1998. Vol. II. Doc. 86. P. 224–229.* В архиве хранится два экземпляра этой грамоты, составленных в конце XI в. Они различаются составом свидетелей, и считается, что одна из них изготовлена на несколько лет раньше другой. Подробнее о подлинности этих грамот см. ниже.

²¹ «Que civitas abscondito Dei iudicio CCCLXXVI annis possessa fuit a mauris, Christi nomen comuniter blasphemantibus; quod ego intelligens esse opprobrium ut, despecto nomine Cristi abiectique christianis atque quibusdam eorum gladio seu fame diversisque tormentis mactatis, in loco ubi sancti nostri patres Deum fidei intencione adoraberunt meledicti Mahometh nomen invocaretur» (*Gambra A. Alfonso VI. Cancillería. P. 227*).

²² Бернард де Седирак (?–1128), монах из клюнийского монастыря в Оше (Аух), прибыл в Кастилию вместе с другими клюнийскими монахами для проведения церковной реформы. В 1081 г. стал аббатом монастыря Саагун, а с 1086 г. занял Толедскую кафедру.

²³ «Ut sicut actenus fuit abitacio demonum permaneat sacrarium celestium» virtutum (*Gambra A. Alfonso VI. Cancillería... Vol. II. Doc. 86. P. 227*).

югу от перевалов Балатомет, по одной церкви, которые мавры именуют большими мечетями и где в каждый шестой день имели обыкновение собираться для молитвы, со всеми старыми владениями, с землей и виноградниками, и садами, мельницами, лугами и пастбищами, со всем, что будет у них найдено, и о чем станет доподлинно известно²⁴.

Весьма примечательно выражение «ecclesias quos mauri appellant meschitas maiores» («церкви, которые мавры именуют большими мечетями»). Здесь может подразумеваться как то, что все здания важнейших мечетей уже были обращены в церкви, так и то, что это были изначально церкви, которые потом стали использоваться мусульманами как мечети, а теперь они должны быть восстановлены как центры христианского культа. Именно так представлена в документе история Большой мечети Толедо: «*Базилика Девы Марии, Богоматери, где с древности находилась архиепископская кафедра в Толедо и которая была разрушена варварами и язычниками, ныне же с Божьей помощью восстановлена и отстроена*»²⁵.

Если от документальных источников обратиться к христианским историческим сочинениям, то и здесь события в Толедо после отвоевания города не обойдены вниманием, однако первые сведения о них появляются только в тексте начала XIII в., и разница в изложении фактов с более ранними источниками весьма существенная. Архиепископ Толедо Хименес де Рада рассказал историю преобразования мечети в собор совсем иначе, нежели Ибн Бассам. В своем знаменитом труде «*De rebus Hispanie*» он сообщает, что после выборов архиепископа Альфонсо VI покинул Толедо и отправился в земли королевства Леон, в городе остались королева Констанция и архиепископ. Бернард, побуждаемый королевой, с отрядом воинов вторгся ночью в Большую мечеть и «*уничтожив*

²⁴ «*Dono et offero ad ipsum atrium sanctum ium meminitum, per singulas civitates et castra et villas que sunt infra illos portos de Balatomet, de honore et regno huius civitatis Toleti, singulas ecclesias, quos mauri appellant meschitas maiores, ubi semper sexta feri soliti errant congregari in unum ad orationem, cum suis hereditatibus antiquis, cum terriis et vineis et ortis et molendinis et pratis et pascuis, et quicquid invenire potuerint et perquirere veraciter*» — Archivo capitular de Toledo, ms. 42–20, Liber Privilegiorum, ff. 4v–6r. (*Gambra A.* Alfonso VI. Cancillería... Vol. II. Doc. 101, p. 264–266.)

²⁵ «*Marie perpetue virginis ac genetricis Christi quorum basilica sita est ex antiquis temporibus sedis archiepiscopalis in locum predictum urbis Toletane, que destructa fuit a barbaris et paganis, nunc autem auxiliante Deo constructa est et restaurata*» (Ibid. P. 265).

магометанову скверну, воздвиг алтарь веры христовой, а на высокую башню повесил колокола для призыва верующих»²⁶.

Рассказы в сочинениях Ибн Бассама и Хименеса де Рады, а также грамоты дарений составляют корпус письменных свидетельств о преобразовании мечети в собор, наиболее близких по времени создания к этому событию. От объяснения расхождений в их сведениях во многом зависит наша оценка описываемых событий²⁷. Если оставить в стороне проблему ответственности за решение о преобразовании мечети, нарушавшее договоренности с мусульманской общиной²⁸, то вторым важным дискуссионным вопросом является дата освящения собора. В королевской грамоте 1086 г. это событие датируется 18 декабря того же года, а Хименес де Рада пишет о том, что церемония освящения состоялась 25 октября, не уточняя, в каком году. Именно последняя дата отмечается в Толедо как памятная в истории собора. Существует две гипотезы, объясняющих такое расхождение. Первая из них принадлежит известному историку церкви, архивариусу собора Х. Ф. Ривера Ресьо, который полагал, что 18 декабря 1086 г. была произведена церемония очищения и восстановления христианского культа в здании, а также его освящение. Значительно позже — по его мнению, 25 октября 1097 г., когда положение церкви в Толедо уже укрепилось и вырос авторитет архиепископа Бернарда, привозившего из своих многочисленных поездок во Францию и в Рим священные реликвии для собора Толедо, было осуществлено повторное освящение храма, в котором, как полагает исследователь, к тому времени появились новые алтари и часовни. А Хименес де Рада, рассказывая о действиях Бернарда по восстановлению культа и об освящении собора 25 октября как о событиях, близких по времени и связанных с визитом архиепископа Бернарда в Рим, допускает

²⁶ «Eliminata spurcicia Machometi erexit altaria fidei Christiane et in maiore turri campanas ad convocationem fidelium collocavit» (*Roderici Ximenii de Rada. Historia de rebus Hispanie sive Historia Gothica*. Turnholt, 1987 / ed. J. Fernández Valverde (Corpus Christianorum. Continuatio Mediaevalis. Vol. LXXII). Lib. VI. Cap. XXIV. P. 206.

²⁷ См.: *García Gomes E., Menéndez Pidal R. El conde mozárabe Sisnando Davidez...*; Reilly B. F. *The Kingdom of Leon-Castilla under King Alfonso VI (1065–1109)*. Princeton, 1988. P. 181–184, 206–209.

²⁸ Ибн Бассам считал, что решение принимал Альфонсо VI, а Хименес де Рада пишет о действиях королевы и архиепископа, осуществленных без ведома короля.

неточность²⁹. По мнению Ривера Ресьо, новое освящение, произошедшее после утверждения папой Урбаном II избрания Толедского архиепископа, могло происходить только в воскресенье, а 25 октября совпадало с этим днем недели дважды за время понтификата Урбана II — в 1092 и 1097 гг. Выбор второй даты в качестве более вероятной связан с тем, что на это же время приходится самый успешный период в деятельности Бернарда. Именно повторное освящение собора вошло в местный церковный календарь как памятная дата³⁰.

Второе объяснение предложено американским исследователем Б. Рейли. Он впервые подверг сомнению достоверность сведений грамоты дарения собору 1086 г.: трое из указанных в списках свидетелей епископов не занимали своих кафедр в это время. Собственно, Б. Рейли не утверждает, что мы имеем дело с подделкой — скорее речь идет о более позднем, не совпадающем с указанной датой, изготовлении самой грамоты. Такого же мнения придерживается исследователь канцелярии Альфонсо VI и публикатор всех известных грамот этого короля А. Гамбра³¹. Поскольку грамота не является в полном смысле слова оригиналом, то вполне возможно, что и указанная в ней дата освящения собора также неточна: составители указали ту, которая соотносилась с периодом пребывания короля в Толедо. Б. Рейли считает, что избрание архиепископа произошло в начале 1086 г., возможно, на собрании королевской курии в Леоне. События, связанные с преобразованием мечети в собор и его освящением, вполне могли происходить в октябре. В это время Альфонсо VI находился в Толедо и готовился выступить с армией против Юсуфа бен Ташфина, вторгшегося на Пиренейский полуостров. Ситуация в городе вполне позволяла осуществить подобные действия: большое число мусульман к этому времени выехало из Толедо, в то же время там находились значительные военные силы христиан. Кроме того, превращение мечети в христианскую церковь именно в тот момент должно было укрепить дух войска перед предстоящим сражением³². Однако если служба освящения собора имела место 25 октября, то это проис-

²⁹ *Rivera Recio J. F.* La Iglesia de Toledo en el siglo XII (1086–1208). Roma, 1976. P. 14–15.

³⁰ *Ibid.* P. 15.

³¹ *Reilly B. F.* Op. cit. P. 181–184; *Gambra A.* Alfonso VI. Cancillería, curia e imperio. Estudio. León, 1997. Vol. I. P. 430.

³² *Reilly B. F.* Op. cit. P. 182–183.

ходило в отсутствие короля и войска, поскольку за два дня до этого, 23 октября, христиане потерпели сокрушительное поражение в битве при Саграхасе, неподалеку от Бадахоса.

Изложенные выше гипотезы расходятся в одном существенном моменте: Х. Ф. Ривера Ресьо допускает возможность двух церемоний освящения собора, одна из которых закрепилась в традиции, а другая известна нам лишь благодаря относительно неплохой сохранности архива собора. Б. Рейли, не подвергая сомнению аутентичность документа, склонен считать, что церемония освящения была единственной и происходила в октябре, что и отражено в местном церковном календаре.

Скорее всего, следует согласиться с Х. Ф. Ривера Ресьо, что было две церемонии освящения собора, но при этом необходимость во второй из них возникла именно благодаря тем особым обстоятельствам, о которых пишет Хименес де Рада, чей рассказ исследователь тем не менее ставит под сомнение.

Рассказав о преобразовании мечети в собор, толедский архиепископ обращается к истории смены литургии в Толедо. Суть реформы богослужения, начатой Альфонсо VI, состояла в замене местной испанской литургии (иначе именуемой Исидоровой, или мосарабской) на римскую. Литургическая реформа стала в испанских христианских королевствах одной из центральных составляющих общецерковных преобразований второй половины XI в. Хименес де Рада пишет, что избранный архиепископ Толедо Бернард не соглашался с действиями папского легата Рикарда, присланного Григорием VII по просьбе Альфонсо VI для проведения реформы, и поэтому летом 1088 г. отправился в Рим, где изложил свою позицию Урбану II, незадолго до того ставшему папой. Урбан II поддержал Бернарда, а также утвердил его избрание на толедский престол³³. Вернувшись в Испанию, Бернард *«в назначенный день, в день поминовения святых Кристина и Кристиниана, восьмой день ноябрьских календ (25 октября — Г. П.), собрав епископов, освятил церковь Толедо во имя Девы Марии и апостолов Петра и Павла, и Святого Креста и первомученика Стефана, и возложил на главный алтарь многие ценные реликвии, которые привез от святого престола и которые отдали король и королева из своей сокровищницы»*³⁴.

³³ Archivo capitular de Toledo, Pergaminos, X.7.A.3.4d.

³⁴ «Statuto die in festo, scilicet, sanctorum Crispini et Crispiniani, VIII kalendas Novembris, in honore beate Marie semper Virginis et beatorum apostolorum Petri

А далее следует рассказ об обстоятельствах утверждения королевского решения о смене литургии и отзыве легата Рикарда, обязанности которого стал исполнять Бернард.

В текстах нет сведений о том, какую именно литургию служили при первом и втором освящении собора, однако расхождение в датах весьма показательно: 18 декабря, та дата, которая указана в королевском дарении, — очень важный праздник в вестготском церковном календаре — день обретения (или иначе — возложения) казулы св. Ильдефонсо, который получил ее в дар от Девы Марии. Произошло это чудо в Толедо. Учитывая, что сама грамота составлялась уже после свершения описываемых в ней освящения собора и королевского дарения, составители должны были выбрать ту дату, которая на тот момент обладала наибольшей символической значимостью и одновременно совпадала со временем пребывания короля в Толедо. И вполне логично предполагать, что первое освящение происходило в соответствии с каноном мосарабского богослужения. Чтобы способствовать продвижению реформы и разорвать связи с местной традицией, новый архиепископ (напомним, выходец из Ключни, один из немногих в испанских землях знатоков новой литургии), видимо, счел необходимым, уже получив папскую санкцию и святые реликвии, освятить собор еще раз — все эти обстоятельства и отразились в выборе даты в королевской грамоте. Что касается вопроса о том, в каком году произошло второе освящение собора, то аргумент Х. Ф. Ривера Ресьо, основанный на том, что это событие должно было происходить обязательно в воскресенье, не может считаться решающим. День первого освящения не был воскресным. Или, если сказать иначе, составители грамоты сочли возможным указать для этого события не воскресный день, но тот, который был важен с точки зрения местной традиции.

Изменилась не только дата, но и формула описания посвящения храма. В грамоте речь идет о посвящении собора «в честь Марии Богоматери, св. Петра, первого среди апостолов, и первомученика Стефана и всех святых», а Хименес де Рада пишет о том, что Бернард «освятил церковь Толедо во имя Девы Марии и апостолов

et Pauli et sancte Crucis et beati Stephani prothomartiris, Toletanam ecclesiam convocatis episcopis dedicavit et in maiori altari multas et preciosas reliquias, quas a sede apostolica atulerat et quas rex et regina de suis et patrum suorum thesauris optulerant, collocavit» (Roderici Ximenii de Rada. Historia de rebus Hispanie...» Lib. VI. Cap. XXV. P. 207–208).

Петра и Павла, и Святого Креста и первомученика Стефана». Это расхождение пока не получило своего истолкования, поскольку до сих пор историков больше всего волновал вопрос датировки преобразования мечети в собор и его освящения.

В целом же эта тема почти не рассматривалась с точки зрения истории литургии. На сегодняшний день существует лишь одна статья, где эта проблема находится в центре исследования. Ее автор, М. Л. Буэно Санчес, указывает, что никаких специальных ритуалов, тем более особого чина богослужения для освящения бывших мечетей в испанских королевствах, не появилось. В таких случаях служили чин освящения храма, существовавший как в мосарабском богослужении, так и во вновь вводимом римском. Некоторые изменения в этот чин римского обряда были внесены в понтификат Григория VII и Урбана II³⁵. Основные отличия богослуженных чинов состояли в следующем: в мосарабском обряде, в отличие от римского, на кресте, который изображали на полу храма, высыпая пепел, не требовалось писать буквы латинского и греческого алфавита, а священные реликвии для возложения на алтарь вносили после его освящения.

От XII в. и первых десятилетий XIII в. почти не сохранилось литургических текстов, связанных своей историей с землями Леона-Кастильского королевства³⁶. Поэтому нельзя однозначно утверждать, что в XII — нач. XIII в. все службы освящения в бывших мечетях производились в соответствии с новым римским обрядом, однако при освящении соборов следовали именно ему. Впрочем, ни документальные, ни нарративные источники этого нюанса напрямую не касаются. Очередной рассказ об освящении собора на месте мечети появляется в сочинении Хименеса де Рада в главах, посвященных завоеванию Кордовы³⁷. Таким образом, мы

³⁵ *Bueno Sánchez M.L.* «Fuga demonium, angeli pacis ingressus». El ritual litúrgico romano-galicano en el proceso de transformación de espacio sacro: de la mezquita a la iglesia (XI–XIII) // *Simposium sobre la catedral de Sevilla en el contexto del Gótico final*. Sevilla, 2007. P. 261–280. Подробнее об изменениях в римском обряде этого времени см.: *Le pontifical Romain au Moyen âge* / ed. Andrieu M. T. I: *Le pontifical romain du XII siècle*. Città del Vaticano, 1938.

³⁶ Santiago, St. Denis and St. Peter: the Reception of the Roman Liturgy in León-Castile in 1080. New York, 1985.

³⁷ «Et tunc venerabilis Ioannes Oxomensis episcopus, regalis aulae cancellarius cum Gundisalvo Conchensi, Dominico Beatiensi, Adamo Placentinensi, Sancio Cauriensi, episcopis, mezquitam ingressus est Cordubensem, quae cunctas

располагаем двумя описаниями освящения бывших мечетей в одном и том же нарративном тексте христианского происхождения, где этим эпизодам уделяется большое внимание. Другие исторические сочинения XII–XIII вв. либо не упоминают такие факты, либо их авторы заимствуют сведения из «De rebus Hispanie» Хименеса де Рады³⁸. Рассказывая об этих событиях, Хименес де Рада лишь перечисляет некоторые части ритуала, не рассматривая его детально. Эти описания можно соотнести с чином освящения храма. Он начинался с очистительного ритуала, изгоняющего демонов, после которого можно было входить внутрь здания и воздвигать алтарь. В рассказах об освящении и толедского, и кордовского соборов ритуал осмысляется как «уничтожение Магометановой скверны» (*spurcicia Machometi*). В случае с кордовской мечетью как элемент ритуала упоминается еще и окропление водой — «*aqua lustrationis perfusa*», что вполне соответствует чину³⁹. После этого, согласно обоим рассказам, следовало воздвижение алтаря. Затем должно было происходить возложение священных реликвий на алтарь, но об этом в описании преобразования мечетей в храмы не говорится. Напротив, в повествовании о втором освящении толедского собора о внесении реликвий в храм упоминается особо. Заключительным действием освящения храма была месса. Она упоминается у Хименеса де Рады только в связи с освящением кордовского собора. Безусловно, отсутствие упоминания о мессе при освящении собора в Толедо не может считаться свидетельством того, что ее не служили.

Исходя из имеющихся у нас сведений о религиозных ритуалах, проводившихся при преобразовании мечети в церковь, можно заключить, что никакого особого литургического осмысления тема трансформации сакрального пространства не получила:

mezquitas Arabum ornatu et magnitudine superabat. Et quia venerabilis Joannes Roderici, Toletani primatis, vices gerebat, qui tunc temporis apud Sedem Apostolicam morabatur, eliminata spurcicia Machometi, et aqua lustrationis, perfusa, in ecclesiam commutavit et in honore beate Virginis erexit altare et missam sollempniter celebrauit» (Roderici Ximenii de Rada. Historia de rebus Hispanie... Lib. VIII. Cap. XVII. P. 299).

³⁸ Так, эти сведения Хименеса де Рады использованы в «*Estoria de España*» — историческом сочинении, составлявшемся при дворе Альфонсо X Мудрого в 70–80-е гг. XIII в.

³⁹ В данном случае речь, скорее всего, идет о т. н. «григорьевой воде» — специально подготовившейся перед освящением собора смеси освященной воды, соли, пепла и вина.

помещения, где мусульмане возносили молитвы Аллаху, воспринимались как обиталище демонов, и могли быть очищены точно так же, как и все прочие, где собирались воздвигнуть алтарь и служить мессу. В теологических трактатах XII–XIII вв. эта тема не затрагивается.

Принято считать, что реорганизация пространства мечети была первоначально не очень масштабной и имела в первую очередь символический, а не прагматический смысл. Михраб закрывали или разрушали, а алтарь размещали у стены, расположенной под углом 90 градусов по отношению к той, где находилась ниша михраба⁴⁰. Ни одного описания этой процедуры у нас нет, поэтому судить о том, как именно трактовались такие перемены современниками или ближайшими потомками, мы не можем. Существует всего одно косвенное свидетельство о том, что неперестроенное здание храма довольно долго воспринималось как бывшая мечеть. Хименес де Рада так описывает закладку первого камня в основание нового здания собора на месте мечети в 1226 г.: *«И тогда король и архиепископ Родриго положили первый камень в основание толедского храма, который со времен арабов и до сего дня сохранял форму мечети»*⁴¹.

Факт изменения ориентации здания по сторонам света наиболее наглядно демонстрируют археологические данные. В большинстве тех случаев, когда в результате раскопок удается частично реконструировать здание мечети, находившееся на месте церкви, обнаруживается, что михраб располагался в стене, перпендикулярной центральной оси храма. Важно, что в результате такой трансформации далеко не всегда складывалась каноническая ориентация христианского храма с алтарной частью на востоке. Дело в том, что расположение киблы в мечетях Пиренейского полуострова основателями мечети определялось несколько иначе, чем в других регионах мусульманского мира,

⁴⁰ Echevarría A. La transformación del espacio islámico (XI–XIII) // Annexes des Cahiers de linguistique et de civilisation hispanique médiévales. 2003. Vol. 15. P. 53–77.

⁴¹ «Et tunc iecerunt primum lapidem rex et archiepiscopus Rodericus in fundamento ecclesie Toletane que in forma mesquite a tempore Arabum adhuc stabat, cuius fabrica opera mirabili de die in diem non sine grandi admiratione hominum exaltatur» (Roderici Ximenii de Rada. Historia de rebus Hispanie... Lib. IX. Cap. XIII. P. 294).

где в основе лежал точный расчет направления в сторону Мекки⁴². В частности, в литературе уже давно дискутируется вопрос о причинах «неканонического расположения» михраба в Большой мечети Кордовы — оно отклоняется от верного примерно на 50°, — послужившей образцом для значительного числа построек как на Пиренейском полуострове, так и в Марокко⁴³. Если бы астрономы и правоведы Аль-Андалуса точно определили верное направление в сторону Мекки, и мечети строились бы на основе такого верного расчета, то их кибла (а значит, и михраб) была бы ориентирована почти точно на восток, с десятиградусным отклонением к югу, и тогда при преобразовании мечети в церковь, христиане были бы вынуждены либо располагать главный алтарь в той же стене, что и михраб, либо нарушать принятую ориентацию оси храма. В результате того, что андалусийские мечети были ориентированы в юго-восточном квадранте с гораздо более значительным отклонением к югу, чем следовало бы — на 60–90°, переориентация здания при его превращении в церковь приводила к тому, что основная ось направлялась на северо-восток, с тем или иным отклонением к северу, не слишком значительным. Результат этой первоначальной реорганизации пространства воспроизводился, как правило, и после того, как здание мечети-церкви исчезало, а на его месте возводили новое. В тех редких случаях, когда здание бывшей мечети сохранилось до наших дней⁴⁴, мы видим, что все более поздние изменения в структуре здания никогда не определялись стремлением скорректировать основную ось здания, направив ее точнее на восток.

Помимо ритуального очищения и изменения внутренней организации пространства мечети, все остальные преобразования происходили значительно позднее. В зависимости от ситуации это могло быть либо строительство совершенно нового здания, либо перестройка старого, последних примеров значительно меньше, собственно, всего три: Собор-Мечеть Кордовы, мечеть Кристо де ла Лус в Толедо и мечеть Альмонастер ла Реаль неподалеку от Уэльвы. Как правило, от здания мечети заново построенные

⁴² *Jiménez A.* La Qibla extraviada // Cuadernos de Medinat al-Zahra. Vol. 3. 1991. P. 189–209; *Rius M.* Orientación de las mezquitas de Toledo // Tulaytula. Revista de la asociación de amigos de Toledo Islámico. 1999. № 4. P. 67–75.

⁴³ *Rius M.* Op.cit. P. 68–69.

⁴⁴ *Jiménez A.* La mezquita de Almonaster. Huelva, 1975; *Ruiz Taboada A.* La Iglesia del Cristo de la Luz, antigua mezquita de Toledo. Toledo, 2014.

церковь или собор получали архитектурное наследие в виде минарета, преобразованного в колокольню⁴⁵. Причем перестройка могла быть довольно значительной, заметно меняющей облик башни, но до основания минареты разрушали, видимо, только тогда, когда они сильно ветшали и не могли быть использованы в качестве основания колокольни.

Итак, можно заключить, что на тех землях Пиренейского полуострова, где ислам и христианство сменяли друг друга в качестве господствующей религии, метаморфозы пространства, предназначенного для богослужения и молитвы, происходили на совершенно разных основаниях. Достоверных свидетельств о непосредственном преобразовании церкви в мечеть у нас нет. Есть основания полагать, что мусульмане, завоеывая и заселяя Пиренейский полуостров, избегали молиться в тех же помещениях, где христиане, и старались обустроить мечеть на другом месте. Скорее всего, это было связано с представлением о ритуальной нечистоте христианских храмов, оформившимся в маликитском мазхабе в запрет молиться мусульманам в церквях. При этом идея о возможности очистить христианское пространство при помощи особых ритуалов в VIII–IX вв. не формулируется. Видимо, со временем, по мере исламизации местного населения, в зданиях некоторых церквей всё же расположились мечети, но скорее всего это происходило после того, как эти церкви покидались христианами и приходили в запустение. Однако поскольку описаний такого рода изменений в письменных источниках нет, мы не знаем, сопровождалась ли она какими-то ритуалами.

Преобразование мечетей в церкви, происходившее с конца XI в. и особенно активно в XII–XIII вв., предстает в источниках совершенно в ином свете, поскольку первостепенное значение придавалась трансформации именно действующей мечети в церковь. Такое превращение описывалось как символ военного триумфа, торжества и восстановления христианской веры и, соответственно, унижения ислама и изгнания мусульман из сакрального пространства. И хотя специального ритуала для таких ситуаций не сложилось, в историческом нарративе устанавливается

⁴⁵ В следующих храмах колокольни представляют собой перестроенные минареты: соборы Севильи (знаменитая Хиральда), Кордовы, Толедо; церкви Кордовы: св. Лаврентия, Сантьяго, св. Николая, церковь рыцарей Ордена иоаннитов.

смысловая связь между обрядом преобразования мечети в церковь и очистительными ритуалами, направленными на изгнание демонов, составлявшими часть обычной службы освящения храма.

В. Г. Долгополов

«ТВОИ ДОКТОРА ... СОГЛАСНЫ С ПОДЛИННЫМИ
КАТОЛИЧЕСКИМИ ДОКТОРАМИ»¹.

ИУДЕЙСКИЕ УЧИТЕЛЯ В ЛИТЕРАТУРЕ ADVERSUS JUDAEOS
(XII — нач. XV в.): СТАТУС И СПОСОБЫ ОБОЗНАЧЕНИЯ

Средневековая система аргументации (в том числе в антииудейской христианской полемике) базировалась на двух основных способах доказательства — *ratio* и *auctoritas*. Последнее понятие, которому и будет посвящена данная статья, обозначает одновременно и власть, и некий текст², который имеет неоспоримый характер и является аутентичным³. Мы будем иметь дело со вторым значением этого термина. В XII в.⁴ статус носителя *auctoritas* получает не

¹ Цитата из полемического трактата XV в. «Исследование Писаний» Павла Бургосского. Полностью фраза звучит так: «Doctores tui frequenter dicunt quod scriptura loquitur de divinis more humano et verum dicunt et concordant cum veris doctoribus catholicis». Сокращение, удобное для заголовка статьи, не меняет общего смысла этого высказывания. *Paulus de Santa Maria. Scrutinium Scripturarum*. Burgis, 1591. P. 312.

² Американский ученый А. Миннис в своих работах подытожил достаточно долгую традицию изучения понятия *auctoritas*, продемонстрировав основные тенденции ее развития на самом широком круге источников позднего Средневековья: от библейских комментариев до сочинений Дж. Чосера. *Minnis A. Medieval Theory of Authorship. Scholastic Literary Attitudes in the Later Middle Ages*. Philadelphia, 2012 (1-е изд. — 1980). Итоги исследований последних лет подведены в статье Э. Стайнер (*Steiner E. Auctoritas // Oxford Twenty-First century approaches to literature: Middle English / ed. P. Strohm. Oxford, 2007. P. 142–159*), а также в сборнике: *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale / Éd. M. Zimmermann. Paris, 2001*.

³ См. *Minnis A. Medieval Theory...* P. 10; *Ziolkowski J.M. Cultures of Authority in the Long Twelfth Century // Journal of English and Germanic Philology. 2009. Vol. 108. P. 426. № 4. Steiner E. Op. cit. P. 145*.

⁴ *Ziolkowski J.M. Cultures of Authority...* P. 421–448; *Minnis A. Medieval Theory...* P. 13–15.

только христианский Бог (как подлинный и главный *Auctor*)⁵ и Отцы христианской Церкви, но и античные мыслители и литераторы. Сочинения последних обретают авторитет достаточно медленно, однако уже в XIII в. древнегреческие и римские ораторы, поэты и ученые могут считаться носителями *auctoritas*, пусть и не имеющей абсолютного, неопровержимого характера библейского авторитета. Западная Церковь таким образом присваивает себе античное наследие, при этом формируя отчетливую иерархию авторитетов, в которой сочинения древнегреческих и римских авторов находятся в подчиненном положении и служат средством для достижения высшей цели — постижения Священного Писания. Мысль о том, что античные мыслители и литераторы предвосхитили в своих сочинениях приход Христа, хотя и не могли знать о нем, поскольку жили гораздо раньше, была очень соблазнительна для схоластов, которые находили в этих сочинениях дополнительные доводы в пользу истинности христианской веры, а также поучительные примеры праведной жизни⁶.

«Ренессанс XII в.» не только открыл для западноевропейского читателя античную литературу и философию, но и изменил представление христиан о религиях⁷, которые не просто не зна-

⁵ В эксплицитном виде эта мысль звучит у Гуго Сен-Викторского. Он пишет, что в случае книг Ветхого и Нового Заветов речь идет именно о писателях, но не об авторах. Zinn G. A. Hugh of St. Victor's «De scripturis et scriptoribus sacris» as an «accessus» treatise for the study of the Bible // *Traditio*. 1997. Vol. 52. P. 125. Век спустя Бонавентура отчетливо выделяет четыре рода писателей в своем комментарии на «Сентенции» — *auctor, scriptor, compiler u commentator*. Здесь, как и в комментариях францисканца на Библию, происходит важный перелом — человек также может стать автором (*auctor*), *scriptor*'ом же называют писца, который ничего не добавляет и не изменяет. *Ibid.* P. 123.

⁶ *Rozenski S.* Authority and exemplarity in Henry Suso and Richard Rolle // *The Medieval Mystical Tradition in England. Exeter symposium VIII. Papers read at Charney Manor, July 2011 / ed. E. A. Jones. Exeter, 2011. P. 93–108; Briggs Ch. F.* *Philosophi in Adiutorio Fidei: Pastoral Uses of Pagan Moral Teaching in the Later Middle Ages // LATCH: A Journal for the Study of the Literary. Vol. 1. Artifact in Theory, Culture, or History. 2008. P. 31–53.*

⁷ См., напр.: *Abulafia A. S. Christians and Jews in the Twelfth-Century Renaissance.* London, 1995; *Funkenstein A.* Basic Types of Christian Anti-Jewish Polemics in the Later Middle Ages // *Viator*. 1971. Vol. 2. P. 373–382. А. Функенштейн одним из первых обозначил ключевое влияние на традицию антииудейских трактатов XII–XIV вв. двух явлений — рецепции Талмуда и развития схоластического метода под влиянием вновь открытого античного наследия. В соответствии с этим он выделял четыре типа полемических трактатов: сочинения, аргументация в

ли Откровение, но отвергли его, — ислама и иудаизма. Данное исследование посвящено восприятию постбиблейского иудаизма в христианской антииудейской полемической литературе XII–XV вв. В указанный период христиане знакомятся как с Талмудом (Устной Торой⁸) и мидрашами⁹, так и с последующей традицией иудейской экзегезы (сочинениями т. н. *ришоним* — Раши, Давида Кимхи, Авраама ибн Эзры и Маймонида¹⁰) — всё это мы

которых строится на Библии; трактаты, воспринявшие новые веяния в схоластике, в которых автор доказывает свою мысль с помощью доводов разума; трактаты, критикующие Талмуд; трактаты, использующие Талмуд для доказательства истинности христианства. Отталкиваясь от этого деления, в этой статье мы хотели бы рассмотреть, как на трактаты двух последних типов влияет схоластическая мысль в части теоретизации понятия *auctoritas*.

⁸ Под Талмудом мы подразумеваем корпус комментариев на Мишну (свод законоучительных положений иудаизма), сложившийся в IV–V вв. в Палестине (Иерусалимский Талмуд) и в Вавилоне (Вавилонский Талмуд) и в X в. попавший на Европейский континент. Параллельно с формированием обоих Талмудов комментирование Мишны продолжалось; эти позднейшие комментарии получили название мидрашей, составление наиболее авторитетных (таких как, например, Мидраш Теиллим) из них завершилось лишь к XI в. Принято различать галахический (призванный истолковать религиозные предписания Торы) и агадический (предания, призванные облегчить понимания Галахи) мидраши. Знакомство христиан с Талмудом и мидрашами, о котором мы подробнее расскажем ниже, происходило в несколько этапов: сначала, благодаря Петру Альфонси, западноевропейский читатель познакомился с отдельными, наиболее курьезными, на его взгляд, агадами. Одновременно с этим христианские экзегеты восприняли от своих иудейских соседей их способ толкования, заложенный в Талмуде и в сочинениях Раши (1040–1105). Систематическая критика Устной Торы началась лишь в XIII в. и продолжалась вплоть до конца Средневековья.

⁹ Толкованиями Мишны и Талмуда.

¹⁰ Раши — акроним от «рабби Шломо Ицхаки» («учитель Соломон, сын Исаака»), иудейского экзегета из Труа, известный в латинской традиции как *rabbi Salomon* или *Salomoh*. Раши известен благодаря своим комментариям на Танах и на Талмуд, которые постепенно, как мы покажем и в этой статье, обрели авторитет среди христианских читателей. Давид Кимхи (1160–1235), также известный как Радак, является составителем «Книги корней» («Сефер Шорашим»). Авраам ибн Эзра (1089 — ок. 1167), иудейский философ и экзегет, известный на латинском Западе как *Aben Ezra*, прославился прежде всего как автор комментария к Торе и грамматического сочинения «Йесод Дикдук» («Основы грамматики»); Маймонид — рабби Моше бен Маймон (Рамбам, 1135–1204, *rabbi Moyses (de Egypto)*), автор знаменитого «Путеводителя растерянных» («Море невухим», известно в латинской традиции как *Dux perplexorum, Dux dubitorum ulu Dux neutrorum*), а также комментария к Мишне (Мишне тора, *Liber Deuteronomii* в латинской традиции). Все эти иудейские авторитеты

в дальнейшем будем обозначать термином «постбиблейская традиция иудаизма»¹¹.

Все эти разнородные пласты иудейской традиции впоследствии получают название *doctrina Judaeorum*, «учения иудеев», коренным образом отличавшегося, в глазах христиан, от традиционного иудейского вероучения, выраженного в Ветхом Завете. Полемисты обнаружили в Талмуде многочисленные «заблуждения, проклятия, глупости и побасенки»¹²; это заставило их разработать более систематический подход к критике Устной Торы. Полемисты должны были определить новое место иудеев и их авторитетов в христианском обществе. Несмотря на ухудшающееся отношение к иудеям, в первой половине XV в. мы сталкиваемся с тем, что точка зрения составителей Талмуда трактуется как авторитетная, имеющая вес не только для иудеев, но и христиан¹³. Помимо полемических задач, интерес схоластов к постбиблейской толковательной традиции иудаизма был продиктован еще одним обстоятельством — повышенным вниманием христианских авторов к буквальному смыслу Священного Писания¹⁴, носителями которого считались иудеи¹⁵. Всё это обусловило необходимость не только критики Талмуда, но и заимствования части экзегетического материала пост-библейского иудаизма в христианскую традицию толкования Библии.

Фактически мы сталкиваемся с теми же явлениями, которые обозначили выше, рассказывая о рецепции античного наследия, что дает нам возможность их сопоставить. Изучению восприятию христианами Талмуда, мидрашей, а также наследия ришоним¹⁶ посвящена значительная историография. Как правило, речь идет о

обозначаются термином «ришоним», т. е. «первые» — так называются авторитетные иудейские мыслители, ученые и поэты, жившие с XI по XV вв. Тексты указанных авторов получили распространение в Западной Европе в XIII в.

¹¹ Под ней мы понимаем всю совокупность текстов, составленных иудейскими авторами после формирования библейского корпуса. В тексте будет также встречаться термин *traditio* в значении «предание».

¹² Именно так традиции пост-библейского иудаизма воспринимали, например, Пётр Альфонси и Пётр Достопочтенный. См. с. 19 настоящей статьи.

¹³ Т. е. обозначается словом *auctoritas*.

¹⁴ Minnis A. Medieval Theory of Authorship... P. 74–85. Szpiech R. The Aura of an Alphabet: Interpreting the Hebrew Gospels in Ramon Martí's Dagger of Faith (1278) // Numen. 2014. Vol. 61. P. 334–363.

¹⁵ Cohen J. Living Letters of the Law: Ideas of the Jew in Medieval Christianity. Los Angeles, 1999. P. 27–30.

¹⁶ См. примеч. 7.

работах, посвященных либо общим тенденциям в антииудейской полемике (рецепция Устной Торы в христианской традиции до XIII в., атака на Талмуд в XIII в.¹⁷ и роль, которую сыграли в ней нищенствующие ордена¹⁸), либо рецепции иудейских авторитетов (например, Раши или Маймонида¹⁹) в средневековой литературе, либо использованию иудейских авторитетов тем или иным христианским автором²⁰. Попыток свести воедино весь комплекс представлений о Талмуде и его составителях в свете развивающейся в XII–XV вв. теории авторитета еще не было предпринято. Данная работа призвана проанализировать ключевые особенности отношения христиан к иудейским авторам в этот период.

В этой статье мы хотели бы изучить использование некоторых ключевых терминов, которые применялись для обозначения иудейских учителей и их сочинений со времени возникновения христианства. Сам по себе авторитет немислим в сознании средневековых богословов без его носителя, т. е. *auctor*. Поэтому мы сначала обратимся к терминам, которые используются для обозначения тех, кто может излагать авторитетное мнение — т. е. иудейских учителей, чаще всего обозначаемых терминами *doctor* и *magister*. Как мы покажем ниже, два этих термина, нередко являющиеся синонимами, всё же будут различаться, по крайней мере, в полемических трактатах. Так, *magister*, родственный таким словам, как *major* (старший) и *majestas* (величие), первоначально обозначал начальника. В значении носителя некоей власти, *auctoritas* в обоих значениях, он продолжает употребляться и в Средние века²¹. *Doctor*, в свою очередь, обозна-

¹⁷ Le brûlement du Talmud / ed. G. Dahan, E. Nicolas. Paris, 1999.

¹⁸ Cohen J. The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism. Ithaca, 1984; Schwartz Y. Final Phases of Medieval Hebraism: Jews and Christians between Bible Exegesis, Talmud and Maimonidean Philosophy // 1308. Eine Topographie historischer Gleichzeitigkeit / ed. A. Speer und D. Wirmer. Berlin–New York, 2010. P. 269–285 (Miscelanea mediaevalia. T. 35) .

¹⁹ Hailperin H. Rashi and the Christian Scholars. Pittsburgh, 1963. Hasselhoff G. K. Dicit Rabbi Moyses. Studien zum Bild von Moses Maimonides im lateinischen Westen vom 13. bis zum 15. Jahrhundert. Würzburg, 2004.

²⁰ De Visscher E. S. The Jewish-Christian Dialogue in Twelfth-Century Western Europe: the Hebrew and Latin Sources of Herbert of Bosham's Commentary on the Psalms. PhD dissertation. Leeds, 2003; Klepper D. C. The Insight of Unbelievers. Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages. Philadelphia, 2007.

²¹ Одну из первых попыток сопоставить понятия *auctor* с *magister* в социокультурном аспекте предпринял Й. Циолковски (См. Ziolkowski J. M. Mastering

чает учителя в собственном смысле или основоположника учения, *doctrina*, не обязательно обладающих этим авторитетом.

Судя по всему, именно эти значения подразумевал Иероним (ок. 347–420 гг.) при создании Вульгаты. Так, слово *magister* в латинском тексте Нового Завета применяется лишь к Христу, тогда как *doctores* называются исключительно фарисеи и книжники. Иероним намеренно вводит такое деление, отсутствующее в оригинальном греческом тексте Евангелий (и учитель Христос, и фарисеи обозначены термином διδάσκαλος²²), пытаясь, как кажется, донести до латиноязычного читателя следующую мысль (которая,

Authors and Authorizing Masters in the Long Twelfth Century // *Latinitas perennis* Vol. I / Ed. W. Verbaal, Y. Maes, J. Papy. P. 93–118). Автор обращает внимание на семантическую близость обоих терминов: *auctor* (как и *auctoritas*) происходит от латинского *augeo* — «увеличивать», «усиливать», тогда как *magister* (*magis+ter*) родственно *majus* — «большой». Ziolkowski J. M. Mastering Authors... P. 97. Весь спектр значений термина *magister* представлен в специальной статье в знаменитом издании *Lexicon totius latinitatis*. См. *Magister // Lexicon totius latinitatis* / ed. J. Facciolati, A. Forcellini Aeg. et J. Furlanetti. Patavii, 1896. P. 149–150.

²² Помимо *διδάσκαλος*, в греческом тексте Евангелий встречается также слово *καθηγητής* («наставник» в синодальном переводе); оба термина передаются по латыни как *magistri*. Ср. Мф. 23, 8: «А вы не называйтесь учителями, ибо один у вас Учитель — Христос, все же вы — братья»; «ὁμοίως δὲ μὴ κληθῆτε ῥαββί εἰς γὰρ ἔστιν ὁμοῦν ὁ διδάσκαλος πάντες δὲ ὑμεῖς ἀδελφοί ἐστέ», «Vos autem nolite vocari Rabbi; unus enim est Magister vester, omnes autem vos fratres estis»; и Мф. 23, 10: «И не называйтесь наставниками, ибо один у вас Наставник — Христос». «μηδὲ κληθῆτε καθηγηταὶ ὅτι καθηγητῆς ὁμοῦν ἔστιν εἰς ὁ Χριστός»; «Nec vocemini Magistri, quia Magister vester unus est, Christus». Эта ситуация прослеживается во всех четырех Евангелиях и в Деяниях апостолов. Когда в Новом завете говорится о фарисеях и законоучителях, возможны два варианта: *par excellence* употребляется словосочетание *νομοδιδάσκαλοι* (*doctores legis* у Иеронима, например, в Лк. 5, 17) и единственный раз (Мф. 22, 36) — *νομικός* (законник, *doctor legis* в Вульгате). Благодаря *vir trilinguus* христианскому читателю также стал известен и перевод слова *rabbi* — *magister*, используемый опять же применительно к Христу. (Ин. 1, 38). Определенную путаницу могла породить ситуация, сложившаяся в посланиях апостола Павла, перевод которых, как известно, не принадлежит Иерониму. В первом послании к Тимофею иудейские учителя названы *doctores legis* (1Тим. 1, 7), в Послании к римлянам фигурирует уже иудей-магистр (Рим. 2, 17–20, *eruditorem insipientium, magistrum infantium, habentem formam scientiae et veritatis in lege*), в Послании Иакова апостолы называются *magistri* (Иак. 3, 1), в первом Послании коринфянам — *doctores* (1Кор. 12, 28). Всё это лишь усиливало путаницу в наречении тех или иных иудейских авторитетов.

подчеркнем, не была заложена составителями Евангелий): Христос является единственным подлинным учителем, тогда как иудейские учителя утратили такой статус²³. Та же идея прослеживается у Августина²⁴: Христос, подлинный учитель, также именуется *magister*. Впрочем, в его сочинениях проявляется другая тенденция: иудейские учителя куда чаще обозначаются не как *doctores* (хотя такой способ наименования знаком Августину) и именуются просто *pharisaei et scribae*²⁵. Как нам кажется, избирая такой способ наименования, Августин пытается подчеркнуть особый статус *doctores*, со времен Тертуллиана — людей, которых Святой Дух наделил даром знания, что сближало их с пророками и апостолами²⁶.

Способ наименования иудейских учителей, избранный Августином, корректирующий подход Иеронима, стал господствующим в христианской традиции до XII в. включительно. Уже в латинских евангелиях иудейские учителя названы «начальниками иудеев» (*principes Judaeorum*). Это наименование фарисеев сопоставимо с термином *magistri Judaeorum*, не используемым в Новом Завете. Такие магистры, напомним, обозначали

²³ Единственное исключение лишь подтверждает это правило. В Евангелии от Иоанна (Ин. 3, 1–11) приводится диалог Иисуса с одним из фарисеев, Никодимом, который впоследствии (Ин. 7, 50–51) попытается оправдать его перед синедрионом. Никодим признаёт Христа учителем, *magister*, при этом пытаясь выяснить у него детали вероучения. Отвечая на очередное недоумение со стороны иудейского учителя, Иероним, устами Христа, также называет его *magister*: «Иисус отвечал и сказал ему: ты — учитель Израилев, и этого ли не знаешь?» (Respondit Iesus et dixit ei: «Tu es magister Israel et haec ignoras?»). Переводчик Библии, прекрасно знакомый с тонкостями употребления обоих терминов, тем самым вкладывает в текст Писания определенную иронию по отношению к иудейским учителям, для которых достижение статуса подлинного учителя остается проблематичным.

²⁴ Как известно, не знакомого с Вульгатой.

²⁵ Специального исследования, посвященного употреблению термина *magister* у Августина, не существует, равно как работ по употреблению интересующих нас терминов в латинской литературе Средних веков. В сочинениях Августина, опубликованных в корпусе *Patrologia latina*, это понятие фигурирует 641 раз, чаще всего обозначая Христа. В контексте противопоставления Иисусу иудейские учителя называются «фарисеи и книжники». Это обозначение становится наиболее популярным в августиновских сочинениях, оно встречается 349 раз, в то время как, например, «иудейские начальники», *principes Judaeorum* — 22 раза, а *doctores Judaeorum* — всего три раза.

²⁶ См. Gryson R. L'autorité des docteurs dans l'Église ancienne et médiévale // Revue théologique de Louvain. 1982. Vol. 13, fasc. 1. P. 65.

некоего человека, наделенного властью, но не обязательно связанного с преподаванием. Говоря о *magistri Judaeorum*, экзегеты раннего Средневековья подразумевали, как нам кажется, именно такое значение²⁷.

Другие термины, использование которых мы проанализируем в этой статье, касаются не самих фарисеев или составителей Талмуда, а их сочинений, а также отдельных их высказываний. Помимо обозначенного в самом начале термина *auctoritas*, наиболее важным для нас станет понятие *doctrina*, «учение», статусом которого может быть наделен или не наделен иудаизм и его вероучительные книги — в разных ситуациях оно обозначает или Ветхий Завет, или корпус постбиблейской литературы. Наличие или отсутствие какого-то статуса у иудейского вероучения важно по тем же причинам, что и изучение способов обозначения иудейских учителей — все эти термины могут свидетельствовать о меняющемся восприятии составителями антииудейских трактатов современных им иудеев, а также об интеллектуальных способностях иудея в глазах христианского автора.

Важным для этого исследования станет использование полемистами термина *traditio* («предание»), которым чаще всего обозначается постбиблейская иудейская литература. При анализе полемических текстов важно обращать внимание на несколько особенностей. Во-первых, воспринимают ли полемисты фрагменты иудейской традиции как единое целое или она остается

²⁷ Эта тенденция в наименовании иудейских учителей получает новое значение во Франкской империи в IX в., когда в хрониках начинает фигурировать некий чиновник, ответственный за взаимодействие с иудейским населением, который получает титул *magister Judaeorum*. Тем самым данное выражение приобретает светское значение. Надо отметить, что в целом его употребление в таком качестве не получило широкого распространения. В Испании с середины XIV в. термин *magister Judaeorum (rab (rob, raw) de la corte)* стал обозначать чиновника, который был ответственен за соблюдение законов и сбор налогов со всех иудеев королевства. Baer Y. A history of the Jews in Christian Spain. Skokie, 2001. Vol. 1. P. 315; Illian M. Magister Judaeorum // Lexikon des Mittelalters. Stuttgart–Weimar. Vol. 5. Col. 792. Во французской традиции, в отсутствие таких институций, термин мог обозначать учителя в иешиве, однако также достаточно поздно — единственное свидетельство найдено в XIV в. в документах Безансона. В XIII в. иудейские магистры встречаются в Англии — речь идет о *magistri legis judaice*, судьях коллегии раввинов, однако эти случаи также единичны. См. Golb N. Les écoles rabbiniques en France au Moyen Age // Revue de l'histoire des religions. 1985. Vol. 202. № 3. P. 258–259.

для них лишь набором глупостей и заблуждений; во-вторых, если воспринимают, какой термин они используют для обозначения этой традиции. Эти формальные признаки будут служить индикатором отношения к иудеям.

Помимо этого, в данной статье мы хотели бы проанализировать употребление терминов, которыми обозначаются высказывания иудейских авторитетов в полемических трактатах. Обозначением наибольшей достоверности слов того или иного автора служил термин *auctoritas*. Как мы уже сказали, выражение *auctoritas Talmudica* встречается²⁸ в полемической литературе лишь в XV в. До этого христианские авторы характеризуют высказывания иудейских оппонентов терминами, которые обозначают куда более спорные свидетельства: *sententia* (суждение, обладающее известной степенью авторитета, однако не всегда бесспорное)²⁹, *testimonium* (свидетельство, которое также может быть истинным или ложным)³⁰, а порой и просто ограничиваются формулой *dicit rabbi Salomon (Nehemia, Isaac etc)*. Другими формами высказывания станут для нас выражения типа *opinio* (мнение) или *assertio* (утверждение), которые христианский полемист вкладывает в уста иудейского оппонента. Эти термины также обозначают высказывание, в достоверности которого можно усомниться. По нашему мнению, то или иное высказывание обретает подлинный, абсолютный авторитет, когда в полемическом трактате на него ссылаются как на *auctoritas*³¹. При

²⁸ Данное выражение употреблено Павлом Бургосским (1350–1435): «Quae quidem scripturae sunt glossae seu auctoritates Talmudicae et alia scripta apud ipsos authentica». *Paulus de Sancta Maria. Scrutinium Scripturarum*. Burgis, 1591. P. 102.

²⁹ Соотношение между *auctoritas* и *sententia* прекрасно показано в определении Угуччо Пизанского (1140–1210): «*Auctoritas: id est sententia digna imitatione*» (*Hugutio of Pisa. Magnae derivationes*, s. v. augeo). Цит. по кн.: Gillespie V. *The study of classical authors from the twelfth century to c. 1450 // The Cambridge History of Literary Criticism*. Vol. 2. *The Middle Ages* / ed. A. Minnis and I. Johnson. Cambridge, 2005. P. 182.

³⁰ Рассматривая этот термин, важно принимать во внимание сложившуюся еще в римскую эпоху юридическую практику. Латинская традиция того времени рассматривала носителей *testimonium* и *auctoritas*, т.е. *testis* и *auctor*, как свидетелей в суде. *Testimonium* лишь подтверждает чьи-либо показания, тогда как *auctoritas* выступает в качестве самостоятельного свидетельства. См., напр.: Латинская синонимика Шмальфельда / пер. А. Страхова. Москва, 1890. С. 90–91.

³¹ Безусловно, благодаря интенсивной рецепции античного наследия круг *auctores* неизбежно расширялся; это неизбежно приводило к появлению внутренних градаций в самом понятии *auctoritas* — нельзя было считать равными

этом цитата из гетеродоксального источника может **функционально** использоваться как *auctoritas* (без употребления самого этого термина) во всех трех указанных выше случаях.

В процессе исследования необходимо также обращать внимание еще на две особенности. Во-первых, указывает ли полемист имя автора тех или иных слов — анонимное мнение будет иметь куда меньше силы для читателя, а ссылка на него нередко свидетельствует о неуверенности христианского автора в **легитимности** его цитирования под настоящим именем. Во-вторых, ссылается ли он на мнение некоей группы лиц (*rabbini, doctores Judaeorum, magistri Judaeorum*) или же на отдельного талмудического авторитета. Ссылка второго вида будет свидетельствовать о новом явлении в экзегетической литературе, когда христианские авторы под влиянием иудейской герменевтики начинают обращать больше внимания на буквальное, а не иносказательное значение Священного Писания. Как мы уже говорили, средневековые авторы считали, что у каждой книги Библии есть два автора: Бог и человек (пророк, евангелист и т. п.); буквальный смысл Священного текста определял именно автор-человек, что значительно повышало его значение в глазах средневековых комментаторов и впоследствии усилило значение автора в светской литературе³². Эта тенденция также обусловила, как нам кажется, особое внимание христианских авторов к функциям, которые мог выполнять представитель иудейской традиции; в разных текстах он мог обозначаться как толкователь (*expositor*), философ и т. д.

Термины, обозначающие иудейское вероучение, его основоположников и их изречения и формируют систему авторитетов, которая будет принята в поздних полемических трактатах. Составленные и для христианского читателя, и для иудеев, такие схемы призваны решать две задачи: в первую очередь, продемонстрировать латинскому читателю систему авторитетов, которой он должен следовать. В такой иерархии иудейские авторитеты (пусть и не названные так) неизбежно должны занимать самую низшую ступень. С другой стороны, они должны приводить

auctoritas Аристотеля и *auctoritas* Бога. Полемическая традиция, как мы увидим впоследствии, будет достаточно консервативной в этом вопросе, позволяя себе употреблять такой термин лишь применительно к Библии; как мы уже говорили в самом начале (см. примеч. 28), само понятие *auctoritas Talmudica* появляется лишь в XV в.

³² Gillespie V. Op. cit. P. 220.

доводы, весомые для их иудейского оппонента³³, поэтому нередко он должен, напротив, повышать статус иудейских учителей, на которых он ссылается. Решение обеих задач, как нам кажется, оказало существенное влияние на употребление тех или иных терминов в полемической литературе.

В нашей работе мы учитываем все эти особенности литературы *Adversus Judaeos*. Исследование терминов, используемых в полемических трактатах, позволит нам ответить на следующие вопросы: стоит ли за приданием определенного статуса иудейским авторитетам или их сочинениям реальное признание их важности или речь идет о некоей условности полемического сочинения? Как эти термины могли использоваться для критики иудаизма и апологии христианства в антииудейских трактатах? Имело ли их использование систематический характер? Отличается ли восприятие иудейских авторов в антииудейских трактатах и, например, в богословской и экзегетической литературе? Наконец, насколько в целом продуктивно сопоставление рецепции Талмуда и античной философии в Средние века?

Ключевые изменения в восприятии иудаизма, как мы уже говорили, происходят в XII в. Авторы полемических трактатов, не знакомые с Талмудом, не видели никакой потребности ни в существовании иудейского учения³⁴, ни в наделении иудей-

³³ Cardelle de Hartman C. Diálogo literario y polémica religiosa en la Edad Media // Actas del Congreso Internacional Cristianismo y tradición latina. Málaga, 25 a 28 de abril de 2000. Madrid, 2001. P. 104–105.

³⁴ Вплоть до IX в. в целом господствовало представление том, что у иудеев отсутствует какая-либо доктрина, даже если под ней подразумевается Ветхий Завет. Например, Примазий (ум. ок. 560 г.) противопоставляет суеверия иудеев евангельскому учению, Алкуин (735–804) говорит о христианской доктрине и «выдумках иудеев и философов» (*Alcuinus. Commentaria in Apocalypsin. Patrologiae cursusu completus* (в дальнейшем — PL) Vol. 100. Col. 1144C). Другие христианские авторы также не ставят вопрос о существовании у иудеев специфической доктрины, отличной от Закона, т.е. Ветхого Завета. Ситуация несколько меняется в IX в.: ряд авторов по-прежнему противопоставляет христианскую доктрину и иудейские суеверия (под которыми подразумевается приверженность иудеев Ветхому Завету), а то и напрямую отрицают существование такого учения (Христиан Друтмар (ок. 880 г.), *Christianus Druthmarus. Expositio in Matthaecum*. PL. Vol. 106. Col. 1370D). Критика дьявольского иудейского вероучения звучит у Рабана Мавра (780–856) (*Rabanus Maurus. De universo*. PL. Vol. 111. Col. 118B). Павел Альвар (807–861) (*Paulus Alvarus Cordubensis. Epistolae*. PL. Vol. 121. Col. 484D), Хаймо Хальберштадтский

ских учителей каким-либо специфическим статусом. Ситуация меняется с появлением «Диалогов с иудеем Моисеем», написанных обратившимся в христианство иудеем Петром Альфонси (1062 — ок. 1140 гг.)³⁵, который и познакомил христианских авторов с Устной Торой. Неназванное по имени учение иудеев (*doctrina vestra*, под которой скрывается Талмуд)³⁶ в описании Петра содержит многочисленные выдумки (*fabulae*)³⁷, в которые верят иудеи. Их составители названы *doctores*, в этом качестве они сопоставимы

(ум. 853) (*Haymo Halberstatensis. Commentaria in Isaïam. PL. Vol. 116. Col. 1026B*) и Пасхазий Радберт (785–860) также критикуют иудейское вероучение. Последний, в частности, противопоставляет предание иудеев и подлинное учение христиан (*Paschasius Radbertus. Expositio in Matthaëum. PL. Vol. 120. Col. 554C*). Критика христианами авторами иудейского вероучения как дьявольской доктрины, на наш взгляд, может быть связана либо с личной неприязнью автора к иудеям (как в случае, например, Рабана Мавра (См. *Verstrepren J.-L. Raban Maur et le judaïsme dans son Commentaire sur les quatre Livres des Rois // Revue Mabillon. 1997. Vol. 8. P. 23–55*)), либо влиянием эсхатологических настроений в IX в. — в христианской традиции, идущей с Августина, иудеи должны были обратиться в христианство накануне Второго Пришествия (*Heil J. Labourers in the Lord's Quarry: Carolingian Exegetes, Patristic Authority, and Theological Innovation, a Case Study in the Representation of Jews in Commentaries on Paul // The Study of the Bible in the Carolingian Era (Medieval Church Studies, vol. 3) / hg. C. Chazelle and B. v. N. Edwards. Turnhout, 2003. P. 75–95*). Обострение полемики против иудеев в экзегетической литературе IX в. может быть также связано с первой попыткой критики постбиблейского иудаизма, предпринятого лионским епископом Агобардом. Важно отметить, что в отличие от его современников, разрозненные положения иудаизма не носят у него характера *doctrina* (См. *Bressolles A. La question juive au temps de Louis le Pieux // Revue d'histoire de l'Église de France. 1942. Vol. 28, № 113. P. 51–64*).

³⁵ Петру Альфонси посвящено огромное число работ. См. прежде всего классический труд Джона Толана (*Tolan J. Petrus Alphonsi and his medieval readers. Gainesville, 1993*), а также обобщение исследований последнего времени, сделанное Кармен Карделле де Артман (*Cardelle de Hartman C. Pedro Alfonso y su Dialogus: estado de la cuestión // Estudios de Latín Medieval Hispánico. Actas del V Congreso Internacional de Latín Medieval Hispánico / ed. J. Martínez Gázquez, O. de la Cruz Palma, C. Ferrero Hernández. Firenze, 2011. P. 109–117*).

³⁶ «Non reminisceris doctorum vestrorum, qui vestram doctrinam, cui lex vestra tota, secundum vos, annititur, scripserunt, quomodo asseverant Deum corpus et formam habere?» (*Petrus Alphonsus ex Judæo Christianus. Dialogi in quibus impiae Judæorum opiniones explicantur. PL. Vol. 157. Col. 540C*).

³⁷ «Nonne haec omnia fatuissima sunt? Quod si omnia quae doctores vestri similia his conscripserunt poneremus, multos sicut et ipsi libros nugarum fabulis implemurus». *Ibid. Col. 567B–567C*.

с христианскими учителями, которые также названы *doctores*³⁸. Такой приём, судя по всему, призван расположить бывших единоверцев Петра к диалогу; в целом терпимый³⁹ характер трактата подтверждает такую догадку. С другой стороны, сопоставление христианских *doctores*, мудрость которых доказывается на протяжении всего трактата, и верящих в нелепые агады иудейских учителей призвано доказать превосходство первых над вторыми. Противопоставление древнего и современного иудаизма станет одной из самых продуктивных стратегий аргументации в литературе *Adversus Judaeos*⁴⁰. Безусловно, христианская литература противопоставляет пророков, которые в своих книгах предсказали приход Христа, и фарисеев, отвергнувших и убивших его. Между тем, с точки зрения богословов того времени, и пророки, и фарисеи исповедовали одну и ту же веру⁴¹. Никакой отдельной доктрины, разработанной фарисеями, в сознании христианских авторов не существовало. Благодаря Иерониму, в христианской экзегезе фигурировало несколько «еврейских преданий» (*traditiones Hebraeorum*), однако они не формировали никакого альтернативного учения, которое можно было трактовать как противоречащее Ветхому Завету. Напротив, христианские экзегеты рассматривали такие апокрифы как буквальное толкование Библии, которое нередко служило им подспорьем в собственных экзегетических штудиях⁴². В этой связи «открытие» Талмуда

³⁸ *Doctores* называют учителей своего оппонента оба участника этого вымышленного спора — Пётр и Моисей. «Petrus: Dixerunt doctores vestri nullam inter tempus modernum et tempus Christi futuram esse distantiam» (Ibid. Col. 637B). «De hoc utique nescimus, nisi quod a doctoribus nostris audivimus, sed et ipsi nihil aliud dixerunt» (Ibid. Col. 638C).

³⁹ *Del Valle Rodríguez C.* Pedro Alfonso y su Diálogo // La Controversia judeocristiana en España. Desde los orígenes hasta el siglo XIII / ed. C. Del Valle Rodríguez. Madrid, 1998. P. 220.

⁴⁰ Оно будет продолжено, в частности, у Петра Достопочтенного. PL Vol. 189. Col. 604D. Противопоставление древней и современной традиции иудаизма будет продуктивно не только в случае полемики против иудаизма, но и в экзегетической литературе. Там оно примет формы противопоставления между *Judaei* и *Hebraei*. См. с. 39 настоящей статьи.

⁴¹ *Cohen J.* Living Letters... P. 50.

⁴² Наибольшей популярностью у последующих комментаторов Библии пользовались иудейские апокрифы о Фаре, отце Авраама (*Hieronymus Stridonensis.* Commentaria in Ezechielem. PL. Vol. 25. Col. 257C), и о месте убийства Авеля (*Id.* Quaestiones Hebraicae in Genesim. PL. Vol. 23. Col. 957B)

Петром Альфонси действительно стало революционным шагом, изменившим весь характер антииудейской полемики.

Doctrina Judaeorum, которую критикует Пётр Альфонси, напомним, остается незадуманной. Слово *Talmuth* впервые встречается в сочинении клюнийского аббата Петра Достопочтенного (1094–1156) «Против закоренелого упрямства иудеев»⁴³. Талмуд, который Пётр, как и Альфонси, называет *doctrina*, также содержит многочисленные «выдумки», частично позаимствованные аббатом у Петра Альфонси. Эти *fabulae* противоречат разуму, главному, в восприятии аббата, свойству человека; упорно верящие в них иудеи подобны животным⁴⁴. Критика иудейских учителей занимает у Петра Достопочтенного больше места, чем у Петра Альфонси. Клюнийский аббат использует для этого систему, внедренную еще Иеронимом: талмудисты, названные у него *doctores*, противопоставлены подлинным учителям, именуемым *patres*⁴⁵. К этой категории принадлежат пророки, составившие Ветхий Завет, подлинная мудрость которых противопоставлена выдумкам *doctores*-талмудистов. Пётр критикует положения Устной Торы, в том числе и за превознесение составителей Талмуда, позволивших себе включить в иудейское учение небылицы, которые унижают Бога, и которые поставили себя выше Него⁴⁶. Составители Талмуда (и в этом состоит еще одно новшество) названы Петром *auctores*, его авторами, которые, в

и некоторые другие. Все эти предания *vir trilinguus*, как и последующие комментаторы Библии, считают достоверными («*Vera est igitur illa Hebraeorum traditio, quam supra diximus, quod egressus sit Thara cum filiis suis de igne Chaldaeorum*». См.: *Beda Venerabilis. Commentarii in Pentateuchum*. PL. Vol. 91. Col. 232B; *Rupertus Tuitiensis. Commentarius in librum Ecclesiastes*. PL. Vol. 168. Col. 1251C и т. д.).

⁴³ «*Profero tibi coram universis, o Judaeae, bestia, librum tuum, illum, inquam, librum tuum, illum Talmuth tuum, illam egregiam doctrinam tuam, propheticae libris et cunctis sententiis authenticis praefereendam*» (*Petrus Cluniacensis. Adversus inveteratam Judaeorum dirutiem*. PL. Vol. 189. Col. 602C–602D). Иудеи, по мнению Петра, предпочитают «знаменитую доктрину Талмуда» пророческим книгам и всем аутентичным (т.е. обладающим авторитетом) толкованиям.

⁴⁴ «*Hoc licet de universali homine, hoc est, de genere humano dictum, juxta quemdam intellectum, accipi possit, de te tamen hoc specialiter, de te hoc singulariter, in quo omnis ratio obruta est, dictum esse negare non potes. Cur enim non dicaris animal brutum? cur non bestia, cur non jumentum?*» Ibid. Col. 602B.

⁴⁵ Ibid. Col. 513C.

⁴⁶ Ibid. Col. 606D.

отличие от компиляторов⁴⁷, несут прямую ответственность за его содержание. Сам Талмуд, как и его авторы, достойны геенны огненной⁴⁸. Пока это не означает призыва к конкретным действиям: массовое сожжение Талмуда произойдет ровно через 100 лет после написания «Трактата», в 1244 г.

В сочинении Петра Достопочтенного звучит еще одно важное дополнение: он отмечает, что составление Талмуда началось еще до прихода Христа. Таким образом, иудеи оказались заражены ересью Талмуда — этой, по его выражению, чумой⁴⁹, уже к моменту распятия Христа. Тем не менее в «Трактате» не звучит важное обвинение в адрес иудеев в том, что они распяли Христа сознательно. Как и его предшественники, Пётр Достопочтенный считает, что они сделали это по причине собственной слепоты. Впоследствии в XIII в. доктрина о сознательном убийстве Христа, которая разовьется под влиянием новой концепции об иудеях-приверженцах Талмуда, будет принята уже всеми схоластами⁵⁰. Несмотря на агрессивный тон Петра, он оставляет иудеям право на раскаяние; Талмуд не воспринимается как замена Ветхого Завета (что впоследствии станет поводом обвинить их в ереси): иудеи чтят Ветхий Завет, однако предпочитают ему «выдумки» Талмуда, при этом не заменяя Устной Торой Ветхий Завет, по-прежнему придерживаясь религии своих предков. Иудеи у Петра Достопочтенного, как и у его предшественников, остаются носителями свидетельства о Христе, заложенного ветхозаветными пророками⁵¹. Это означает, что им всё еще гарантировано место в христианском обществе. Настоящее отчуждение иудеев от Ветхого Завета произойдет лишь век спустя, хотя такая возможность заложена уже в трактате Петра.

⁴⁷ Именно по этой причине схоласты будут отказываться от авторских лавров. См. Minnis A. *Nolens auctor sed compilerator reputari: the late-medieval discourse of compilation // La méthode critique au Moyen Âge: Etudes réunies / ed. M. Chazan and G. Dahan. Turnhout, 2006. P. 47–63.*

⁴⁸ «In aeternam flammam cum suis auctoribus merito concremanda proiciam». *Petrus Cluniacensis*. Op. cit. Col. 633C.

⁴⁹ «Sunt equidem eorum infinitae fabulae, et traditiones a lege Dei prorsus alienae, de quibus in Evangelio Dominus Pharisaeis. *Reliquistis, inquit, mandata Dei propter traditiones vestras*». Ibid. Col. 622D–623A.

⁵⁰ Cohen J. *The Jews as the killers of Christ in the Latin tradition, from Augustine to the Friars // Traditio. 1983. Vol. 39. P. 1–27.*

⁵¹ *Friedman Y. Anti-Talmudic invective from Peter Venerabilis to Nicolas Donin (1144–1244) // Le brûlement du Talmud / Ed. G. Dahan, E. Nicolas. Paris, 1999. P. 180–181.*

Значительную роль в формировании представления авторов XIII в. об иудейских авторитетах сыграли экзегетические сочинения. Тогда христианские комментаторы Библии начинают активно ссылаться на неких *Hebraeos*. Гуго и Андрей (1110–1175), представители знаменитой Сен-Викторской школы, предпочитают говорить, что те или иные толкования им передали «евреи» (обозначаемые как *Hebreus meus*), или использовать формулу *hebrei dicunt*⁵². Ссылка на иноверческую традицию допускалась лишь в том случае, если она подтверждала истинность христианской веры или хотя бы не противоречила ей; даже отсутствие критики неортодоксальной экзегезы было чревато для комментатора проблемами⁵³ — современники могли заклеить их как «жидовствующих» (*judaizantes*). Эта система ссылок на иудейскую традицию несколько усложнилась спустя несколько десятилетий. Ученик Гуго Герберт из Бозэма (ум. 1186 г.) говорит уже о *rabbini nostri, moderni hebreorum litteratores* (под которыми чаще всего скрывается Раши)⁵⁴. Термин *litteratores*, употребляемый Гербертом, говорит о том, какую роль выполняли эти «учителя» — «литераторы» в XII в. обозначают преподавателей грамматики⁵⁵. Последняя, как известно, была первой частью тривиума (в свою очередь, первой ступени обучения, предшествующей квадривиуму), т. е. фактически приравнивались к учителям низшей категории. Такая роль идеально подходила иудеям — она отражала их традиционную роль как носите-

⁵² *Grabois A. The Hebraica Veritas and Jewish-Christian Intellectual Relations in the Twelfth Century // Speculum. Vol. 50. № 3. 1975. P. 619–622.* На евреев впоследствии будет ссылаться и Николай Лирский. См. с. 37 настоящей статьи.

⁵³ Широко известен пример Андрея Сен-Викторского: в своем сочинении он привел иудейское толкование знаменитого стиха «Се дево во чреве примет» (Ис. 7,1), согласно которому речь здесь идет не о Христе, как было принято в христианской традиции, а о сыне Исайи, и при этом не опроверг его. Этот шаг произвел широкий резонанс. В XVI в. он станет «раввином Андреем» (в сочинении «Бич иудеев» Адриано Фино из Феррары; *Hadrianus Finus Ferrarensis. In Judaeos flagellum ex Sacris Scripturis excerptum. Ferrariae, 1537. P. 90.*) — потомки также не забыли его любовь к иудейской экзегезе.

⁵⁴ При этом Герберта сложно заподозрить в симпатии к иудеям — негативное отношение этого автора к иудеям широко известно. См. *Loewe R. Herbert of Bosham's commentary on Jerome Hebrew psalter // Biblica. Vol. 34. 1953. P. 44–77.*

⁵⁵ *De Visscher E. S. Op. cit. P. 173.*

лей буквального смысла Ветхого Завета, а также ограничивала их учительские способности. Обесценивается и само понятие *magister* — к началу XIII в. оно начинает обозначать не носителя *auctoritas* (как это было во времена Иеронима и даже в начале XII в., у Петра Достопочтенного), а «учителя многих», т. е. того же преподавателя начальной школы⁵⁶, либо низшую степень университетского преподавателя. Еще важная особенность ссылок Герберта на иудейских учителей состоит в указании на то, что они принадлежат «евреям», которые коррелируют в его сознании с *hebraica veritas*, а не иудеям, некритическая ссылка на которых была чревата последствиями. Последним чаще всего приписываются ложные толкования⁵⁷.

Настоящее открытие талмудической и постбиблейской иудейских традиций происходит в середине XIII в. Иррациональные, по мнению христиан, положения Устной Торы рассматривались на Парижском «диспуте» 1240 г.⁵⁸, а спустя четыре года экземпляры Талмуда были сожжены. По прошествии нескольких лет обратившийся в христианство иудей Никола Донен, член францисканского ордена, составил сочинение «Извлечения из Талмуда» (*Extractiones de Talmut*), в котором классифицировал цитаты из иудейской Устной Торы как проклятия (*blasphemiae*), заблуждения (*errores*), глупости (*stultitiae*) или выдумки (*fabulae*)⁵⁹. Авторы такого рода высказыва-

⁵⁶ Об этом, в частности, пишет Эвард Бетюнский (ум. 1212 г.) в своей грамматической поэме «Грецизм»: «Vnius doctor sit multorumque magister, A doceo primum dic, a maiore secundum» (Цит. по: Ziolkowski J. M. *Mastering Authors*. P. 100. По мнению Й. Циолковски, рассуждения Эварда свидетельствуют о меняющейся роли магистров в образовании).

⁵⁷ *De Visscher E. S. Op. cit.* P. 138–145.

⁵⁸ Этому событию посвящено огромное количество литературы. См., напр.: Chazan R. *The Condemnation of the Talmud Reconsidered (1239–1248)* // *Proceedings of the American Academy for Jewish Research*. 1988. Vol. 45. P. 11–30.

⁵⁹ BNF Ms lat. 16558, fol. 1–238. Подробнее об этом сочинении см. в кн.: Долгополов В. Г. Классификация талмудического материала христианским автором XIII в. в «Извлечениях из Талмуда» (Ms BNF 16558): *errores, stultitiae, fabulae* // Индоевропейское языковедение и классическая филология. СПб., 2015. Вып. XIX. С. 213–222. Долгое время предполагалось, что это сочинение принадлежит доминиканцу, парижскому субприору Теобальду из Сезанны. В 2015 г. исследователь из Барселоны А. Фидора убедительно доказал, что сочинение принадлежит именно Донену. См. *Fidora A. The Latin Talmud and Its Translators: Nicholas Donin vs. Thibaud de Sézanne?* // *Henoch. Historical and Textual Studies in Ancient and Medieval Judaism and Christianity*. Vol. 37. № 1. 2015. P. 17–28.

ний фигурируют у Николая как *magistri*⁶⁰, а сам Талмуд — как поучение или учение в собственном смысле этого слова⁶¹, чей статус в иудаизме практически, как считает францисканец, приравнен к положению Ветхого Завета и призван заменить его. Еще до Парижского диспута Донен убедил папу Григория IX в том, что Талмуд представляет для иудеев собой «новый закон», *nova lex*, который пришел на смену Ветхому Завету⁶². Признание этого означало, что иудеи утратили статус носителей ветхозаветного свидетельства, что подрывало основу для толерантности к иудеям в христианском обществе. Сам Талмуд подлежал повсеместному уничтожению. Свершиться этому помешала смерть понтифика. Преемник Григория IX Целестин IV не предпринял никаких действий на этот счет, а следующий папа, Иннокентий IV, несмотря на возражения Донена, ограничился постановлением извлечь из Талмуда еретические положения⁶³. Процессы против Талмуда, которые проходили в Париже и в Риме в 1240-х гг., имели два необратимых последствия. Во-первых, в сознании христианских авторов так или иначе закрепилось представление об иудеях как еретиках; во-вторых, выделение в Талмуде легитимной и нелегитимной части, как мы предполагаем, стимулировало полемистов к изучению его легитимной части, чтобы извлечь пользу для христианской веры. В этом мы убедимся на примере доминиканца Рамона Марти.

В 1263 г. состоялся аналогичный «диспут» в Барселоне. На нём также поднимался вопрос о Талмуде. Вскоре после процесса, доминиканец Рамон Марти (1215/1230–1284/1294) написал два сочинения: «Узда для иудеев» (*Capistrum Judaeorum*) и «Кинжал веры» (*Pugio fidei*), в значительной степени определивших отношение к иудеям и их религиозной традиции. В «Узде для иудеев» Рамон воздерживается от каких-либо латинских эпитетов для иудейских авторитетов, называя всех без исключения *rabbi*. Как нам кажется, он отказывается от перевода этого слова именно потому, что стремится передать аутентичное, отличное от христианского

⁶⁰ В «Извлечениях» всё же заметен перевес в сторону собственно еврейских терминов, в том числе *rabbi* (известное еще из Нового Завета) и *Talmud* (с вариациями написания).

⁶¹ «Et alia est lex super os vel in ore sicut patebit inferius. Porro legem in ore Talmut, i.e. documentum seu doctrina athonomatice vocant» (BNF Ms lat. 16558, fol. 97rb).

⁶² Friedman Y. Anti-Talmudic invective... P. 174.

⁶³ Ibid. P. 177.

значение этого термина. В «Кинжале» Рамон решает сопоставить две традиции, что служит единой цели — доказательству истинности христианства.

Ключевым для Рамона станет противопоставление Библии и Талмуда, о которых говорил еще Пётр Альфонси; фигурирует оно и у Петра Достопочтенного. Главным доказательством истинности христианства становятся именно талмудические сочинения⁶⁴. Фигурирующих там раввинов, а также авторов трактатов Талмуда Рамон называет отцами, *patres*⁶⁵ — термин, который, например, Гвиберт Ножанский (1053–1124) применял практически исключительно к патриархам и пророкам⁶⁶. Составителей Талмуда Рамон называет древними мудрецами; им он противопоставляет своих современников иудеев⁶⁷ — именно древних учителей он считает подлинными мудрецами⁶⁸. Эти отцы, *patres*, получают наименование *magistri*⁶⁹, в отличие от современных христианских

⁶⁴ Все источники Рамона описаны в статье Ф. Бобишона: *Bobichon Ph. Quotations, Translations, and Uses of Jewish Texts in Ramon Marti's Pugio Fidei // The Late Medieval Hebrew Book in the Western Mediterranean. Hebrew Manuscripts and Incunabula in Context / ed. J. del Barco. Leiden; Boston, 2015. P. 266–293.* Французский исследователь, впрочем, фактически ограничивается их кратким описанием; не видит он и какой-либо иерархии в многочисленных источниках Рамона. Ниже мы докажем, что доминиканец достаточно четко систематизирует иудейские авторитеты.

⁶⁵ «Qualiter Antiquorum Patres teste suo Talmud verba Prophetarum intellexerint» (*Raimundus Martini. Pugio fidei adversus Mauros et Judaeos. Parisiis, 1651*). В этом фрагменте речь идет о талмудическом трактате Санхедрин.

⁶⁶ Персонажи Ветхого завета также удостоиваются такого эпитета, однако с важным добавлением — *sancti*: «Patres ergo sancti, ut David et caeteri, qui vel mortaliter non peccaverant» (*Ibid.* P. 570).

⁶⁷ «Cum omnia, inquam, ista, ut crediderunt Antiqui, sic credant Christiani, fidem eorum, et sanctorum Antiquorum eandem esse omnino» (*Ibid.* P. 409). «Modernorum vero Iudaeorum perfidiam destruunt ac confundunt, non arbitror discordandum quin et a Moysse et Prophetis» (*Ibid.* P. 7).

⁶⁸ «Nec est mirandum de Antiquis sapientibus Iudaeorum qui per talem modum, ut praedictum est, dixerunt saepredictam auctoritatem exponendo, Messiam futurum fuisse» (*Raimundus Martini. Pugio... P. 653*). Под древними мудрецами Рамон подразумевает составителей талмудического трактата Ктубот и Давида Кимхи.

⁶⁹ «Tradiderunt quoque Rabini, sive Magistri, Adam iccirco creatus est solus» (*Ibid.* P. 447). Иногда Рамон говорит о неких докторях применительно к иудеям, однако общую картину это не меняет — речь в любом случае идет о разных категориях: «Pastores utique Iudaeorum, magistri videlicet, atque doctores errare fecerunt eos, et in tempore primae domus et in tempore ultimi» (*Ibid.* P. 715).

*doctores*⁷⁰. Представителям первой группы равны по своему статусу старшие современники Рамона — такие, как Альберт Великий (1200–1280)⁷¹ или его предшественники в полемике против иудеев (Пётр Альфонси)⁷². Этим же словом именуются, например, и авторы Септуагинты⁷³. Рамон, говоря о древних отцах, пытается тем самым отделить их от своих современников, которые утратили подлинную веру. Весь материал, который рассматривает Рамон, можно условно разделить на три категории. Первая из них — *auctoritas*, авторитетное высказывание, под которым подразумевается высказывание из Библии⁷⁴. Другой род высказываний — это *traditiones*⁷⁵, которые Рамон делит на мидраши (их он сопоставляет с христианской «Ординарной Глоссой»)⁷⁶; иные экзегетические иу-

⁷⁰ Ibid. P. 458, 599. Здесь доминиканец говорит про христианских авторов — имеется в виду «Ординарная глосса», в которой цитируется Ориген (ок. 185–254 гг.): «Sed etiam Sanctorum nostrorum antiquorum, nec non modernorum doctorum» (Ibid. P. 421). Под древними докторами Рамон подразумевает Августина, Афанасия и Исидора Севильского.

⁷¹ Ibid. P. 445.

⁷² Ibid. P. 540.

⁷³ Ibid. P. 374.

⁷⁴ *Raimundus Martini. Pugio...* P. 420. Несмотря на то что в некоторых рассуждениях доминиканец допускает некоторую двусмысленность, он везде подразумевает именно библейский авторитет. Нам кажется, что выражение *a quodam proselyto sapiente nomine Encalos quae inter Iudaeos tantam auctoritatem obtinet* не синонимично выражению *auctoritas Talmudis* (подобные словосочетания встречаются в заголовках отдельных параграфов «Кинжала», однако они внесены издателем в XVII в.). Однако уже здесь видна предпосылка к тому, что вскоре и Таргум, и Раши получают высокий авторитет в христианской литературе. Р. Шпех считает, что уже в «Кинжале веры» иудейские авторы обладают полноценным авторитетом. См.: *Szpiech R. The Aura of an Alphabet: Interpreting the Hebrew Gospels in Ramon Marti's Dagger of Faith (1278) // Numen. Vol. 61. 2014. P. 335*. Мы полагаем, что они обрели его уже в XV в., о чём и расскажем позже, в разделе про Иеронима из Санта Фе. См. с. 54–55 настоящей статьи.

⁷⁵ «Traditiones Iudaicae partim sunt verae, partim falsae; et non semper totaliter admittendae quod optime docemur ubi dictum est» (Ibid. P. 362).

⁷⁶ «Ut supra per authenticam traditionem ostensum» т. е. через Гемару: «Habetur quoque per Gemaram quod Euilmerodach fiiiis eius regnavit XXIII anni». Ibid. P. 220. Впервые термин *glossa* применительно к талмудической традиции применил крестившийся иудей Гийом Буржский (первая пол. XIII в.), написавший «Книгу войн Господних». См. *Dahan G. Les intellectuels...* P. 461. В XIII в. стараниями ряда авторов, в том числе и Рамона, первоначально строго анонимные глоссы постепенно приобретают авторов. См.: *Grondeux A. Glose*

дейские трактаты; и собственно Талмуд. Первые две категории, в отличие от мидрашей и Устной Торы, могут быть в целом названы свидетельствами, *testimonia*. Этим же словом обозначается третья разновидность источников Рамона — Таргум, арамейский перевод Библии, чье значение особенно важно в свете еще одного обвинения, которое выдвигает Рамон. По его мнению, книжники, т. е. соферим, исправили Библию, чтобы убрать оттуда свидетельства о Христе. Подлинная версия Писания, как полагает доминиканец, сохранилась лишь в арамейском переводе. Это обвинение лишает иудеев роли носителей тайн Ветхого Завета — ключевой причины, по которой, по мнению большинства богословов того времени, иудеи должны быть сохранены в христианском обществе⁷⁷.

Более поздние авторы, такие, как Авраам ибн Эзра, Давид Кимхи, Раши⁷⁸ и Маймонид, не включены в традицию, а их слова не несут характера свидетельства (за исключением Раши)⁷⁹, хотя сами они названы *testes*⁸⁰. Эти же авторы, как правило, выражают некие мнения, отличные по своей достоверности от сентенций, т. е. галахических суждений⁸¹ в понимании Рамона. Эти сентенции, которые одновременно с этим являются тайнами Писания, передавались от Моисея и пророков до составителей Талмуда⁸². В эту традицию включаются суждения ветхозаветных

et auctoritas: quelle place pour un auteur dans une glose? // Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale / dir. M. Zimmermann. Paris, 2001. P. 245–254. Это замечание важно для понимания последующего восприятия талмудической и постталмудической традиции.

⁷⁷ Cohen J. Living letters of the Law: ideas of the Jew in medieval Christianity. Los Angeles, 1999. P. 1–20.

⁷⁸ «Ubi etiam invenies quod R. Salomoh attestatur huic traditioni». (*Raimundus Martini. Pugio fidei...* P. 330).

⁷⁹ «Universus conversus est ad cursum suum in viam priorum peccantes scilicet, et redeuntes, et iterum pecantes. Haec R. Salomo. Aliud testimonium adhuc, quod perpetuus fuerit casus Iudeorum habetur, apud Amos» (Ibid. P. 705).

⁸⁰ «Ex praedictis itaque duabus traditionibus et duobus testibus evidenter apparet». (Ibid. P. 375). Традицией назван трактаты Санхедрин и Мехилта, свидетельствами — Раши и Давид Кимхи.

⁸¹ *Raimundus Martini. Pugio fidei...* P. 360.

⁸² «Quod Moyses ac caeteri prophetae multas sententias Scripturarum, multaque mysteria fidei suis successoribus tradiderunt, et illi aliis successive usque ad istos qui Talmud et alios Iudaeorum libros scripserunt; ubi nos huiusmodi sententias, atque mysteria non sine modernorum maxima displicentia Iudaeorum reperimus, eis per haec veritatem fidei Christianae ita vehementer concludimus» (Ibid. P. 360).

мудрецов и положения отдельных талмудических трактатов⁸³. Выражение *sententia* также передает первоначальный смысл (*sensus*) Библии⁸⁴, который несет такое толкование. Его авторами могли быть, например, Августин⁸⁵ или Маймонид⁸⁶, или Сенека⁸⁷, или все философы⁸⁸. Мнением в таком случае будет спорное суждение, например, агадическая легенда об Адаме-гермафродите⁸⁹ или мнение анонимных иудейских мудрецов⁹⁰; его могут выражать, например, Анаксагор, Эмпедокл или Платон, но не Сенека, слова которых оформлены как *sententia*⁹¹.

Столь сложная и развернутая система авторитетов, включающая в себя одновременно и античные, и иудейские авторитеты, прекрасно иллюстрирует высказанное нами предположение о сходстве рецепции античной и талмудической традиций, которые интегрируются Рамоном в единую систему аргументации. Внедрение в эту иерархию древнегреческих мыслителей, статус изречений которых прописан предельно четко, позволяет читателю определить место иудеев в общей иерархии знания, предложенной Рамоном. Делая часть талмудических положений весомыми в споре с иудеями, он фактически присваивает иноверческую традицию, подобно тому, как ранее реципировали античную философскую мысль. Эту идею⁹² на рубеже XII–XIII вв. выразил англичанин

⁸³ «Huic autem sententiae satis consonum est quod in Midrasch Tillim super illud Ps.» (Ibid. P. 456).

⁸⁴ Ibid. P. 549.

⁸⁵ Ibid. P. 631.

⁸⁶ Ibid. P. 631.

⁸⁷ Ibid. P. 2.

⁸⁸ «Communis autem sententia est omnium Philosophorum ex nihilo nihil fieri: oportet ergo hoc esse verum» (Ibid. P. 178).

⁸⁹ Ibid. P. 446.

⁹⁰ «Quomodo autem et qualiter erat futurus Messias placenta frumenti puri in terra secundum opinionem, et expositionem sapientum Iudaeorum» (Ibid. P. 652). «Est autem crebra fama iuxta sententiam sapientum aliarum literarum vel si est mutata in alter huius Caram de diebus septimanae forsitan per errorem» (Ibid. P. 293). Подробнее о понятии *crebra fama* и ее значении в другом сочинении Рамона — «Узде для иудеев» — см. в статье: Долгополов В. Г. Доказательство чуда в антииудейской полемике на латинском Западе (XII–XIV вв.) // Средние века. М., 2015. Вып. 76. № 3–4. С. 256–257.

⁹¹ Raimundus Martini. Pugio fidei... P. 185.

⁹² Сам Даниил впоследствии был осужден как еретик, а его книги были запрещены к изучению и сожжены. В XIII в. эта мысль получила свое распространение в трудах куда более значимых теологов (о чём мы расскажем впоследствии) и была связана с расширяющимся понятием авторитета. Легитимность такого

Даниил из Морли (ок. 1140–1210 гг.), работавший и на Пиренейском полуострове. Он пишет, что, хотя языческие философы не знали Христа, некоторые их слова настолько полны веры, что они должны быть применены к христианскому вероучению⁹³. Аналогичная мысль применительно к иудеям долгое время господствовала в христианской экзегезе. Родриго Хименес де Рада в прологе к своему «Диалогу о Книге жизни» пишет, что сокровища Ветхого Завета⁹⁴ спрятаны от иудеев, которые не догадываются об их ценности. Такие же сокровища Рамон находит и в Талмуде: в полном соответствии со своим отношением к иудеям он сопоставляет его с навозной кучей, в которой скрыты жемчужины⁹⁵, тем самым оправдывая свое обращение к Устной Торе.

Рецепция новых пластов знания, которая началась в XII в., требовала строгой классификации тех или иных авторов, чьи слова могут быть весомыми в полемике. Предшествующая Рамону традиция классификаций текстов фактически не уделяла места современной иудейской традиции в иерархии авторитетов. Например, в XIII в. Винцент из Бове (ок. 1190–1264) выделял четыре категории авторов: канонизированные Отцы Церкви; неканонизированные Учителя Церкви; античные философы и поэты; и анонимные составители апокрифов⁹⁶. Первые две категории обладают авторитетом; сочинения философов привлекались еще апостолами в качестве свидетельства. Четвертый род произведений, т. е. апокрифы, не об-

рода рассуждениям придавали, в частности, мысль Бонавентуры о том, что Святой дух, т. е. автор, действующая причина авторитетного текста, может говорить устами практически любого человека (в том числе злодея) в Библии. Распространение таких идей способствовало существенному расширению понятия авторитета на рубеже XIII–XIV вв. См.: Dahan G. Innovation et tradition dans l'exégèse chrétienne de la Bible en Occident (XIIe–XIVe siècle) // *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale* / Éd. M. Zimmermann. Paris, 2001. P. 258.

⁹³ *Pick L.* Conflict and coexistence. Archbishop Rodrigo and the Muslims and Jews of Medieval Spain. Ann Arbor, 2004. P. 108.

⁹⁴ *Rodericus Ximenius de Rada.* Dialogus libri vitae // Id. Opera omnia III / ed. J. Fernández Valverde (Corpus christianorum, continuatio medievalis. Vol. 72C). Turnhout, 1999. P. 177.

⁹⁵ «Quaedam traditiones, quas in Talmud, et midraschim, id est glossis, et traditionibus antiquorum Iudaeorum reperi, tanquam margaritas quasdam de maximo fimariorum sustuli». (Raimundus Martini. Pugio fidei... P. 2).

⁹⁶ *Paulmier-Foucart M.* Vincent de Beauvais et l'écriture de Speculum Maius // *Auctor et auctoritas. Invention et conformisme dans l'écriture médiévale*. Paris, 2001. P. 147–148.

ладает ни тем, ни другим свойством, поскольку автор их неизвестен, а в их подлинности есть сомнения. Тем не менее ряд таких апокрифов всё же обладает силой свидетельства, поскольку рассказывает о благочестивой жизни⁹⁷. Рамон, скорее всего, не читал Винцента, однако доминиканцев роднит стремление найти для иноверческой традиции правильное место в христианской системе авторитетов. Могли ли приведенные Рамоном «правильные» цитаты из Талмуда претендовать на роль таких, если угодно, «благочестивых апокрифов» Винцента?

Ответ на этот вопрос будет отрицательным в свете общей трактовки Талмуда в «Кинжале». У Рамона окончательно закрепляется роль Талмуда как доктрины, получающей весьма нелестные эпитеты «отвратительная» (или «зловонная»⁹⁸, *foetida*) и «мерзкая». Само представление о существовании у иудеев некоего отдельного учения, о котором редко пишут предшественники Рамона, говорит о выходе полемики на новый уровень: теперь иудеи критикуются не как глупцы, но как опасные еретики, отринувшие Ветхий Завет ради сомнительного учения.

Вера иудеев в такие *fabulae et insaniae*, по мнению Рамона, связана с принятым у иудеев верованием, что Бог передал всё, что содержится в Талмуде, Моисею на горе Синай. Иудеи, как считает доминиканец, придают этим абсурдным вещам характер *auctoritas* именно потому, что считают, что за ними стоит Автор, т. е. Бог⁹⁹. Такую веру следует считать, указывает Рамон, лишь «безумием низвергнутого разума»¹⁰⁰.

⁹⁷ Винцент говорит, что, хотя эта история (о детстве Богородицы) принадлежит к апокрифам, она весьма благочестива. Из этой фразы доминиканца Моник Полмье-Фукар делает вывод, что у средневековых авторов польза всегда следует за авторитетом: *Paulmier-Foucart M. Op. cit. P. 149.*

⁹⁸ Raimundus Martini. Pugio... P. 725. О распространенном в Средние века представлении, что от иудеев исходит неприятный запах, и его обосновании в схоластике см. *Resnick I. M. Marks of distinctions: Christian perceptions of Jews in the high Middle Ages. Washington, 2012. P. 234–243.*

⁹⁹ Так, Альберт Великий, взяв за основу учение Аристотеля о четырех причинах, подразумевает под *causa efficiens* библейских текстов двух авторов — Бога и пророка. См.: *Minnis A. Discussions of «authorial role» and «literary form» in late-medieval scriptural exegesis // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 1977. Vol. 99. № 1. P. 40.* Рамон, пусть и принадлежащий к числу наиболее продвинутых схоластов, в этом вопросе отчетливо приписывает понятие *auctoritas* только к божественному Писанию.

¹⁰⁰ «Noc autem videtur, quod Deus Moysi tradiderit in monte Sinai de omnibus quae in Talmud sunt, credere, propter innumeras absurditates quas continet, nihil

Мнение о существенном различии между богодухновенным (а значит, авторитетным) и неавторитетным текстом было весьма распространено в XIII в. Неполноценный статус иудейского свидетельства закрепляется и внедрением в систему аргументации высказываний античных мыслителей и мусульманских сочинителей; этот метод взяли на вооружение еще предшественники Рамона — Пётр Альфонси и Пётр Достопочтенный¹⁰¹. Цель такого рода ссылок вполне ясна — лишить иудеев статуса свидетелей, носителей тайн Ветхого Завета, который и гарантировал их сохранение в христианском обществе.

Все это, вкупе с наличием в Талмуде свидетельств в пользу христианства, делало из иудеев не просто недалеких людей (впрочем, по-прежнему сведущих в земной мудрости), но людей, которые сознательно отринули истину в своем безумии. Эта новая тенденция в полемике делала более тяжкой вину иудеев в самом главном преступлении, в котором их обвиняли — убийстве Христа¹⁰².

Как бы то ни было, Рамон фактически представил первую систематическую иерархию иудейских авторитетов, которой будут пользоваться последующие полемисты. Демонизации иудейского вероучения в известной степени будет способствовать и тот систематический подход, который применяет доминиканец — пока Талмуд представлял в сознании христианских авторов набор разрозненных выдумок, он не мог представлять опасности. Приобретая в полном смысле характер доктрины (в ранней традиции, напомним, были большие сомнения на этот счет), Талмуд стал внушать схоластам настоящий страх¹⁰³.

aliud reputandum est, quam precipitatae mentis insania» (*Raimundus Martini. Pugio fidei...* P. 2).

¹⁰¹ Szpiech R. Rhetorical Muslims: Islam as Witness in Western Christian Anti-Jewish Polemic // *Al-Qantara*. 2013. Vol. 34, № 1. P. 153–185. Долгополов В. Г. Доказательство чуда... С. 258–259. Об использовании в сочинениях Рамона цитат из легендарного Гермеса Трисмегиста см. *Porreca D. Hermes Philosophus: Ramon Martí's Singular Use of a Mythical Authority* // *La corónica*. 2007. Vol. 36, № 1. P. 129–144.

¹⁰² *Cohen J. The Jews as the killers of Christ in the Latin tradition, from Augustine to the Friars* // *Traditio*. 1983. Vol. 39. P. 1–27.

¹⁰³ Такая точка зрения кристаллизовалась в работах папы Иннокентия IV (1243–1254). Она активно использовалась нищенствующими орденами вплоть до конца Средневековья. Так, инквизитор-доминиканец Николай Эймерик во второй половине XIV в. рассматривал борьбу с Талмудом как защиту подлинного иудаизма от поразившей эту религию ереси. По его мнению, эти усилия могли подвинуть иудеев на принятие христианства. *Cohen J. Friars...* P. 98.

Использование развитой терминологии становилось необходимым в связи с еще одним фактором — возникновением и интенсивным развитием в XII–XIII вв. университетов. К университетской традиции были причастны отдельные полемисты¹⁰⁴, как и их современники, обучавшиеся или преподававшие в университете, они наполняли используемые в полемических трактатах термины своим содержанием. Если в XII в. степени доктора и магистра были в известной степени синонимичны, то в конце Средневековья закрепились традиции называть магистрами преподавателей низшего факультета искусств, в то время как лиц, ведущих занятия на факультетах богословия, права или медицины, было принято называть *doctores*¹⁰⁵. Полемические трактаты были посвящены именно богословским сюжетам, которые запрещалось обсуждать магистрам искусств. Этот запрет лишь усилился в XIV в.¹⁰⁶ Вопрос о соотношении этих степеней с существующей в полемике традицией наименования требует отдельного рассмотрения. Однако уже сейчас мы можем отметить некоторый слом традиционной системы на фоне развивающейся системы образования. Если Пётр Достопочтенный, в полном соответствии с иеронимовской схемой (магистр как подлинный учитель, носитель *auctoritas*, доктор — как любой учитель) считает подлинными учителями именно магистров, то Рамон Марти ставит их ниже докторов, ориентируясь уже на новые реалии¹⁰⁷. Даже если последняя и не повлияла на домини-

Опасность Талмуда казалась схоластам актуальной даже в отсутствие людей, верящих в него; Бернард Ги развернул кампанию против раввинистического иудаизма уже после изгнания иудеев из Франции в 1307 г.

¹⁰⁴ Известно, что Рамон Марти был учеником Фомы Аквинского (*Bobichon Ph. Op. cit. P. 267*), а Николай Лирский получил образование в Парижском университете (*Klepper D. C. Op. cit. P. 7–8*).

¹⁰⁵ *Verger J. Teachers // A History of the University in Europe. Vol. I: Universities in the Middle Ages / Ed. H. De Ridder-Symoens. Cambridge, 1992. P. 144–168.*

¹⁰⁶ *Gabriel A. L. The Ideal Master of the Mediaeval University // The Catholic Historical Review. 1974. Vol. 60. № 1. P. 12.*

¹⁰⁷ Противопоставление *doctores* и *magistri*, с которым мы сталкиваемся в ряде полемических трактатов и в литературе другого рода, имело и другое измерение. Упомянутый нами Винцент из Бове противопоставляет два рода авторитетов: толкователи (*tractatores*) и компиляторы (*exceptores*). Первая категория соотносится схоластом с *doctores*, т. е. Отцами Церкви, первой категории в его классификации. Вторая группа не имеет аналогов в его сочинении, однако нам кажется, что читатели *Speculum majus*, полноценной энциклопедии Средних веков, в принципе могли соотносить ее с магистрами. Само по себе

канца, в его сочинениях отображена та же схема, что и была принята в учебных заведениях.

Все изыскания Рамона и его современников отразились и на последующем применении талмудической традиции, как в антииудейской полемике, так и за ее рамками. Во Франции это произошло уже после изгнания иудеев в начале XIV в. Николай Лирский (1270–1349), автор знаменитой «Буквальной постиллы ко всей Библии» (*Postilla litteralis super totam Bibliam*), активно использует иудейские толкования, почерпнутые из Талмуда, мидрашей и сочинений Раши в своей сугубо экзегетической работе, которая, как мы увидим, сыграла свою роль в закреплении отношения к иудеям. Николай называет всех толкователей, сочинения которых он использует, еврейскими докторами (*doctores hebraici*), которые так же, как и у его предшественников, сопоставимы с христианскими учителями (например, Иеронимом или Фомой¹⁰⁸). Их список возглавляет Раши, который, «как говорят, разумнее всего провозгласил буквальный смысл Писания»¹⁰⁹. Термином *doctores* обозначаются и современные Николаю, и древние еврейские учителя¹¹⁰, под которыми подразумеваются составители Талмуда¹¹¹ (сама иудейская доктрина при этом не упоминается — есть только учение апостолов и слова еврейских докторов¹¹²). Им про-

это деление существовало до Винченца: еще Гилберт Порретанский (ок. 1085–1154) выделяет следующие категории читателей: *recitatores* (повторяющие) и *interpretes* (толкователи), что также соотносится с функциями докторов и магистров у Винченца. Dahan G. L'innovation... P. 257.

¹⁰⁸ «Secundum vero Hieronimum et Hylarium et omnes doctores hebraycos David non fecit omnes psalmos, sed partem» (*Nicolaus de Lyra. Postilla super Psalterium una cum canticis. 1500. fol. 2r*). При подготовке этой статьи мы пользовались первопечатным изданием «Постиллы», опубликованном в 1500 г. Нумерация страниц в данном издании отсутствует, однако пронумерованы его листы, номера которых мы указываем с обозначением разворота.

¹⁰⁹ *Nicolaus de Lyra. Prologus de intentione auctoris. PL. Vol. 113. Col. 30D.*

¹¹⁰ «Doctores hebreorum intelligerunt hunc psalmum de Christo ad litteram». При этом, приводя слова Раши, Николай называет предшественников раввина из Труа *magistri*: «Rabbi Salomon in principio glossa sua dicit: magistri nostri exposuerunt hanc psalmum de rege messia» (*Nicolaus de Lyra. Postilla... fol. 2v*).

¹¹¹ Чуть ниже находятся в этой иерархии толкователи — так Николай называет выразителей мнения, которое оспаривается другим учителем: «Et secundum hoc aliqui expositores nostri dixerunt quod David fecit hunc psalmum pro morte filii sui Absalon, sed beatus Aug hoc reprobat» (*Ibid. fol. 7r*).

¹¹² «Sequi doctrinam apostolorum et dicta doctorum hebreorum antiquiorum ex textu expositionem praedictam Ra.Sa. et modernorum hebreorum» (*Ibid. fol. 2v*).

тивопоставлены сведущие в законе иудеи¹¹³, под которыми подразумеваются современники Христа — фарисеи, плохо объяснившие смысл Святого Писания¹¹⁴. Еврейские *doctores*, в отличие от иудеев, чаще всего предлагают верные трактовки текста, т. е., как и в более ранней традиции, сентенции. Однако некоторые их толкования абсурдны, что, по мнению Николая, должно напоминать о слепоте, которая поразила иудеев. Составитель «Постиллы» действует вполне в духе нового тренда в полемике, провозглашая иудеев носителями неверной традиции и приписывая верные трактовки, использованные в его сочинении, евреям. Напомним, что ранее евреями назывались прежде всего современники праотцов, а иудеями, как и в этом случае, современники Христа. Так, Николай намеренно повышает статус современных ему постталмудических авторов (которых он называет *doctores hebraei*), высказывания которых тем не менее не несут характер абсолютного авторитета¹¹⁵, и лишает такого статуса целую группу других своих современников (*Judaei*). Использование этих сочинений объясняется следующим образом: францисканец, как и многие его современники, верил, что иудеи способны объяснить то значение, которое вложили в текст Писания авторы-люди (т. е. пророки и евангелисты), хотя и не могут уловить духовный смысл, заложенный автором божественным¹¹⁶. При этом способности современников Николая в постижении тайн текста ограничены — ведь, как пишет францисканец, в таком случае они не пребывали бы столь долго в заблуждении¹¹⁷.

¹¹³ Это различие, как считает Николай, установилось очень давно. Так, проповедь Христа обращена к законникам, послание Павла, обращает внимание составитель «Постиллы», — к евреям (Ibid. fol. 7r). «*Judaei autem increpaverant Christum in vita dicentes ei: demonium habes*» (Ibid. fol. 12v).

¹¹⁴ *Nicolaus de Lyra*. Prologus... Col. 30A.

¹¹⁵ В тех довольно редких случаях, когда Николай предпочитает доводы еврейских докторов Отцам Церкви он всякий раз добавляет к нему логический довод или цитату из патристического источника, который придерживался той же точки зрения. А. Гейгер справедливо отмечает, что Николай (в отличие от упомянутого выше Андрея Сен-Викторского) был самым подчеркивал свою верность христианской традиции толкования. См.: *Geiger A. A student and an opponent. Nicholas of Lyra and his Jewish sources // Nicolas de Lyre, franciscain du XIVe siècle, exégète et théologien / Sous la dir. de G. Dahan. Paris, 2011. P. 195–200.*

¹¹⁶ *Smith L. The Rewards of Faith: Nicholas of Lyra on Ruth // Studies in the history of Christian thought. 2000. Vol. 90. P. 52–53.*

¹¹⁷ См. *Klepper D. C. The Insight of Unbelievers. Nicholas of Lyra and Christian Reading of Jewish Text in the Later Middle Ages. Philadelphia, 2007. P. 143.*

Важно отметить еще одну особенность «Постиллы»: Николай, как и его предшественники, вполне открыто говорит, что евреи, верящие в Талмуд, впали в ересь; эту мысль он подкрепляет обвинением в том, что иудеи, в том числе и Раши, искажали текст Писания, чтобы скрыть истину от христиан, что в целом не мешает ему пользоваться еврейским текстом¹¹⁸. Как и доминиканец Рамон, францисканец Николай стремится в первую очередь присвоить талмудическую традицию¹¹⁹, чтобы обогатить инструментарий христианских экзегетов, и одновременно с этим не прекращает критику современных ему иудеев, ко времени написания «Постиллы» уже изгнанных из Франции, Англии и фактически оставшихся лишь на Пиренеях.

Начиная с XIII в. набирает обороты другая тенденция — в христианскую систему аргументации активно включаются нехристианские авторы. Так, об авторитетном мнении, т. е. *auctoritas* Аристотеля впервые заявил еще Боэций¹²⁰, он встречается у Иоанна Солсберийского, однако активно эта формула стала использоваться лишь в XIII в. такими авторами как Фома Аквинский, Роджер Бэкон; в XIV в. Иоанн из Фонте составил целый сборник авторитетных высказываний Аристотеля. Постепенно эта тенденция распространилась и на иудейских авторов. Сначала они получают эпитет философов — впервые такой термин употребил Александр Гельский¹²¹ (1185–1245), также стоявший у истоков европейского

¹¹⁸ Это допущение Николай объясняет следующим образом: евреи также используют в качестве доказательства цитаты из Евангелий, хотя и не верят в их истинность. См.: *Klepper D. C. Op. cit. P. 31.*

¹¹⁹ Францисканец Николай всё же делает куда меньше резких выпадов в адрес иудеев, чем доминиканец Рамон. Это объясняется разными задачами орденов, которые решали сочинения Рамона и Николая. Целью доминиканцев была миссия и проповедь среди иудеев, в то время как минориты стремились в первую очередь постичь буквальный смысл Писания. См.: *Geiger A. Op. cit. P. 172, 178; Klepper D. C. Op. cit. P. 17–18.*

¹²⁰ *Boetius. Commentaria in Porphyrium. PL. Vol. 64. Col. 108B.*

¹²¹ До Александра выражение *philosophi vestrae gentis* применительно к иудеям употребил Гилберт Криспин (1055–1117), противопоставивший их языческим философам. «CHRISTIANUS. Philosophi ergo gentiles, hac ommissa penitus calumnia, prophetas pro vili habebant, dicta eorum respuebant, sed callida dicendi versutia fidem nostram laedere attentabant. Philosophi vestrae gentis prophetas refellere non volebant nec valebant, sed, hac item ommissa calumnia, Scripturas longe aliter intelligi oportere dicebant, suo sensu exponebant, causaeque suae prophetas res atque tempora conterminare tentabant» (*Gislebertus Crispinus. Disputatio judaei*

антииудаизма¹²², который говорит о «Маймониде и других философах»¹²³, Альберт Великий добавил в этот список философа Исаака Израэли, а также собственно талмудистов — рабби Йоханана и рабби Элиезера¹²⁴, которые в другом фрагменте названы лучшими из иудеев¹²⁵. Впрочем, несмотря на придание столь высокого статуса, Универсальный Доктор в открытую указывает, что эти философы, как и аль-Газзали и Авиценна, впадали в ересь¹²⁶. Авторитет Рамбама тем временем рос на глазах — Иоанн Парижский (1255–1306) пишет, что Августин следует Платону, как и все святые доктора, кроме «Дионисия и рабби Моисея, который как будто бы был святым» (*qui similiter fuit sanctus*). В начале XIV в. Фома Ирландский (1295 — ок. 1338), составитель флорилегиума «Букет цветов» (*Manipulus florum*) указывает главное сочинение Маймонида, «Путеводитель растерянных», в списке *libri originalium sanctorum et doctorum*¹²⁷. Процесс «канонизации» иудейского философа (по аналогии с принятым в историографии «крещением Аристотеля»)¹²⁸

cum christiano de fide christiana // PL. Vol. 159. Col. 1028C–1028D). Эта идея не получила развития в дальнейшей традиции полемики против иудеев.

¹²² *Lampen W.* Alexander von Hales und der Antisemitismus // Franziskanische Studien. 1929. Bd. 16. S. 1–14.

¹²³ *Alexander Halensis.* Summa theologica / Ed. B. Klumper. Ad Claras Aquas, 1924. P. 242.

¹²⁴ *Albertus Magnus.* Commentarii in primum librum Sententiarum / Éd. A. P. Borgnet, 1893. P. 265.

¹²⁵ *Id.* Commentarii in tertium librum Sententiarum / Éd. A. P. Borgnet. Paris, 1894. P. 684. *Id.* Commentarii in quartum librum Sententiarum / Éd. A. P. Borgnet. Paris, 1894. P. 22.

¹²⁶ Альберт Великий, в частности, указывает, что причиной заблуждений иудейских и арабских мыслителей была именно уверенность в правоте собственных мыслей, к которым они пришли, основываясь на доводах разума, но при этом неверно толкуя Писание. Подробнее об отношении схоласта к талмудической и постталмудической традиции см. *Resnick I. M.* Talmud, Talmudisti and Albert the Great // *Viator*. 2002. Vol. 33. P. 69–86; *Dahan G.* L'exégèse chrétienne de la Bible en Occident médiéval, XII–XIV. Paris, 1999. P. 366–367. И. Резник приходит к выводу, что, вопреки устоявшейся в историографии традиции (Универсальный Доктор считался приверженцем августиновского, т.е. более умеренного течения в Церкви), роль Альберта Великого в борьбе против иудаизма была достаточно велика.

¹²⁷ *Dahan G.* Les intellectuels... P. 318.

¹²⁸ О концепте «крещения Аристотеля» см., например, *Von Moos P.* Heiden im Himmel? Geschichte einer Aporie zwischen Mittelalter und Früher Neuzeit. Mit kritischer Edition der ‚Quaestio de salvatione Aristotelis‘ des Lambertus de Monte

продолжился и впоследствии¹²⁹. В то же время у Генриха Батского (ум. 1260) впервые появляется словосочетание «сентенция рабби Моисея», а Иоанн Дунс Скот (1266–1308) впервые употребил выражение «авторитет Маймонида»¹³⁰. Признание авторитета Рамбама тем не менее не означало, что он или другие иудейские авторы сопоставимы по своему статусу с античными философами или даже христианскими учителями. Комментариев на сочинения иудейских авторов, которые стали бы признанием их авторитета, в схоластике не существовало. Христианские авторы на всем протяжении Средних веков использовали лишь фрагменты сочинений иудейских мыслителей или талмудистов, нередко искажая их и вырывая из контекста, что согласно средневековым представлениям об авторитетном тексте, лишало такие высказывания характера *auctoritas*¹³¹. Этой участи не избежал и Маймонид¹³². Столь пренебрежительное отношение к иудейской традиции было обусловлено не только отрицательным отношением к иудейской литературе вообще, но и ограниченной пользой, которую христианские авторы могли извлечь из иудейских сочинений — раздел *utilitas operis* начиная с XII в. становится обязательной частью «прологов к

(um 1500) von Philipp Roelli. Heidelberg, 2014; *Id.* Païens et païens. La Quaestio de Lambert du Mont sur le salut éternel d'Aristote // Religiosità e civiltà. Conoscenze, confronti, influssi reciproci tra le religioni (secc. X–XIV) / A cura di G. Andenna. Milano, 2012. P. 1–43.

¹²⁹ Все эти указания не мешали развернутой критике Рамбама, которую предпринимали схоласты. Как до, так и после Парижского диспута 1240 г. его книги сжигались; Фома Аквинский (1225–1274) упрекал его в отходе от буквального смысла Писания, а Эгидий Римский (1243–1316) осудил Маймонида за то, что тот оставил библейскую истину, и включил цитаты из «Путеводителя» в свой перечень «Заблуждений философов». См.: *Cohen J.* The Friars and the Jews... P. 52–60.

¹³⁰ *Iohannes Duns Scotus.* Ordinatio / ed. C. Balic et al. Vatican, 1954. P. 236. Отношение к такого рода философам довольно ясно выразил Яков Воразинский (1230–1298): «Как говорит рабби Моисей, великий философ и богослов, хоть и иудей». См. *Iacobus de Voragine.* Legenda aurea. Coloniae, 1479. P. 84.

¹³¹ Искажение буквы текста мешало правильно понять сентенцию, заложенную в ней автором, и тем самым создавало новый текст, аутентичный характер которого теперь был разрушен. Не только искажение, но даже перевод текста нивелировал его авторитетный характер. См. *Machan T.* Scribal Role, Authorial Intention, and Chaucer's «Boece» // *The Chaucer Review.* 1989. Vol. 24, № 2. P. 150–162.

¹³² Именно так с текстом Рамбама обращается Фома Аквинский. См.: *Hasselhoff G.* Dicit rabbi Moyses... S. 81.

авторам»¹³³. Противопоставление агад и древнегреческих мифов возникает еще у Петра Достопочтенного: если древнегреческие мифы служили поучительным примером, то иррациональные «иудейские выдумки» не могли выполнять такую функцию¹³⁴. Польза от иудейских сочинений чаще всего¹³⁵ сводилась к буквальному толкованию Священного Писания — мы видим это на примере экзегезы Сен-Викторской школы¹³⁶, Николая Лирского и в особенности Рамона Марти.

Антииудейская полемика активизируется с новой силой в начале XV в. Ее появление во многом связано с событиями в Испании (одной из немногих стран, где оставались иудеи) в конце предыдущего столетия — в 1391 г. по полуострову прокатилась серия погромов и насильственных обращений. В том же году крещение под именем Павла принял Соломон ха-Леви (1351–1435), авторитетный раввин, ставший впоследствии епископом Бургоса. Он получил известность благодаря двум работам — «Добавлениям» к «Постилле» Николая Лирского и полемическому трактату «Исследование Писаний» (в котором он полемизирует со своим иудейским альтер-эго Савлом)¹³⁷. В «Добавлениях» мы сталкиваемся со схемой, сходной с той, что мы обнаруживаем в «Постилле». Павел говорит о христи-

¹³³ *Minnis A. Medieval Theory...* P. 23.

¹³⁴ Противопоставление древнегреческих и иудейских *fabulae* в полемической литературе впервые звучит в «Трактате» Петра Достопочтенного. Об использовании греческих мифов в ранней схоластике см.: *Dronke P. Fabula. Explorations into the Uses of Myth in Medieval Platonism. Leiden–Köln, 1974* (Mittellateinische Studien und Texte, Bd. 9). Об использовании этого термина в антииудейской полемике XIII в. см.: *Долгополов В. Г. Классификация талмудического материала...* С. 213–222; *Bériou N. Entre sottises et blasphèmes. Échos de la dénonciation du Talmud dans quelques sermons du XIIIe siècle // Le brûlement du Talmud à Paris, 1242–1244 / Sous la dir. de G. Dahan. Paris, 1999. P. 211–237.*

¹³⁵ Даже здесь сфера применения иудейских авторитетов была достаточно узка. Так, Фома Аквинский привлекает цитаты из Маймонида только для толкования церемониальных законов, но не моральных или юридических. *Hasselhoff G. Dicit rabbi Moyses...* S. 82.

¹³⁶ См. с. 50 настоящей статьи.

¹³⁷ Несмотря на популярность «Исследования» (всего насчитывается около 50 рукописей второй пол. XV в., книга пережила не менее пяти изданий до конца XVI в.), сочинение Павла в целом мало привлекало внимание ученых. Историографическая традиция фактически ограничивается несколькими статьями (См., напр.: *Täbet M. El diálogo judeocristiano en el Scrutinium Scripturarum de Pablo de Santa María // Annali di Storia dell'Esegesi. 1999. Vol. 16, № 2. P. 537–560*).

анских и еврейских *doctores*; слова последних не являются авторитетными — учителя иудаизма лишь предлагают толкования (т. е. мидраши)¹³⁸; авторитетные слова содержатся в Священном Писании¹³⁹ и сочинениях отцов, вроде Григория Великого¹⁴⁰. Впрочем, здесь мы сталкиваемся с другим новшеством, связанным с фигурой Раши¹⁴¹ — впервые за всё время полемики иудей назван богословом, как, видимо, и некоторые другие иудейские учителя. Его слова имеют определенный вес, однако Павел предупреждает читателя: хотя Раши был не менее сведущ в истине, чем другие, не нужно верить тому, кто следует ему, особенно в случае противоречивых и уклончивых авторитетных мнений святых¹⁴². Всем им противопоставлен сам автор «Постиллы» — Николай Лирский, чья популярность на Пиренеях была особенно высока¹⁴³. Он всюду именуется словом *magister*. Такой статус, как нам кажется, связан не только с тем, что францисканец жил всего за 100 лет до Павла, сколько с тем, что Николай лишь собрал авторитетные мнения *doctores*¹⁴⁴, а не комментировал библейские тексты, как это должны делать настоящие доктора, по классификации Винченца из Бове.

В полемическом трактате «Исследование Писаний», также принадлежащем бургосскому епископу, мы сталкиваемся с другой ситуацией. Павел отказывается от термина *Hebraeus* как такового (периодически, как и его предшественники, ссылаясь на еврейскую истину) и говорит только об иудеях. В «Исследовании» видно существенное расширение понятия *auctoritas*, которое уже в XIV в.,

¹³⁸ *Paulus de Sancta Maria*. Additiones in Postillam Nicolai de Lyra. PL. Vol. 113. Col. 46B–46C.

¹³⁹ Ibid. Col. 57A.

¹⁴⁰ Ibid. Col. 49C.

¹⁴¹ Ряд других авторов, например, Маймонид или Авраам ибн Эзра, названы наиболее значимыми. Если Раши считается среди евреев сведущим в вопросах Талмуда, то в случае вопросов веры или толкования Писаний лучше обращаться именно к этим авторам, пишет Павел. *Paulus de Sancta Maria*. Additiones... Col. 46D.

¹⁴² Ibid. Col. 59A.

¹⁴³ Традиционно это связывают с возможностью применения его экзегетических работ в полемике против иудеев. См.: *Reinhardt K. Das Werk des Nicolaus von Lyra im mittelalterlichen Spanien // Traditio*. 1987. Vol. 43. P. 321–358.

¹⁴⁴ *Paulus de Sancta Maria*. Additiones... Col. 46C. Сочинение Николая также подвергается критике: он поставил толкования (суждения) святых докторов после своего толкования, чтобы стать полноценным автором своего сочинения. См.: Ibid. Col. 58C.

как мы увидели, обогатилось за счет включения новых авторов. Испанский прелат в самом начале своего сочинения говорит об авторитетных изречениях из иудейского Устного учения, которые сопоставимы с высказываниями апостола Павла¹⁴⁵. Эти авторитеты противопоставлены историям, встречающимся в Талмуде, которые в христианской литературе ранее было принято называть *fabulae*, выдумками. Сам постбиблейский корпус иудеев, по его словам, компилировался в течение долгого времени, подобно «Декрету» Грациана¹⁴⁶. Талмудические высказывания окончательно получают статус свидетельства, в отличие от ситуации, которую мы наблюдаем в сочинениях Рамона Марти. На наш взгляд, придание столь высокого статуса иудейским учителям призвано расположить к себе иудейского собеседника. В одной из первых глав своего сочинения Павел вводит классификацию иудейских авторов, в которой, как и в «Добавлениях к Постилле» присутствуют *doctores*: существуют магистры и доктора, которые высказывали некую точку зрения, однако правильного мнения придерживались другие *doctores*¹⁴⁷; именно так в начале трактата и будут по преимуществу именоваться иудейские учителя. Приоритетом среди талмудистов обладает Раши¹⁴⁸, который получит звание *doctor authenticus*.

Doctores, как уточняет Павел, это прежде всего пророки и историографы (хотя ими иногда признаются даже фарисеи¹⁴⁹). Ряд авторов, как, например, Нахманид (1194–1270), считаются авторитетными¹⁵⁰, однако само слово *auctoritas* всё же неприменимо к их высказываниям; так обозначаются прежде всего цитаты из Библии, которые сопровождаются эпитетом *sacra*¹⁵¹. Слова иудейских докторов тем не менее не всегда достаточны для доказательства того или иного положения христианства, нередко сам иудейский собеседник Павла требует привести для подкрепления высказывания

¹⁴⁵ «Saulus: Nosti, quod non debes allegare in altercationibus nostris tuos doctores, sicut nec ego allego auctoritates nostrorum doctorum contra te» (*Paulus de Sancta Maria. Scrutinium Scripturarum. Burgis, 1591. P. 126*).

¹⁴⁶ «Quae quidem scripturae sunt glossae seu auctoritates Talmudicae et alia scripta apud ipsos authentica». Здесь Павел ссылается на «Мишне тора» Маймонида. См.: *Paulus de Sancta Maria. Scrutinium...* P. 102.

¹⁴⁷ Ibid. P. 145.

¹⁴⁸ Ibid. P. 111. «Dicta doctoris tui consonant veris doctoribus catholicis». Ibid. P. 312.

¹⁴⁹ Ibid. P. 228.

¹⁵⁰ Ibid. P. 148–149.

¹⁵¹ Ibid. P. 171.

того или иного раввина цитату из Писания¹⁵². Это еще один полемический инструмент, позволяющий подвергнуть сомнению несправедливо, по мнению Павла, большую роль, который придают иудеи своим учителям.

Статус самих иудейских *magistri* и *doctores* постоянен далеко не всегда. Так, доказывая свою точку зрения, Савл цитирует «некоего доктора Канлая». В ответ Павел замечает, что слова *magistri Judaeorum* послужат не опровержением его слов, а скорее доказательством¹⁵³, тем самым принимая их положения. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем и в случае Раши — он признан аутентичным доктором в начале трактата, когда Павел использует прямую цитату из него в качестве доказательства истинности христианства. В случае, если его слова лишь подтверждают высказывания другого авторитетного талмудиста или являются ложными, он именуется магистром¹⁵⁴. Противопоставление работает и в другом аспекте: авторитет толкователя рабби Соломона безусловно ниже по своей значимости цитаты из Таргума. Аналогичную ситуацию мы наблюдаем и в случае с Маймонидом. В большинстве случаев Рамбам назван *magister*, а в случае ложных трактовок — толкователем¹⁵⁵.

Павел продолжает эту игру со значениями слов в конце своего трактата, когда он практически отказывается давать иудейским учителям какие-либо латинские наименования, называя их просто раввинами. В последних главах *magistri* называются Христос и

¹⁵² “Saulus: Licet rab. Simeon quem allegas fuit de magnis et antiquis doctoribus nostris, est tamen unus singularis, cuius dictum non sufficit ad concludendum in tanta materia, et ideo, si alias auctoritates habes ad probandum, quod Spiritus sanctus sit Deus, allega. Paulus: licet verum est quod rabbi Simeon ille quem tibi allegavi est tantum unus doctor, tamen dicta sua habent auctoritatem a caeteris doctoribus tuis, in quantum sua expositio in hoc loco non fuit reprobata, seu condemnata... Quae quidem auctoritas est illius prophetae evangelici Isaiae» (*Paulus de Sancta Maria. Scrutinium...* P. 319).

¹⁵³ Ibid. P. 288–289.

¹⁵⁴ Ibid. P. 130, 133, 144: «Idem habes per rabbi Salo. magistrum tuum, qui hanc sequitur transalationem in hoc loco, in quibus omnibus praedicta computatio vera et exquisita cum reprobatione expositionis Rab. Sal. Magistri tui proprie et perfecte traditur».

¹⁵⁵ Судя по всему, этот статус Павел считает ниже положения магистра, вопреки принятой им ранее классификации. Напомним, докторами, в противоположность магистрам, т. е. компиляторам, считались именно авторитетные толкователи. См. примеч. 104.

апостолы¹⁵⁶. «Исследование» Павла должно предоставить пример идеального обращения в веру. Мы предполагаем, что использование той или иной лексики также отражает цели полемиста на каждом этапе обращения¹⁵⁷. Как нам кажется, в конце своего сочинения епископ стремится показать, кто, по его мнению, является подлинным учителем, причем делает это в тех терминах, которые заповедал использовать Иероним. В финальной части «Исследования» он уже напрямую указывает, кто, по его мнению, является подлинным учителем. «Ваши доктора часто говорят, что Писание говорит о божественном по-человечески¹⁵⁸; они говорят истину и соглашаются с истинными католическими учителями», — пишет Павел¹⁵⁹. Эта фраза, вынесенная нами в заглавие этой статьи, как нельзя лучше иллюстрирует подход христианских экзегетов к иудейским авторитетам: их статус, достаточно высокий в самих полемических трактатах, остается приниженным по отношению к христианским учителям.

В заключительных главах первой части «Исследования» мы наблюдаем еще одну тенденцию: Павел чаще применяет слово *doctor* уже не к раввинам, а к авторам двух библейских переводов — Таргума и Септуагинты¹⁶⁰. Наше предположение подтверждает-

¹⁵⁶ *Paulus de Sancta Maria. Scrutinium...* P. 262.

¹⁵⁷ В историографии принята точка зрения о том, что в антииудейских трактатах обращение оппонента, нередко завершающее такой текст, происходит крайне неожиданно; полемические приемы никак не меняются по ходу текста. См., напр.: *Cardelle de Hartman C. Lateinische Dialoge, 1200–1400: Literaturhistorische Studie und Repertorium. Leiden, 2007.*

¹⁵⁸ Любопытная отсылка к известной талмудической максиме: «Тора говорит на языке людей». Начиная с Маймонида, она обычно использовалась для того, чтобы оправдать несовместимые с божественным статусом антропоморфные описания Бога в Ветхом Завете и Талмуде. Рамбам призывал толковать такие фразы иносказательно. Примечательно наличие этой фразы в сочинении христианского полемиста (пусть и бывшего иудея) — христианская полемическая традиция настаивала на том, что иудеи придерживаются буквального толкования Писания. См. напр.: *Schwartz Y. Final Phases of Medieval Hebraism...* P. 283.

¹⁵⁹ «Doctores tui frequenter dicunt quod scriptura loquitur de divinis more humano et verum dicunt et concordant cum veris doctoribus catholicis» (*Paulus de Sancta Maria. Scrutinium...* P. 312).

¹⁶⁰ Значимость обоих переводов Библии, вряд ли релевантных для современных Павлу иудеев, основана на представлении о фальсификации священного текста, которую якобы предприняли иудеи после страстей Христовых. Об этом вполне открыто говорили и Рамон Марти, и Николай Лирский. Подробнее см.: *Resnick I. M. Falsification of Scripture and Medieval Christian-Jewish Polemics //*

ся еще и тем, что в конце первой части трактата резко возрастает число ссылок на сочинения христианских авторов, которые также называются *doctores*. Такой «плавающий» статус христианских и иудейских авторитетов позволяет полемисту решать задачи на разных этапах диалога. Столь продуманная система, по всей видимости, призвана сделать обращение иноверцев в христианскую веру более эффективным.

Инструкция о том, как составлялся Талмуд, обращенная в конечном счете к христианскому читателю «Исследования», также иллюстрирует двойственную систему авторитетов, которую использует Павел. Он допускает применимость *auctoritas* к высказываниям раввинов лишь в диалоге с Савлом, который как иудей верит в то, что подлинным автором Устного Закона был Бог. Указание на это содержится уже во введении к «Исследованию»: Павел сразу же отмечает, что Талмуд — дело рук человеческих и потому не может представлять собой подлинно авторитетного текста.

Принятие христианства Соломоном ха-Леви (т.е. будущим Павлом, епископом Бургоса¹⁶¹) вызвало много вопросов у его бывших единоверцев, в том числе Иехуды ха-Лорки (ум. 1419/1430), который вступил с ним в дискуссию. Вскоре сам Иехуда принял крещение под именем Иеронима из Санта Фе и впоследствии участвовал в диспуте в Тортозе в 1413 г., а затем и сам составил антииудейский трактат *Rationes contra Judaeos*¹⁶². В нём он также безусловно принимает авторитет Талмуда. При этом проводит разделение между *magistri* и *doctores*, говоря, что опровергнет буквальное толкование Библии с помощью источников иудеев,

Medieval Encounters. 1996. Vol. 2/3. P. 345–380. Впервые в этом обвинил иудеев Беда. Один из самых эрудированных гебранстов того времени, Герберт из Бозема, хотя и говорит, что его современники-раввины искажают текст Писания, обвиняет в том же самом и христианских авторов, которые пытаются найти дополнительные доказательства в пользу состоявшегося прихода Мессии. См.: *Cohen J. Scholarship and Intolerance in the Medieval Academy: The Study and Evaluation of Judaism in European Christendom // The American Historical Review. 1986. Vol. 91. № 3. P. 601–602.*

¹⁶¹ *Супат К.* История средневековой еврейской философии. М., 2003. С. 514–515.

¹⁶² Biblioteca Nacional de España. Ms 97. Fol. 2ra–19ra. Этот трактат сохранился в четырех рукописях — мы работали именно с манускриптом, который был впервые издан в Аугсбурге в 1468 г. под названием *De Judæis Erroribus ex Talmuth.*

которые называются глоссами, и авторитетными мнениями магистров иудеев и докторов Талмуда¹⁶³. Здесь, как мы видим, Иероним также проводит разделение между существующими у иудеев учителями: под докторами *par excellence* подразумеваются составители Устной Торы¹⁶⁴, т.е. *auctores* в полном смысле этого слова, тогда как под магистрами — современные комментаторы, которые ограничились лишь его интерпретацией¹⁶⁵. Так, он упоминает авторитетные мнения и заметки (*allegationes*) *doctores* (Иехошуа бен Леви и рабби Ханины)¹⁶⁶, а в другом месте говорит о магистрах Маймониде¹⁶⁷ и Нахманиде, Раши, а также о рабби Элиезере и Аврааме ибн Эзре. В перечне этих текстов указаны преимущественно мидраши (такие как, например, Берешит рабба), которые называются по имени, но при этом, в отличие от Рамона Марти, уже не называются глоссой¹⁶⁸ — такое название получают, например, библейские комментарии Нахманида и, что особенно важно, Николая Лирского¹⁶⁹. Тем самым Иероним хочет повысить статус мидрашей, которые теперь включены в талмудический корпус¹⁷⁰. Авторитетные мнения, в отличие от глосс и толкований, не могут быть ложными; их источник также должен быть отделён от потенциально ложных сочинений. Такой авторитет получают и

¹⁶³ При этом Йехуда довольно открыто называет Талмуд ложным и ошибочным учением, впрочем, уделяя его критике куда меньше внимания, чем его предшественники. «Et Judaei qui per falsam et erroneam doctrinam Talmud» (Ibid. fol. 15rb).

¹⁶⁴ В то же время в перечне талмудических авторов есть и *magistri*. Все они по преимуществу причастны к созданию мидрашей.

¹⁶⁵ Впрочем, это не мешает Иерониму периодически говорить, что слова *magistri* могут также иметь характер авторитетных мнений. «Per prophetas, per chaldaicas translationes, per magistrorum Talmud auctoritates» (Ibid. fol. 18ra).

¹⁶⁶ «Ex quibus auctoritatibus et allegationibus predictorum doctorum liquide patet veritas» (Ibid. fol. 7vb).

¹⁶⁷ Ibid. fol. 9ra.

¹⁶⁸ За одним исключением — мидраш Шир аширим Рабба назван моральной глоссой на Песнь Песней. Ibid. fol. 13va.

¹⁶⁹ «Sic exponitur per magistrum Moisen de Girona in glosa sua» (Ibid. fol. 4va). «Qui in plenius dittarum ebdomodarum voluerit distere et divisionem et qualiter easdem propheta divisit in VII, V et in LXII et in unam, et iterum unam in duas medias, glosam Nicolai de Lira requirat, ubi totum reperiet catholice et reciliter declaratum» (Ibid. fol. 7rb).

¹⁷⁰ Традиционная талмудическая формула *ורמא וניתבר*, которая переводилась Рамоном Марти как *tradiderunt magistri*, в сочинении Иеронима передается как *dicunt doctores*.

сам Текст, и отдельные комментарии раввинов. Именно поэтому в перечне *doctores*, который приводит Иероним из Санта Фе, оказались Иехошуа бен Леви, рабби Ханина, рабби Иоханан, рабби Соломон (т. е. Раши) и Маймонида¹⁷¹. Если наличие первых трех в перечне безусловных авторитетов вполне объяснимо, то отнесение последних двух авторов к этой категории вызывает вопросы. Рамбам чаще всего говорит от своего имени; цитата из его сочинений (в отличие от текстов Нахманида) не нуждается в каком-то оформлении; учитывая статус его сочинений в христианской литературе, использование применительно к нему такого термина неудивительно. Раши, пусть и является составителем глоссы, фактически возведен в ранг *expositor*, т. е. подлинного толкователя, который не просто скомпилировал некоторые комментарии, как *glossator* или *exceptor*, но предложил свои собственные, что и делает его *doctor*¹⁷². Это дает основание утверждать, что эти тексты приобрели значение самостоятельного, бесспорного авторитета; на их фоне даже талмудист рабби Иехошуа становится лишь глоссатором. В том случае, когда их слова являются лишь иллюстрацией, а не доказательством в споре с иудеями, они вновь становятся магистрами¹⁷³.

Придавая своим источникам статус авторитета, Иероним не может обойти вопрос о положении в этой системе самого Писания, ссылки на которое на страницах его «Доводов» встречаются довольно редко. Статус благородного авторитета (*auctoritas nobilis*), видимо, отличного от простого, получают слова Исая¹⁷⁴. В то же время этим термином он обозначает и цитату из Санхедрина, которая необходима ему для опровержения агады о бегемоте¹⁷⁵.

¹⁷¹ Biblioteca Nacional de España. Ms 97. fol. 7vb.

¹⁷² Средневековые авторы относились к себе не менее строго. Широко известен пример всё того же Винченца из Бове, который желал, чтобы его считали скорее не автором, но компилятором, что также соотносится с его системой *tractator* — *exceptor*, о которой мы говорили выше. См. *Minnis A. Nolens auctor sed compilator reputari: the late-medieval discourse of compilation // La méthode critique au Moyen Âge: Etudes réunies / ed. M. Chazan and G. Dahan. Turnhout, 2006. P. 47–63.*

¹⁷³ Например, когда Иероним приводит разумный довод Маймонида из «Путеводителя растерянных»: «Item est quedam ratio quasi naturalis, quam ponit magister Moyses de Egipto in suo libro, vocato Mara (т. е. *Moreh* — название главного труда Рамбама на иврите. — В. Д.), de qua in isto casu possumus iuari». Biblioteca Nacional de España. Ms 97. fol. 9ra.

¹⁷⁴ Ibid. fol. 11ra.

¹⁷⁵ Ibid. 14 vb.

Оба текста включены в Талмуд, а значит, авторитетны, по крайней мере в глазах иудеев. Агады традиционно воспринимались как выдумки, побасенки; именно для этого Иероним и использует слово *nobilis* для цитаты из «правильного», по его мнению, раздела Устной Торы.

Несмотря на все условности, Павел и Иероним проявляют относительно доброжелательное отношение к своим бывшим собратьям по вере на фоне общего ухудшающегося отношения к иудеям в Испании. Как нам кажется, подлинные цели обоих полемистов вполне понятны: имитируя равноправный диалог, они стремятся прежде всего найти оптимальный способ воздействия на бывших единоверцев. В то же время аргументация Павла выглядит как способ сгладить нарастающие противоречия. Фактически он возрождает августиновскую традицию¹⁷⁶, которая в действительности обеспечивала толерантность (в известных пределах) к иудеям в раннее Средневековье. Выбирая из двух зол, он явно не хочет насильственного обращения своих соплеменников. Его намерению, к сожалению, не суждено было сбыться: через несколько лет после его смерти в Испании прошла серия погромов, которая ознаменовала собой конец эпохи *convivencia* на Пиренеях.

* * *

В данной работе мы проанализировали применение средневековой теории авторитета в антииудейских полемических трактатах, составленных христианскими авторами в XII — начале XV в. По своим формальным признакам процесс рецепции иудейской постбиблейской литературы схож с восприятием античной литературы и философии в тот же период. Христианские мыслители пытаются формализовать оба пласта культуры, чтобы затем присвоить их себе. Повышается роль наиболее значимых учителей современного иудаизма, в конечном счете их слова получают характер *auctoritas*. Однако на этом сходство заканчивается. Христианские полемисты, пытаясь изучить традиции современного им иудаизма и используя применительно к иудеям

¹⁷⁶ Szpiech R. A Father's Bequest: Augustinian Typology and Personal Testimony in the Conversion Narrative of Solomon Halvei /Pablo de Santa María // The Hebrew Bible in Fifteenth-Century Spain: Exegesis, Literature, Philosophy, and the Arts / Ed. J. Decter and A. Prats. Leiden, 2012. P. 197–198.

термины, которые могут обозначать авторитет, на деле пытаются принизить их роль и дискредитировать их самих. Это отчетливо видно на примере понятия *doctrina Judaeorum*, существование которой долгое время отрицалось или ставилось под сомнение. Новое иудейское учение, отличное от Ветхого Завета, первоначально оказывается набором выдумок, затем презентуется как некая «заражённая», больная вера, а потом и вовсе представляется как опасная ересь. Иудейские учителя также становятся мишенью для насмешек; позже полемисты готовы признать их условный авторитет, однако они могут лишаться его в зависимости от того, сможет ли сам полемист использовать его довод против иудеев. То же самое касается и использования иудейских авторитетов в экзегетической литературе: с одной стороны, общее число ссылок на иудейских авторов увеличивается, однако они сами перестают быть иудеями и чаще фигурируют как *Hebraei*. Таким образом, формальные признаки авторитета иудеев (само понятие *auctoritas*, наименования *doctor* или *magister*) оказываются на деле лишь уловкой, условностью полемического трактата, которая необходима как инструмент обращения на фоне усиливающейся атаки на иудаизм.

М. Ю. Парамонова

ГРЕЧЕСКИЕ МОНАХИ В ЛАТИНСКОЙ ИТАЛИИ X в.: ВОЗМОЖНОСТИ И ПРЕДЕЛЫ АДАПТАЦИИ

Изучение взаимоотношений греко-византийской и латинской церквей в основном сосредоточено на институциональных и религиозно-теологических аспектах и реконструкции процессов церковно-административного, правового, языкового и идеологического обособления двух христианских традиций¹. Между тем процессы дифференциации, отчуждения и враждебности, столь очевидные при изучении общей картины и длительных исторических процессов², не были столь заметны в периферийных (т. н. «зоны границы») регионах Латинской Европы, в которых столетиями сосуществовали индивиды и институции, принадлежавшие к разным языковым, религиозным и церковно-административным традициям. Одним из таких регионов на протяжении всего раннего средневековья была Южная Италия, в которой «греки» и «латиняне» не просто жили бок о бок, но и находились в постоянном и тесном взаимодействии³.

¹ Kolbaba T. Byzantines, Armenians, and Latins: Unleavened Bread and Heresy in the Tenth Century // *Orthodox Constructions of the West* / ed. G. E. Demacopoulos and A. Papanikolaou. Fordham, 2013. P. 45–57; idem. Greek and Latin Christians // *The Cambridge History of Christianity. Vol. 3: The Early Middle Ages, c. 600–1100* / ed. T. F. X. Noble and J. M. H. Smith. Cambridge, 2008. P. 213–229.

² См., например, обобщающие работы об истории «раскола церквей», изложенной с «византийской» точки зрения: *Runciman S. The Eastern Schism: A Study of the Papacy and the Eastern Churches during the XI and XII Centuries*. Cambridge, 1955; *Papadakis A., Meyendorff J. The Christian East and the Rise of the Papacy*. Crestwood–New York, 1994.

³ *Abulafia D. The Italian Other: Greeks, Muslims, and Jews* // *Italy in the Central Middle Ages* / ed. D. Abulafia. Oxford, 2004. P. 215ff.; *Cavallo G. I Bizantini in Italia*. Milan, 1982; *Loud G. A. The Latin Church in Norman Italy*. Cambridge, 2007. P. 10–17; idem. *Southern Italy in the Tenth Century* / *New Cambridge Medieval History* / T. III. Cambridge, 1999. P. 624–645; *Loud G. A. Montecassino and Benevento in the Middle Ages: Essays in South Italian Church History*. Aldershot, 2000; *The Society of Norman*

Представление о греках как чуждом народом, захватившем земли Римской империи⁴, более того, еретиках, которые должны быть принуждены к подчинению Римскому понтифику, было характерно для понимания взаимоотношений между греками и «латинянами» после Схизмы 1054 г. Оно порождено последовательным углублением политических и церковно-правовых противоречий между Римом и Константинополем, Западной и Восточной Римскими империями в том виде, как они продолжали существовать после распада Античной Империи. Этот взгляд, однако, является не только анахронизмом, но и искажением региональной специфики в ситуации, когда речь идет о религиозной и социокультурной коммуникации в Италии в предшествующие столетия, а в Южной Италии и Сицилии — и много позже, в том числе и в контексте т. н. «латинизации» местной церкви после нормандского завоевания (конец XI — XII в.).

Следует отметить и некоторые особенности употребления терминов «греки» и «латиняне», которые легко приобретают не свойственные эпохе смыслы. Вплоть до XII в. средневековые авторы, используя их, преимущественно подразумевают языковую и культурную идентичность, в то время как собственно этническое и религиозное значения более эфемерны и подвижны. Например, среди итальянских и сицилийских греков были, очевидно, выходцы из Африки, Сирии, Палестины⁵. Принадлежность «греков» к восточной церкви могла колебаться от безусловной приверженности «ритуалу» и признания юрисдикции Константинополя до весьма гибкого отношения к вопросам церковной и политической лояльности и верности религиозному обычаю в тех случаях, когда речь шла о карьере и личном благополучии. В свою очередь итальянские «латиняне» были представлены лицами самого разного этнического происхождения — потомками коренных обитателей, лангобардами, заальпий-

Italy / ed. G. A. Loud, A. Metcalfe. Leiden–Boston–Köln. 2002; *Horden P., Purcell N. The Corrupting Sea: a Study of Mediterranean History.* Blackwell, 2003.

⁴ Подобную характеристику греков Рауль Глабер вкладывает в уста папы Бенедикта VIII: «... de Graecorum invasione Romani imperii seque multum dolere quoniam minime talis in suis existeret qui repelleret viros exterae nationis». Rodulf Glaber. *Historiarum Libri Quinque* L.3. C.1. URL: <http://remacle.org/bloodwolf/historiens/glaber/histoire3.htm#7>.

⁵ *Ferrari G. I documenti greci medioevali di diritto privato dell'Italia meridionale e loro attinenze con quelli bizantini d'oriente e coi papiri greco-egizii.* Leipzig, 1910. P. 77–140; Messina A. *I Siciliani di rito greco e il patriarcato di Antiochia // Rivista di Storia della Chiesa in Italia.* T. 32. 1978. P. 415–421.

скими германцами и франками, выходцами из Нормандии, испанцами. Среди них, впрочем, в разные эпохи неизменно встречались люди вполне «грекофильски» настроенные, чьи симпатии простирались от готовности покровительствовать греческим церковным институциям и религиозным подвижникам до признания политического авторитета Константинопольского императора и стремления подражать византийским обычаям и образу жизни⁶.

Политическое, культурное и религиозное влияние Византии было важным фактором развития Италии, однако особое значение оно имело в ее южной части, включая Сицилию⁷. Здесь греческое присутствие — языковое, этническое, политическое и культурное — было неотъемлемым элементом длительного исторического развития, истоки которого уходят в эпоху античной «Великой Греции», а прочные основания заложены византийским завоеванием Италии VI–VII вв. Стабильные и многочисленные грекоязычные поселения были сосредоточены в Сицилии и Нижней Италии, главным образом, в Калабрии и на побережье Апулии. Они сохраняли тесные связи с греко-византийским и, шире, восточно-христианским миром, включая политическое и церковно-религиозное взаимодействие. Сокращение границ прямого политического и церковно-административного влияния Константинополя в Италии, обусловленное многочисленными вторжениями и завоеваниями (лангобардским, исламским, нормандским) в течение VII–XII вв., и в конечном счете его полная ликвидация⁸, не имели прямого отражения в смене этнической, культурной или религиозной идентичности. Вместе с тем в длительной перспективе изменение политического и церковно-правового контекста в совокупности с миграционными процессами, сопровождавшими войны, привело к последовательному сокращению греческого присутствия в регионе. Это было результатом не только физического оттока «греков», но и их ассимиляции во вновь формирующихся социумах.

Вместе с тем итальянские греки находились в большой коммуникативной сети, далеко выходящей за пределы восточного греко-христианского мира. В широком смысле

⁶ Loud G. A. The Latin Church in Norman Italy. P. 31ff.

⁷ Berschin W. Medioevo greco-latino. Da Gerolamo a Niccolò Cusano. Napoli, 1989.

⁸ Falkenhausen von V. La dominazione bizantina nell'Italia meridionale dal IX all'XI secolo. Bari, 1978.

эту сеть можно определить как единое средиземноморское пространство, в котором, сменяясь и противоборствуя, взаимодействовали многообразные акторы — народы, локальные сообщества и политии — с неоднородным и изменчивым набором идентичностей. Эти общности, «соединенные» Средиземным морем, втягивали в систему культурной трансмиссии и влияний представителей разных религий и этносов. Не удивительно, что итальянские греки в течение столетий вольно или невольно взаимодействовали с пестрыми в этническом отношении сообществами мусульман и «латинян», а также многочисленными иудейскими общинами и компактными группами балканских славян, бежавших от войны или переселившихся под давлением византийских властей⁹.

В контексте средиземноморской коммуникации следует рассматривать и более узкий ее сегмент, а именно, взаимоотношения религиозных сообществ итальянских греков с местными институциями и индивидами, придерживавшимися латинско-римской христианской традиции¹⁰. Принципы и механизмы этого взаимодействия, сама их логика обладали собственной внутренней спецификой, отличавшей их от идеологии и практики церковно-политических отношений Западной и Восточной церковью, определявшейся светскими и религиозными властями греко-византийского и германо-латинского мира. Эти официальные стратегии сами по себе были неоднородны, определяемые ими границы культурно-религиозной дифференциации менялись со временем и зависели от личных пристрастий политических или духовных лидеров. Однако, потенциальное воздействие «универсальных установок» в регионе, где контакты институций и приверженцев разных традиций были повседневной, обыденной практикой, преломлялось долгим опытом местного сосуществования «греков» и «латинян»¹¹.

⁹ *Guillou A.* Migration et présence slaves en Italie du VI-e au XI-e siècle / Zbornik Radova Vizantološkog Instituta. T. 14–15. 1973.

¹⁰ *Falkenhausen von V.* Straßen und Verkehr im byzantinischen Süditalien (6. bis 11. Jahrhundert) // Die Welt der europäischen Straßen von der Antike bis in die frühe Neuzeit. Köln–Weimar–Wien, 2009. S. 219–237; *Ciggaar K.N.* Western Travellers to Constantinople. The West and Byzantium, 961–1204: Cultural and Political Relations. Leiden–New York–Köln, 1996.

¹¹ *Hunger H.* GRECULUS PERFIDUS. ITALOS ITAMOS. Il senso dell'alterità nei rapporti greco-romani ed italo-bizantini. Roma, 1987.

Десятый век представляет особый период в истории взаимоотношений греческих и латинских церковных сообществ в Италии. Его своеобразие определялось рядом обстоятельств. Прежде всего, в силу комплекса причин значительно выросла интенсивность проникновения греко-итальянского духовенства, главным образом монашества, в регионы, традиционно относившиеся к юрисдикции римской церкви, подавляющая часть населения которых практиковала латинское богослужение. Некоторые из греческих мигрантов X в. оставили о себе память в церковной истории Италии, некоторые — материальные свидетельства своей деятельности в латиноязычной среде, прежде всего переводы текстов, значимых для восточно-христианской традиции, и греческие рукописи, сохранившиеся в местных церковных библиотеках. Кроме того, речь идет об эпохе, которая в перспективе долгого и постепенного расхождения двух религиозных традиций разделяет два острых кризиса во взаимоотношениях Рима и Константинополя. Речь идет о «Фотиевой схизме» IX в. и «Великой схизме» XI в. Отсутствие принципиальных противоречий между двумя имперскими и церковными столицами, если не считать обострения в последней четверти X в. давнего спора о церковной юрисдикции в Южной Италии, благоприятствовало греко-латинской коммуникации в регионе. Более того, в последней трети столетия при германском императорском дворе, влияние которого в Италии и Риме заметно усилилось после коронации Оттона I (962), сложилась обстановка, благоприятная для восприятия византийского культурного и религиозного опыта. Женой второго германского императора и матерью третьего (Оттона II и Оттона III соответственно) была византийская принцесса Феофания (Феофано) (972–991), которая хорошо помнила о своем греческом происхождении и передала эту идентичность своему сыну¹². Живое знакомство с опытом византийской церковной и духовной жизни открывало

¹² Ottone III e Romualdo di Ravenna: impero, monasteri e santi asceti. Atti del XXIV Convegno del Centro studi avellaniti. Fonte Avellana, 2002; The Empress Theophano: Byzantium and the West at the Turn of the First Millenium / ed. A. Davids. Cambridge, 1995; *Uhlirz M.* Studien über Theophanu // *Deutsches Archiv für Geschichte des Mittelalters.* 1943. Bd. VI. S. 442–474; *Falkenhause von V. Gregor von Burtscheid und das griechische Mönchtum in Kalabrien* // *Römische Quartalschrift.* 1998. Bd. 93. S. 215–250; *Franzese P. D.* San Gregorio da Cerchiara, vita e cultura di un monaco italogreco nel cuore dell'Europa ottoniana // *Rivista Storica Calabrese.* 2003. T. 24. S. 71–123.

коммуникативные возможности для тесного взаимодействия правителей Империи и их окружения с греческими монахами, с которыми они встречались во время экспедиций в Италию.

В X — первой пол. XI в. перемещение греческих монахов из Калабрии и Сицилии (транзитом через Калабрию) в латиноязычные области Италии значительно усилилось, по мнению исследователей, в сравнении с предыдущим периодом¹³. Главную причину этой волны религиозной миграции ученые видят в активизации исламских нападений на прибрежные регионы Южной Италии. Вместе с тем фактор военной угрозы трудно оценить в точных количественных показателях. В житиях южно-итальянских святых в качестве мотива перемещения героя в далекие и чужие земли приводится религиозное странствие, поиск уединенной аскетической жизни в землях, где никто не знает о его исключительном благочестии и избранности¹⁴. Наряду с типической фигурой греческого отшельника и странника «Христа ради» (*peregrinatio pro Christo*) встречаются и более приземленные персонажи. Их судьба была связана с интеграцией в круг церковной и политической элиты, как это хорошо видно на примере Иоанна Филагатоса¹⁵. Грек плебейского происхождения, с детства воспитывавшийся в монастыре в Россано¹⁶, в 972 г. попал в свиту византийской принцессы Феофании, вскоре ставшей женой Оттона II, и в течение последующих десятилетий был одним из самых влиятельных людей в окружении германских правителей. Его блистательная церковная и придворная карьера завершилась в 998 г. позорным наказанием и последующей ссылкой в неведомый монастырь¹⁷.

¹³ *Sansterre J.-M.* Le monachisme bènédictin et le monachisme italo-grec au X et dans la première moitié du XI siècle: relations et distinctions // *Il monachesimo italiano dall'età longobarda all'età ottoniana* (secc. VIII–X). Atti del VII Convegno di Studi Storici sull'Italia Benedettina, Nonantola (Modena), 10–13 settembre 2003. Cesena, 2006. P. 97–118. (Особенно: P. 102ff.)

¹⁴ Следует отметить, что наиболее подробную информацию о жизни и способах адаптации к иной социально-религиозной среде греческих мигрантов содержат именно агиографические сочинения.

¹⁵ *Althoff G.* Otto III. Darmstadt, 1996. S. 69–70, 100–114.

¹⁶ Россано в конце X в. располагалось вблизи места сосредоточения монастырей и отшельнических сообществ, где длительное время находился и приобрел репутацию подвижника Нил из Россано — старший современник Филагатоса и много позже заступник перед Оттоном III.

¹⁷ Примером еще одной удачной, хотя и краткой карьеры, может служить судьба калабрийского монаха Григория из Кассано, которому император

Миграция греко-итальянских монахов носила специфический характер, поскольку в ее основе лежало перемещение отдельных персон или небольших групп. Такая модель переселения, видимо, определялась своеобразием византийского монашества, в котором наряду с общежительным, организованным образом жизни сохраняло свою популярность отшельничество¹⁸. Более того, границы между организованной и индивидуальной аскезой были весьма условны. С одной стороны, сами по себе общежительные монастыри нередко были лишены строгой упорядоченности, регламентации внутренней дисциплины, что приводило к их институциональной слабости, нестабильности состава и отсутствию прочной привязки общины к конкретной территории. Кроме того, организованные монастыри нередко сосуществовали с расположенными на их землях отшельническими поселениями, которые обладали крайней изменчивостью своего состава. В течение жизни, как свидетельствуют агиографические сочинения этой эпохи, монахи неоднократно меняли формы служения, переходя из отшельнических сообществ в организованные монастыри и затем вновь возвращаясь к уединенному существованию.

С другой стороны, отшельничество предполагало крайнее многообразие способов личной аскезы и большую индивидуальную свободу в их выборе. Неотъемлемой имманентной чертой такого образа жизни была потребность в перемещении, бегстве от привычной налаженной жизни в поисках наиболее суровых, лишенных комфорта и регулярной социальной коммуникации мест. Главным фактором дисциплинирования индивидуального

поручил обязанности первого настоятеля аббатства в Буртшаиде вблизи Аахена (основано Оттоном III в 997 г.), т.е. практически в главном центре оттоновской власти в заальпийской части империи. Издания латинских житий святого и параллельные переводы: San Gregorio da Cerchiara. Vitae con testo latino a fronte / ed. P. D. Franzese. Castrovillari, 2010; Gregor von Kalabrien. Die beiden mittelalterlichen Lebensbeschreibungen des Gründers der Abtei Burtscheid. Vitae Gregorii abbatis Porcetensis prior et posterior / hg. H. Deutz. Aachen, 1997.

¹⁸ Borsari S. Il monachesimo bizantino nell'Italia meridionale e insulare // Bisanzio, Roma e l'Italia nell'alto Medioevo. T. 1–2. Spoleto, 1988; Michel A. Die griechischen Klostersiedlungen zu Rom bis zur Mitte des 11. Jhts. // Ostkirchliche Studien. Bd. 1. 1952. S. 32–45; Morini E. Eremo e cenobio nel monachesimo greco dell'Italia meridionale nei secoli IX e X // Rivista di storia della Chiesa in Italia. T. 31. 1977. P. 354–390; Falkenhausen von V. Adalbert von Prag und das griechische Mönchtum in Italien // Italien — Mitteleuropa — Polen. Geschichte und Kultur im europäischen Kontext vom 10. bis zum 18. Jahrhundert. Leipzig, 2013. S. 39–56.

поведения и коллективного существования отшельнических сообществ была личность авторитетного и прославленного своими подвигами «учителя», вокруг которого, как правило, и собиралась группа тех, кто нуждался в его духовных наставлениях. Такие сообщества были крайне нестабильными с точки зрения своего состава и нередко рассыпались после смерти главы, а их привязка к конкретному месту или имуществу была минимальной, что позволяло им с легкостью странствовать вслед за своим главой. За исключением некоторого числа прямых изгнанников, греческая монашеская миграция в Италии представляла собой именно такие небольшие и аморфные аскетические группы, зачастую не оставлявшие после себя никаких следов или памяти о своем существовании¹⁹.

Все эти особенности определяют тот факт, что современные источники не позволяют с определенностью воссоздать точные масштабы и структуру греческих религиозных общин на территории Латинской Италии. Неслучайно главным свидетельством об их присутствии являются агиографические сочинения, немногочисленные и краткие упоминания в латинских нарративах и редкие аутентичные правовые акты. Более или менее солидный корпус данных сохранился о тех индивидах и сообществах греков, которые имели могущественных и влиятельных покровителей, особенно если пришельцам удалось оставить после себя стабильную монастырскую общину. В последующем ее члены, равно как и их светские покровители, были заинтересованы в сохранении памяти об обстоятельствах возникновения монастыря и о его основателях²⁰.

¹⁹ Следует учесть, что, помимо указанных выше военной опасности и аскетического странствия, причиной появления грекоязычных поселенцев в различных областях Латинской Италии было паломничество к могилам и местам культового почитания святых. Такие визиты нередко затягивались, а благочестивые паломники надолго оседали вблизи культовых центров. Видимо, главным центром притяжения оставался Рим: итальянские греки направлялись сюда чаще, чем в культовые места Византии.

²⁰ Характерным примером этого служит длительное пребывание весьма многочисленной греческой общины в монастыре и на территориях, принадлежавших аббатству Монте Кассино. Сведения об этом сохранились лишь благодаря агиографическим текстам, а именно греческому житию Нила, написанному его учеником и вторым настоятелем Гроттоферраты Варфоломеем, и латинским житиям Пражского епископа и мученика Адальберта, созданным на рубеже X–XI вв. В самом монастыре известий об этом, видимо, не сохранилось, а упоминание о Ниле в монтекассинской хронике (конец XI в.) появилось лишь в результате

К числу таких институций, например, относятся римский монастырь Бонифация и Алексея, располагавшийся на Авентинском холме²¹, и монастырь Богородицы в Гроттаферрата, с момента их основания находившиеся под патронатом папства, германских императоров и местных правителей²². В любом случае, как бы ни оценивали масштабы греческого религиозного присутствия в Латинской Италии X — начала XI в., оно опиралось на давно сложившуюся и устойчивую традицию взаимного греко-латинского церковного сосуществования и взаимодействия в отдельных областях полуострова.

Греческую и латинскую части Италии разделял широкий пояс пограничных регионов, к числу которых относятся лангобардские княжества Апулии, Кампании и Лациума, в которых греческое присутствие — как этноязыковое, так и церковное — было стабильным и непрерывно сохранялось на протяжении столетий, несмотря на изменение политических или церковно-административных границ. Важнейшими центрами греческого присутствия в этом регионе были Беневенто, Капуа, Сорренто, Салерно, Гаэта, Неаполь, Амальфи²³, в которых тради-

использования одним из ее редакторов жития чешского святого. Между тем в конце X — начале XI в. Нил приобрел популярность в среде римского и южно-итальянского монашества и пользовался покровительством Оттона III.

²¹ Монастырь был основан в 977 г., и его первым главой стал прибывший из Дамаска митрополит Сергей (ум. 981 г.). Достоверных сведений об этом монастыре немного, однако в большинстве исследований признается, что изначально он был прибежищем для греческим монахов, а в последующем трансформировался в обитель, где совместно проживали приверженцы как греческого, так и латинского культов. По крайней мере, в конце X в. он предстает в качестве институции, где могли встречаться и размышлять о религиозно-духовных вопросах латинские и греческие монахи. С момента своего основания и до конца столетия монастырь пользовался привилегиями императорского и папского покровительства и стал центром распространения культа Алексея и легенды о нём в Латинской Европе. *Werner K.F. La légende de Saint Alexis: un document sur la religion de la haute noblesse vers l'an mil? // Werner K. F. Einheit der Geschichte: Studien zur Historiographie / hg. W. Paravicini. Sigmaringen, 1999. S. 227–242.*

²² Греческий монастырь в Гроттаферрате находился на землях графа Тусколо и пользовался его покровительством; эта семья была связана с влиятельной римской аристократией. Можно упомянуть также монастырь в Понтекорво, посвященный Петру, диплом об основании которого в 999 г. сохранился в монтекассинском архиве.

²³ В X–XI вв. Амальфи был главным центром разнообразных по своему характеру связей с Византией, прежде всего торговых и политических. Кроме

ционным было толерантное и даже прямо покровительственное отношение к греческому духовенству и церковным учреждениям²⁴. Греко-латинское взаимодействие опиралось здесь на обыденность ситуации сосуществования церквей разных обрядов²⁵ и на систему развитых коммуникативных каналов. К числу важнейших инструментов, обеспечивавших это взаимодействие, следует отнести лингвистическую оснащенность местных обитателей²⁶ и

того, город располагал собственными церковными учреждениями на территории Византии, главными из которых были Амальфитанский монастырь на Афоне и церковь, расположенная в амальфитанском квартале Афона. Это создавало надежную инфраструктуру для культурного и религиозного экспорта из Византии в Латинскую Италию: мастеров, текстов, произведений искусства, в том числе церковного предназначения, а также некоторых привычек повседневной и религиозной жизни. Примечательно, что и в Северной Италии в XI–XII вв. сформировались свои центры прямого и активного взаимодействия с Византией. Венеция после того, как Византия отказалась от претензий на прямое господство в Северной Италии, стала в IX–XII вв. своеобразным центром византийского влияния и каналом связи западного и восточного христианства, превратившись в анклав византийской культуры в Италии. Также каналом византийского культурного и идеологического импорта стали тесные политические и торговые связи Константинополя с Пизой, Генуей, Миланом.

²⁴ Интересный пример — диплом Гвидо, графа Понтекорво, подтверждающий основание монастыря Св. Павла в Фореста и его передачу общине греческих монахов в 999 г. В этом дипломе основатель стремится предотвратить «латинизацию» монастыря, желая, чтобы всякий, «кто пожелает изменить этот устав, называемый Атическим, на латинский», был проклят, изгнан, осужден и сослан в Ад Господом. (*Quicumque exinde hanc regulam quod dicitur Atticam in latinam convertere voluerit, maledictus et excommunicatus fiat a deo patre omnipotente et a... domino nostro Iesu Christo fiat condemnatus, et a Spiritu Sancto fiat confusus in ima tetri profunda inferni.*) *Historia Abbatiae Casinensis* / ed. E. Gattola. Venice, 1733. Т. I. P. 293–294.

²⁵ Наличие в течение длительного времени как латинских, так и греческих монастырей позволяют с уверенностью предполагать, в частности, документы из неаполитанских архивов. См.: *Monumenta Ad Neapolitani Ducatus Historiam Pertinentia* / ed. V. Capasso. Т. II /1: *Regesta Neapolitana*. Napoli, 1885; *Cilento N. Civiltà napoletana del Medioevo nei secoli 6.–13*. Napoli, 1969.

²⁶ Видимо, в ряде «латинских» и византийских центров можно предполагать фактическое двуязычие значительного числа местных жителей, в том числе и духовенства. Во всяком случае, это определенно фиксируется в Неаполе и Амальфи. Огромный объем агиографической продукции в Неаполе, включая переводы греческих текстов, в X в. и ее исключительно высокое качество свидетельствует о масштабах владения литературной латынью и греческим в этом регионе. *Delehaye H. Hagiographie napolitaine // Annalecta Bollandiana*. 1939. Т. 57. P. 5–64.

длительную традицию трансрегионального перемещения «греков» и «латинян»²⁷. Это открывало возможности для адаптации духовного и культурного опыта иной религиозной традиции, которая не ограничивалась бы фрагментарным и конъюнктурным использованием отдельных элементов политического дискурса, технологий, литературных и художественных памятников, что было в большой степени характерно для североитальянских центров.

Многочисленные — относительно общего фонда аутентичных источников — свидетельства указывают на то, что местные жители, включая представителей светских и церковных элит, охотно принимали греческих мигрантов вне зависимости от их принадлежности к иной языковой и церковной традиции²⁸. Греческие аскеты встречали восторженный прием и покровительство со стороны «латинских» правителей и церковных сообществ, которые в свою очередь проявляли интерес к восточному опыту духовно-религиозной жизни. Подтверждением этому служат обширный корпус латинских переводов грекоязычных монашеско-дидактических, агиографических и уставных сочинений²⁹, а также известная

²⁷ Такие «перемещения» были обусловлены самыми разными причинами: бегство от опасности, деловые и дипломатические поездки, поиск христианских реликвий и мощей святых и их доставка в новое место хранения. Кроме того, значительная часть населения была включена в паломничества по региональным культовым центрам.

²⁸ *Sansterre J.-V.* Le monachisme. P. 102 (примеч. 18, 19 — обширная библиография).

²⁹ С большой степенью уверенности ряд латинских переводов греческих сочинений, осуществленных в Южной Италии, можно датировать X в. В правление *magnificis imperatoribus Christianorum* Романа и Константина (951–969) неаполитанский священник Лев перевел греческий роман об Александре. В Амальфи и его колониях в византийских регионах активно осуществлялась переводческая деятельность, в том числе и греческой агиографии и проповедей. На Афоне некий монах Лев, которого идентифицируют как основателя монастыря (985–990) и брата Пандульфа II, могущественного правителя Беневенто, сделал перевод «Чудес св. Михаила». Переводы греческих правил монашеской жизни и аскетических наставлений осуществлялись в южноитальянских и римских латинских монастырях и хранились в их библиотеках. *Loud G. A.* The Latin Church in Norman Italy. P. 54–56; *idem.* Montecassino and Benevento in the Middle Ages: Essays in South Italian Le rôle des interprètes dans les traductions hagiographiques d'Italie du Sud // Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Paris, 1989, p. 145–162. *Church History.* Ashgate, 2000; *Sansterre J.-M.* Le monachisme bènédictin et le monachisme italo-grec. P. 103f. Об особой роли Неаполя как центра, где активно переводились и адаптировались греческие агиографические

интенсивность соприкосновения представителей «латинского» населения с живой практикой восточной аскезы³⁰. Возможно, это проявлялось также в фактах проживания греков в латинских монастырях, в том числе и на положении их руководителей³¹, и размещения странствующих отшельников (индивидуально или с группой учеников) на принадлежавших им землях. Почти обыденной, судя по источникам, была практика назначения греков или предложения им подобного назначения на высшие должности (епископов или аббатов) в латинских институтах. Следует однако отметить, что этот интерес к практикам «восточного христианства» имел очевидный «антикварный» акцент: в основе его лежал интерес к раннехристианским древностям, к опыту аскетической и духовной жизни отцов-основателей монашества, сохранявшему с той или иной степенью выраженности свой авторитет на Западе. Неслучайно в пришлых греческих монахах видели прямых последователей и даже воплощение древних восточных подвижников, а основной корпус переводной литературы составляли раннехристианские тексты³².

Выдающимися примерами длительного и глубокого взаимодействия Византийского и Латинского христианства были

тексты см.: Dolbeau F. Le rôle des interprètes dans les traductions hagiographiques d'Italie du Sud // Traduction et traducteurs au Moyen Âge. Paris, 1989. P. 145–162. Переводческая деятельность с греческого в латинских церковных институтах южно-итальянских княжеств поддерживалась патронатом могущественных светских семей, которые также способствовали и интенсивному импорту византийских образцов изобразительного искусства для украшения латинских церквей в регионе (Монте Кассино) и Риме. В конце XI в. роль Амальфи как важного посредника в осуществлении византийского «культурного экспорта» перешла к Венеции.

³⁰ Наиболее очевидными примерами являются основание монастыря Амальфитанцев на Афоне, многочисленные паломничества в Палестину и на Синай, иногда завершавшиеся длительным проживанием в местных аскетических общинах.

³¹ Примечательный пример: в 1041 г. греческий настоятель латинского монастыря Св. Софии в Салерно подписался под одним из актов по-гречески и назвал себя «игуменом».

³² Подобная сосредоточенность на «прошлом» и «истоках» характерна и для бурно протекавшего в латинской Южной Италии процесса становления новых культов святых, сопровождавшегося активным перемещением реликвий из самых разных регионов Средиземноморья и переводческой деятельностью. Основную часть «новых святых» составляли герои эпохи преследований и Позднеантичной христианской империи.

два главных символических центра Западной Церкви, основы ее идентичности: Рим, воплощение духовного авторитета и церковной власти, и монастырь Монте-Кассино, основатель которого Бенедикт Нурсийский со времен Каролингов прославлялся как основатель латинского монашества. Греки, бежавшие от военной опасности, религиозных преследований, совершавшие благочестивые паломничества или надеявшиеся на удачу в новой среде, традиционно находили в Риме убежище³³. Некоторые греческие монастыри непрерывно существовали в городе и его окрестностях на протяжении столетий и пользовались покровительством местных церковных и светских властей, включая пап и германских императоров³⁴. Некоторые из них — были временными и эфемерными образованиями, сообществами учеников прославленного аскета или группами паломников, не имевшими ни постоянного состава, ни постоянного места жительства и рассыпавшимися со смертью своего лидера. Известно, что греческие аскеты выполняли дипломатические поручения своих покровителей, а их религиозная слава привлекала многочисленных почитателей, включая латиноязычных жителей города и паломников. Монте-Кассино после длительного упадка и пребывания братии в Теано и Капуе было восстановлено во второй половине X в. при аббате Алигерне (948–986) и стало в эти годы одним из центров взаимодействия греческого и латинского монашества³⁵. Греческое присутствие и интерес к восточно-христианским аскетическим практикам, видимо, продолжались и в следующем столетии³⁶, однако выяснение точных

³³ *Ferrari G.* Early Roman Monasteries: Notes for the History of the Monasteries and Convents at Rome from the Vth to the Xth Century. Vatican City, 1957; *Hamilton B.* The City of Rome.

³⁴ *Ferrari G.* Early Roman Monasteries. (О монастыре Св. Бонифация и Алексея Р. 78–87); *Hamilton B.* The Monastery of S. Alessio and the Religious and Intellectual Renaissance in Tenth Century Rome // *Studies in Medieval and Renaissance History.* 1965. Т. II. Р. 265–310 (repr. in: *Monastic Reform, Catharism and the Crusades 900–1300.* London, 1979).

³⁵ *Bloch H.* Monte Cassino in the Middle Ages. Т. 1–3. Cambridge–Mass., 1986. Т. 1. Р. 12f.

³⁶ В письменной продукции, связанной с монастырем, например, упоминается грек Nicius genere Calche и Василий из Калабрии, недолгое время — 1036–1038 гг. — стоявший во главе аббатства. В обоих случаях примечательно то, что оба грека пользовались поддержкой местных правителей — упоминавшегося выше графа Понтекорво Гвидо и правителя Капуи Пандольфа IV, которые после конфликтов греков с латинскими монахами позволили своим

обстоятельств греко-латинской коммуникации в Монте-Кассино в этот период не представляется возможным³⁷.

Многочисленные и разнообразные по тематике исследования о греческом присутствии в религиозном и церковном ландшафте Латинской Италии оставляют открытыми вопросы о точном определении сути этого явления. Споры идут как о масштабах «греческого проникновения» в Южную и Центральную Италию, так и о характере взаимоотношений между греческими и латинскими монахами. Идет ли речь о симбиозе или только взаимодействии с весьма ограниченными религиозными и культурными последствиями для обеих традиций? Как глубоко простиралась совместимость греческих и латинских практик в церковной и духовной сферах? Были ли факты заимствований всего лишь «сполиями» или факторами фундаментального влияния, определявшего как институционально-нормативную систему, так и формирование культурных кодов³⁸? Какую природу имело при-

подопечным обосноваться в своих землях и возглавить там монашеские общины. В случае с *Нуццусом* примечательно и то, что радушный прием сопровождался запретом на использование греческого языка во время молитв и богослужений: *latinis et graecis orationibus et officiis convenire*. *Lectiones de San Nicio* / ed. De Buck V. *Acta Sanctorum*. Т. IX. Bruxelles, 1984. P. 711–712; *Chronica monasterii Casinensis* // *Die Chronik von Montecassino* / hg. H. Hoffmann. Hannover, 1980. S. 1–409. L. II. С. 56, 61–63 et al. Апологетическое и скептическое отношение к участию Монте Кассино в процессе греко-латинской коммуникации см.: Bloch H. *Op. cit.*; *Sansterre J.-M.* *Le monachisme*. P. 111; *Loud G.A.* *Montecassino and Benevento*. Самым очевидным свидетельством влияния греческой традиции на духовную жизнь Монте Кассино служит наличие в библиотеке значительного корпуса греческих сочинений аскетически-дидактического содержания и латинских переводов ряда трудов основоположников восточного монашества.

³⁷ К числу точно идентифицируемых явлений относится сохранение тесных связей с Византией в XI в., выразившееся в получении императорских пожалований, участии аббата в так и несостоявшемся посольстве в Константинополь после схизмы в 1057/1058 г. и интенсивное использование византийского опыта и мастеров в период грандиозного строительства новой церкви при аббате Де-зидерии. Это здание должно было, по свидетельству современника Альфана Солернского, знавшего, о чём он говорит, соперничать в своем великолепии с храмом Св. Софии в Константинополе. *Bloch H.* *Op. cit.* P. 93–98.

³⁸ О глубоком влиянии греко-итальянского монашества на развитие и широкое распространение отшельничества в Латинской Италии см.: *Howe J.* *Church Reform and Social Change in Eleventh-Century Italy: Dominic of Sora and His Patrons*. Philadelphia, 1997. P. 22f.

знание единства церкви, очевидное в этих взаимоотношениях: было ли оно обращено только к совместному прошлому или одновременно и к текущему положению?

Ответ на вопрос о коммуникативной «границе» требует разнообразных достоверных свидетельств, которые, к сожалению, имеются лишь в случае с весьма малочисленным кругом лиц и явлений. Одним из примеров такой относительно хорошо документированной «частной истории» представляется судьба Нила из Россано.

Нил из Россано, греческий монах-отшельник из Калабрии, долгое время проводивший в Меркурионе, области на границе Лукании и Калабрии, в которой были сосредоточены греческие монастыри и отшельнические поселения. По словам его биографа и ученика Варфоломея, уже там он прославился своей религиозностью и суровой аскезой³⁹. Около 980 г., будучи семидесятилетним старцем, он покинул родину и вместе с группой учеников (видимо, многочисленной⁴⁰) двинулся на север, подобно многим греческим мигрантам, спасавшимся от мусульманской экспансии⁴¹. Житие утверждает, что Нил не хотел перебираться в византийские земли, поскольку к этому времени он был широко известен своей святостью и стремился избежать сопутствующего его славе почитания⁴². Вскоре (ок. 981 г.) он получил прибежище в Монте-Кассино, поселившись в принадлежавшем аббатству небольшом монастыре в Валлелуке⁴³. Владения Монте-Кассино он

³⁹ О Ниле повествуют три источника: греческое житие Нила и два жития Пражского епископа и мученика Войтеха (Адальберта). Все три текста написаны хронологически близко к представленным событиям, а одно из латинских житий точно еще при жизни Нила. *Vita di S. Nilo di Rossano, Fondatore e patrono di Grottaferrata* / ed. G. Giovanelli. Grottaferrata, 1966; *Vita S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris altera auctore Brunone Querfurtensi, Redactio longior — Redactio brevior* / Ed. J. Karwasińska // *Monumenta Poloniae historica, series nova*. Warszawa, 1969. Т. IV. Р. 2. С. 1–41, 45–69 (далее — VАа); *Johannes Canaparius. Vita S. Adalberti Pragensis episcopi et martyris prior* / Ed. J. Karwasińska // *Monumenta Poloniae historica, series nova IV–I*. Warszawa, 1962 (далее — VАр).

⁴⁰ В житии Нила указано 60 учеников, с которыми он прибыл в Монте Кассино.

⁴¹ Автор жития отмечает, что и ранее Нил бывал в латинских областях, в частности, совершил паломничество в Рим, а перед тем посетил Салерно.

⁴² Подробный анализ греческого жития Нила см.: *Sansterre J.-M. Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémisme dans l'hagiographie cassinienne* // *Hagiographica*. 1995. Т. 2. Р. 57–92.

⁴³ Это произошло при аббате Алигерне (948–985), который многое сделал для возрождения монастыря после мусульманского разрушения конца IX в.

покинул ок. 996 г., будучи недоволен слишком мирским поведением аббата Мансона⁴⁴, и переселился с частью общины в Серпери недалеко от Гаэты. Отсюда он ушел лишь незадолго до своей смерти (1004) и, перебравшись в Гроттаферрату, умер⁴⁵.

История Нила дает возможность на основании современных ему и достоверных (несмотря на специфику жанра агиографии) источников, рассмотреть в деталях вопросы, существенные для понимания реалий пребывания греко-итальянских монахов в латинской Италии: 1. Отношения со светскими правителями, без покровительства которых мигрантам было трудно выжить в чужой среде. 2. Взаимодействие с латинским духовенством и взаимное восприятие греческих и латинских монахов. 3. Влияние, которое прославленный аскет мог оказать на представителей латинского клира.

Об отношениях святого со светскими правителями сообщает только житие Нила, упоминая герцога Беневенто и Капуи Пандульфа Железноголового и императора Оттона III. Отношения с первым были краткими и включали только эпизод прибытия святого в Капую: автор пишет, что встречать Нила вышел лично правитель в сопровождении местной знати и ему был оказан самый почтительный прием, поскольку слава о его святости уже достигла этой области. Биограф добавляет, что герцог даже хотел назначить Нила епископом города, но не успел этого сделать из-за своей преждевременной смерти (гл. 72). Это торжественное вступление знаменитого аскета в новую для себя местность продолжается чуть позже, когда он достигает владений Монте-Кассино: Нила в окружении учеников у подножия горы встречает спускающаяся сверху торжественная процессия, состоящая из братии и возглавляемая самим аббатом Алигерном и старшими

(Монахи вернулись в монастырь только ок. 950 г.) Он был первоклассным администратором и собирателем незаконно утраченного или запущенного в хозяйственном отношении имущества монастыря. При этом он опирался на помощь как византийских, так и лангобардских правителей.

⁴⁴ Раньше монастырь покинули восемь латинских монахов. Один из них провёл много лет в монастырях Синая и Афона, а другой, вернувшись, основал отшельническую общину вблизи Монте Кассино. *Chronica monasterii Cassinensis*. L. II, C. 12, 22, P. 190, 206.

⁴⁵ Греческий монастырь в Гроттаферрате был сохранен его учениками и стал одним из самых известных греко-итальянских церковных центров, сохранявшим память о своем основателе.

монахами. После посещения главного монастыря монахи во главе с аббатом с почтением провожают святого в расположенную почти внизу и на значительном отдалении церковь в Валлелуке, где ему было позволено основать собственный монастырь (гл. 73). Этот фрагмент выразительно изображает торжественный *adventus* героя и подтверждает мысль о том, что его слава распространилась далеко за пределы его прежнего обитания.

Общение Нила с Оттоном включает два эпизода. В 998 г. Нил выступил защитником Иоанна Филагатоса, участвовавшего в заговоре против императора и провозглашенного папой вместо изгнанного из Рима Григория V. В 999 г. святой и император вновь встретились в монастыре Нила в Гаэте во время покаянного паломничества Оттона.

Нил в марте 998 г. прибыл в Рим⁴⁶, чтобы смягчить наказание Иоанну и взять его под свою опеку⁴⁷. Со всеми почестями греческий старец был принят императором и возвращенным на папский престол Григорием V⁴⁸, просил их о милости, а его собеседники уговаривали Нила возглавить один из римских монастырей. Вскоре, однако, выяснилось, что надежды святого не оправдались, поскольку искалеченный Иоанн был подвергнут унижительному публичному наказанию, после чего Нил покинул Рим, предварительно предсказав божественное наказание папе и императору, не проявившим милосердие.

Год спустя, в марте 999 г., состоялась вторая встреча Оттона и Нила. Император, совершая паломничество в Монте Гаргано⁴⁹, посетил монастырь отшельников в Серпери. Во время этого визита император уговаривал Нила принять от него какое-либо монастырское владение, для того чтобы обеспечить его монахам более достойный образ жизни. Категорически отказавшись, святой заявил, что не желает от императора подарков, но думает лишь о

⁴⁶ Эти фрагменты жития воспроизведены в латинском переводе: *Vita sancti Nili abbatis* / ed. G. H. Pertz // *Monumenta Germaniae Historica*. Hannover, 1841. T. IV. С. 89, 90. S. 616–618. Греческое житие фиксирует это как второй и последний визит Нила в Рим.

⁴⁷ Ранее он советовал Иоанну отказаться от своих намерений.

⁴⁸ Лично встречен Оттоном и Григорием, препровожден во дворец, усажен между ними. Особое почтение выражает специальный жест — целование руки старца императором.

⁴⁹ К этому времени неожиданно умирает Григорий V, что сразу породило разные версии этой смерти, в том числе и о божественном наказании.

спасении его души, после чего император, сняв со своей головы корону, вручил ее святому⁵⁰. Обращение святого к правителю ограничивается чисто религиозными темами — заступничество за преступника и напоминание о значимости милосердия, предупреждение о посмертном воздаянии и необходимости заботиться о спасении души.

В историографии не теряет актуальности проблема того, в какой степени итальянские аскеты, в число которых входил и Нил, повлияли на личную религиозность императора и его представления об «Обновлении Римской Империи»⁵¹. В частности, высказываются предположения о том, что «чрезмерная» приверженность Оттона III аскетическим и покаянным практикам была прямо связана с поучениями Нила и Ромуальда Равеннского — двух самых известных итальянских отшельников этого времени⁵². К периоду общения с ними относится серия экстраординарных религиозных акций — паломничества в монастырь Архангела Михаила на Монте Гаргано и в Субьяко к пещере Бенедикта, двухнедельный пост в пещере возле церкви папы Климента в 999 г. и пасхальный пост в монастыре Аполлинария в Класе в 1001 г.⁵³

Нил пользовался большим авторитетом в среде латинского монашества⁵⁴, о чём свидетельствуют как его биограф, так и жи-

⁵⁰ Аналогичный подарок как знак особого почтения императора к монашескому сообществу зафиксирован и в отношениях с Монте Кассино: посетив монастырь в 999 г., император, согласно монастырской традиции, оставил здесь в дар святому две свои короны: *Chronica monasterii Casinensis*. L. II, C. 22, P. 207.

⁵¹ *Benz K.-J. Macht und Gewissen im hohen Mittelalter; Ottone III e Romualdo di Ravenna; Patzold S. Omnis anima potestatibus sublimioribus subdita sit. Zum Herrscherbild im Aachener Otto-Evangeliar // Frühmittelalterliche Studien*. 2001. Bd. 35. S. 243–272; *Sansterre J.-M. Otton III et les saints ascétiques de son temps*.

⁵² Жесты горячего почитания харизматичных греческих святых были характерны и для матери императора Феофании. В частности, находясь в Риме и узнав о смерти прославленного сицилийского святого Саввы Младшего, она пришла на его похороны и распростерлась на полу, перед его гробом. *Costa-Louillet G., da. Saints de Sicile et d'Italie méridionale aux VIIIe, IXe et Xe siècles // Byzantion*. 1960. T. 29/30. P. 89–173. P. 138; *Historia et Laudes SS. Saba et Macarii / ed. I. Cozza-Luzi*. Roma, 1893; *Eickhoff E. Basilianer und Ottonen // Historisches Jahrbuch*. 1994. Bd. 114. S 10–46.

⁵³ В этот ряд вписывается и паломничество к могиле Войтеха в Гнезно в апреле 1001 г.

⁵⁴ Примечательно, что источники отмечают его верность традициям греческой церкви. «Non indigena sed homo Graecus sum», — говорит Нил Войтеху, отмечая свой образ жизни (*habitus*) и облик (*barba*). *VAp*. C. 15, P. 23. Автор

тия Войтеха Пражского⁵⁵. Оба латинских автора пишут о нём как о прославленном подвижнике и учителе монахов, окруженном множеством сторонников и поддерживавшим контакты с латинскими монахами⁵⁶. В частности, его близким другом они называют Льва, аббата римского монастыря Бонифация и Алексея, к которому он и направил Войтеха после его решения оставить Монте-Кассино⁵⁷.

Греческое житие сходным образом характеризует отношение к Нилу в латинском монастыре. Описывая торжественный прием Нила в монастыре, автор замечает, что монахи уподобили его прибытие явлению великих древних святых Антония и Бенедикта. Вскоре после размещения Нила и его спутников в Валлелуке они получили приглашение принять участие в богослужении в Монте-Кассино и исполнить литургические песнопения на греческом языке (гл. 73). Житие отмечает, что Нил сам сочинил канон и песнопения в честь Бенедикта Нурсийского⁵⁸. Практика

жития сообщает, что после совместного богослужения с латинскими монахами Нил обсуждал отличия их религиозных обычаев от принятых в греческой церкви. *Vita Nili*. С. 74. Col. 125.

⁵⁵ Степень воздействия Нила на латинское монашество по-разному оценивается исследователями. О скептическом отношении к тому, что длительное пребывание Нила в Монте Кассино сыграло важную роль в стремительном росте престижа монастыря в XI в., см.: *Bloch H. Op. cit.* P. 12; *Sansterre J.-M. Saint Nil de Rossano*. P. 372.

⁵⁶ *ВАр.* С. 15. P. 22 (... ad magnum virum Nilum perrexit, cuius nobile meritum in monastico ordine velud novus Lucifer in etherio axe refulget); Бруно называет Нила «отцом» (*pater*), «Божьим человеком» (*homo Dei bonus*), большим знатоком «Христовой философии»: *ВАа.* С. 13, 14, 17, 28.

⁵⁷ Бруно, в свою очередь, с воодушевлением описывает совместные религиозные беседы латинских и греческих монахов в римском монастыре, в которых принимал участие и Нил. *ВАа.* С. 17. P. 19–20.

⁵⁸ Канон и несколько песнопений сохранились в мартовской минее XII в., написанной и сохранившейся в монастыре Гроттаферрата, автором которых назван Нил. Для этого текста характерны две особенности по сравнению с греческими службами в честь святого, созданными на Востоке и опиравшимися на греческие переводы жизнеописания Бенедикта в Диалогах Григория Великого. Нил делает акцент на Италии как месте, где славят святого, и усиливает его роль в качестве целителя, чудотворца и пророка. Важный мотив — это акцентирование роли Бенедикта как «законодателя», заложившего основы организованной монашеской жизни. Любопытно, что вместе с Бенедиктом он упоминает и святого Василия, называя Бенедикта вторым Василием, подчеркивая равенство статусов двух святых. Ж.-М. Санстерр говорит о «западной логике» Нила, понимавшего важность для латинских монахов образа основоположника-законодателя. *Sansterre J.-M. Saint Nil de Rossano*. P. 357.

совместных греко-латинских богослужений была исключительно редкой, в частности, известно о ее существовании в Неаполе и Риме по случаю больших праздников. В Монте-Кассино она была также зафиксирована традицией, хотя монастырские установления назначали ее на разные праздники: день св. Бенедикта и вторник Пасхальной недели⁵⁹. После службы Нил в окружении учеников долго беседовал с латинскими монахами, обсуждая с ними различные вопросы духовного совершенствования. Автор представляет этот разговор как диалог почтительных учеников с наставником, где первые задают краткие вопросы и получают на них пространные ответы. Лишь один из вопросов затрагивал проблему, имеющую прямое отношение к принципиальному расхождению Восточной и Западной церквей, а именно о допустимости субботного поста, категорический запрет на который был введен в Византии. Остальные темы беседы не выходили за пределы традиционного религиозно-духовного назидания: милосердие, монашеское уединение, обсуждение отдельных фрагментов из псалмов.

Утверждение греческого жития о том, что Нил воспринимался латинскими монахами как новый Антоний Великий, прибывший к ним из Александрии, или Бенедикт Нурсийский, восставший из мертвых, вероятно, было не просто метафорой, но отражало реальное отношение к греческому отшельнику. Он ассоциировался с восточными анахоретами и монахами, стоявшими у истоков христианского монашества и традиционно почитавшимися в качестве «отцов» и в латинской традиции⁶⁰. С этим во многом свя-

⁵⁹ Эти монастырские установления относились к середине VIII в. и IX в. соответственно. *Sansterre J.-M. Saint Nil de Rossano*. P. 352.

⁶⁰ См., например, заимствованное из бенедиктинского устава (*Regula Benedicti*) определение устройства общины Нила «по уставу нашего отца Василия» (*regulam sancti patris nostri Basilii*) в житии Адальберта (*VAr. C. 15. P. 22*). Истории о древних восточных монахах и переводы из духовно-поучительных сочинений прославленных аскетов были включены в круг чтения латинских монахов. В свою очередь ряд греческих сочинений, в том числе созданные Нилом гимны в честь Бенедикта Нурсийского, свидетельствуют, что основоположник латинского монашества воспринимался как «отец» и греческим монашеством. (Подробнее о взаимоотношениях Нила с латинским монашеством Италии см.: *Sansterre J.-M. Saint Nil de Rossano*. P. 346f. — здесь богатая библиография и полемика с некоторыми историографическими конвенциями.) Прямое воздействие примера Нила исследователи усматривают в поведении двух монте-кассинских монахов — Иоанна и Луция, избравших

зана и притягательность греческих и восточных монастырей для западного духовенства, в том числе и за пределами Италии: в них видели хранителей древнего аскетического благочестия⁶¹. Эти модели организации монашеской жизни не воспринимались на Западе как нечто чужеродное, поскольку латинская церковь имела собственный исторический опыт отшельничества и могла опираться на авторитет своих «отцов» и их сочинений⁶².

В глазах латинских собратьев Нил безусловно обладал высоким авторитетом и, судя по житию, не стремился к обострению отношений с ними из-за различий в литургических, канонических и организационных обычаях⁶³. Его авторитет подвижника и выдающегося аскета был бесспорен, что хорошо видно по тому, какая роль отводится его фигуре авторами житий Войтеха. Оба жития чешского святого тщательно выстраивают тему глубокой мистической связи своего героя с греческим монахом, далеко выходящей за рамки их физической встречи⁶⁴. Фигура Нила занимает особое место в кругу общения Войтеха: греческий старец (еще живой во время написания первого жития) является самым авторитетным лицом, идентифицирующим героя жизнеописания как святого. Неслучайно Нил появляется дважды — в начале монашеского служения Войтеха и накануне его мученической гибели, оба раза определяя его как божьего избранника. В своей первой беседе он не просто дает наставления неопытному монаху, пожелавшему присоединиться к его общине, но и сразу обнаружива-

отшельничество и суровую аскезу и пытавшихся привить (Иоанн в качестве аббата в 998–1010 гг.) это своим братьям после возвращения.

⁶¹ Итальянская письменная традиция фиксирует многочисленные примеры пребывания итальянских монахов и епископов в восточных монастырях и на Афоне.

⁶² Прежде всего безусловным авторитетом пользовались труды Кассиана и других леренских аскетов. Кроме того, нельзя забывать и о долгой истории испанского отшельничества, которая в течение X в. оставалась актуальной для пограничных франко-каталонских регионов, Аквитании и южной Франции.

⁶³ Примечательно, что в латинских житиях упоминается только одно отличие Нила от латинских монахов — его греческое происхождение и связанные с этим внешние приметы.

⁶⁴ Греческое житие Нила не упоминает ни о Войтехе, ни о связях своего героя с монастырем св. Алексея и Бонифация. Первое житие упоминает о Ниле в связи с Войтехом дважды (VAr. С. 15, 29. P. 22–23, 44), а Бруно Кверфуртский вспоминает греческого старца еще и в связи с описанием духовных практик монахов монастыря Бонифация и Алексея, а именно бесед латинских и греческих монахов, в которых участвовал и Войтех (VAa. С. 13, 14, 17, 28. P. 15, 16, 19–20, 34).

ет в чешском беглеце экстраординарные духовные способности⁶⁵. В последнем эпизоде старец предвещает скорое приобщение Войтеха к сообществу святых после мученической гибели⁶⁶. В житиях многие персонажи, встречаясь со святым, усматривают в Войтехе необыкновенные способности к религиозному подвижничеству или предсказывают его мученичество, однако в их ряду особый вес имеют слова опытного аскета: за ним стоит общепризнанный опыт харизматичного духовного наставника «толпы» учеников и дар предвидения. Исследователи не исключают и того, что пример аскетической жизни Нила оказал прямое воздействие на Войтеху, как ранее и на некоторых монахов Монте-Кассино⁶⁷.

Вместе с тем, конечно, не стоит преувеличивать универсальность и глубину воздействия греческого старца на латинское монашество. Это хорошо показывает пример Монте-Кассино: для знаменитого, прочно включенного в систему властных связей, могущественного, авторитетного в церковной среде монастыря представленный Нилом пример героической аскезы, самоотречения и отшельничества был чужд. Неслучайно уже к концу XI в. сведения о нём исчезли из коллективной памяти сообщества и не попали в историческую традицию аббатства. Единственной возможностью для Нила быть упомянутым в официальной хронике Монте-Кассино стало знакомство позднейшего редактора с одним из житий Войтеха. Не углубило его длительное пребывание в «Земле Святого Бенедикта» и интереса к греческому монашеству и потребности живого соприкосновения с ним: вскоре после его смерти из Валлелуки была изгнана группа греков, поскольку новый аббат решил поселить там латинян.

* * *

Формы греко-латинского религиозного взаимодействия в латинской Южной Италии и Риме отсылают не столько к парадигме сре-

⁶⁵ О чём прямо говорит первое житие: «qui (Нил) et usque hodie ita amore Christi ferventem non meminit se vidisse aliquem iuvenem». VAp. С. 15. P. 22.

⁶⁶ Оба текста упоминают о видении Нила, точное содержание которого осталось неизвестно, и о письме, отправленном монахам римского монастыря. В греческом житии дар предвидения судьбы отдельных людей святой проявляет неоднократно.

⁶⁷ *Sansterre J.-M. Recherches sur les ermites du Mont-Cassin et l'érémisme dans l'hagiographie cassinienne // Hagiographica. Т. 2. 1995. P. 57–92.*

диземноморской коммуникации как таковой, сколько к античной и раннехристианской традиции греко-латинского дуализма в рамках единого церковного и политического пространства, сохранявшейся как живая, хотя и плохо идентифицируемая в деталях практика. К ее элементам можно отнести свободное перемещение людей, текстов, артефактов, текстов из одного религиозно-языкового контекста в другой, главным образом, из греко-византийского в латино-итальянский. Разница церковных ритуалов и традиций не была препятствием для активного почитания аскетов, чья харизматическая власть как религиозных посредников и духовных учителей не зависела от языка и соблюдения отличного церковного «устава». Греческие сообщества, обосновываясь в латинских областях, сохраняли язык и обычаи религиозной жизни, а их исчезновение или ассимиляция не были результатом целенаправленного принуждения со стороны латинского окружения. «Греки» присутствовали как члены латинских церковных институций, а возможность их назначения главами монастырей или епархий не вызывала изумления, более того, в них видели источник духовного и религиозного обновления, своего рода инструмент церковной «реформации». Характерно, что в отличие от заальпийских реформаторов из Бургундии и Лотарингии греческие аскеты не стремились к экспансии своего влияния ни на уровне реорганизации отдельных монастырей, ни в перспективе руководства процессом в целом, путем интеграции в круг могущественных акторов. Источником их влияния была личная харизма, заставлявшая самых могущественных лиц открыто проявлять свое почтение и даже почитание, а латинских монахов испытывать глубокое восхищение их духовной мудростью и безупречностью.

Различия — языковые, правил и обычаев монашеской жизни, доктринальные, литургические — осознавались и были артикулированы в характерных для латинских источников терминах: *greci — latini, regula Greca («Attica») — regula Latina, regula beati Benedicti — regula beati Basilii*. Это не препятствовало общению и совместному существованию, однако у этого взаимодействия были свои пределы, которые лежали на уровне фундаментальных для латинской церковной идентичности критериев. Прежде всего, речь идет о церковно-литургических нормах и языке богослужения.

Внимания заслуживает тот факт, что с достоверностью нельзя зафиксировать примеры создания монастырей, в которых бы сосуществовали общины греческих и латинских монахов, жившие каждая по своему «уставу», включая порядок и правила богослу-

жения. Случай римского монастыря Бонифация и Алексея кажется сомнительным, поскольку его дуалистическое устройство не может быть подтверждено с полной уверенностью. Во всех остальных случаях греки, видимо, либо сохраняли автономию по отношению к латинской общине, либо подчинялись местному, т. е. латинскому уставу. Переход от одной ритуально-языковой практики к другой, как кажется, не представлял сложности, но их совмещение было невозможно. Очевидно, это затрагивало самый важный аспект церковного служения — действенность религиозного таинства, совершаемого в литургии. Проблемы юрисдикции как таковой не имели решающего значения — под властью епископов и настоятелей монастырей могли сосуществовать церковные институты обеих традиций. Случаи совместных богослужений на греческом и на латыни были исключительным событием, строго ограниченным особыми поводами. На литургическом уровне различия между греческой и латинской церковью уже преодолели границу характерной для Раннего Средневековья допустимости и совместимости многообразных ритуальных практик, различавшихся от региона к региону, а нередко и от церкви к церкви.

О. В. Чумичёва

ПАРАДОКСЫ «ЧЕРКАССКОЙ ВЕРЫ»: МЕЖДУ ИСЛАМОМ, ХРИСТИАНСТВОМ И ЯЗЫЧЕСКИМИ ТРАДИЦИЯМИ

Современные представления о структурированном богословии и последовательном соблюдении чинов и правил последователями той или иной религии сталкиваются с серьезным сопротивлением реального исторического материала, не укладывающегося в простые схемы. Попытки упорядочить и идентифицировать чужие учения всегда давались нелегко¹. История описания «черкасской веры» русскими книжниками середины XVI в. позволяет поставить сразу несколько вопросов с целью расширить наше понимание процессов конфессионализации в Восточной Европе. Прежде всего, необходимо определить, какой феномен получил такое название, и почему его не удалось классифицировать как известную веру, согласно сложившейся в Византии и усвоенной на Руси классификации «иноверий и ересей» (иудаизм, язычество/эллинизм, мусульманство, а также многочисленные отступления от «правой веры» в рамках христианства). Почему потребовалось вводить новую категорию «черкасская вера»? Какие методы были использованы русскими авторами для описания этого феномена? Как соотносятся их сведения с данными других источников о верованиях тех, кого в документе называют «черкасами». На этом основании появляется возможность научного определения «черкасской веры» в контексте религиозной истории.

¹ Если говорить о православии, достаточно сравнить единую и внутренне упорядоченную систему чиновприятий в русских Кормчих, начиная с печатного издания середины XVII в., и сложные композиции чинов в византийских, славянских и древнерусских рукописных Кормчих разных редакций; об этом см. подробнее: *Чумичёва О. В.* Издание чинов отречения от иных вер в Москве и Киеве в первой половине XVII в.// Книжная старина. СПб, 2015. Вып. 3.

Главным источником для данной статьи является текст Чина отречения от «черкасской веры», впервые изданный в архиерейском Требнике (М., 1624), но написанный гораздо раньше (авторское название «Аще ли будет от черкас приходящий к христианстей вере, рцы и сие»)². Чин отречения от «черкасской веры» в этом издании входит в 72 главу и следует за переводным, византийским Чином отречения от «сарацынской веры» (Чином отречения от мусульманства) и предшествует Чину отречения от «арменской веры». Форма анафематизмов «черкасской веры» в точности повторяет византийский канон, сложившийся для такого рода памятников. Подобный принцип генерирования текста на основе старой, привычной формулы с включением нового фактического материала был общим при создании всех поздних византийских чинов — они обычно создавались по модели Чина принятия манихеев или иудеев, самых ранних образцов этого канонического жанра³. Как и в случае с Чином отречения от мусульманства, созданным в XI в., русские авторы прибегают к приему осмеяния «чужого», представляют его не только кощунственным и богопротивным, но и нелепым и комичным. Такая поздняя рецепция стиля «второй софистики» была заимствована опосредованно из традиции полемики с мусульманами и соответствующего Чина при составлении на Руси Чинот отречения от «черкасской» и «арменской» вер. При этом в византийском чине-прототипе самые странные и абсурдные, на первый взгляд, полемические выпады имели исторические основания и отражали древнюю, но реальную практику арабских доисламских верований⁴. Следует отне-

² Текст целиком приводится в приложении к данной статье; подробнее об архиерейском Требнике 1624 г. и входящих в него чинах отречения от разных вер см.: Чумичёва О. В. Издание чинов отречения от иных вер в Москве и Киеве в первой половине XVII в. // Книжная старина. СПб., 2015. Вып. 3.

³ Более подробно о поздних чинах и принципах генерирования новых формул отречения на основе древних см.: Eleuteri P., Rigo A. Eretici, dissidenti, musulmani ed ebrei a Bisanzio. Una raccolta eresiologicala del XII secolo. Venezia, 1993.

⁴ Пользуюсь случаем поблагодарить за консультации по данной теме Р. М. Шукурова. Этот вопрос детально рассмотрен нами в статье: Чумичёва О. В. Чин отречения от мусульманства в русской рукописной традиции в XIII–XV веках // Вестник церковной истории. М., 2016 (в печати); наиболее обстоятельно эти особенности полемики рассмотрены в монографических

стись всерьез и к тому причудливому набору предрассудков и суеверий, которые подвергаются осмеянию в Чине отречения от «черкасской веры» и проанализировать их, сопоставляя с известными материалами по религиозной истории Северного Кавказа.

Но для начала надо точно определить, кто такие в данном случае «черкасы»? Термин может иметь три значения. Первое: в 80-х гг. XVI и в XVII в. так зачастую определяли запорожских/украинских казаков, сообщества которых начали складываться еще в XVI в., причиной наименования их «черкасами» было название приднепровского города Черкассы⁵. Однако эта группа «черкасов» была православной и в специальном обращении не нуждалась. Второе: «черкасами» или «черкесами» позднее называли русских казаков, поселившихся на равнине, в предгорьях Северо-Западного Кавказа, по соседству с местными народами; они тоже были православными и сформировались в качестве отдельной категории уже в XVIII в.⁶ Наконец, третье: под именем «черкасов», «черкесов» и «кабардинцев» в русских документах упоминались адыгские народы Северо-Западного Кавказа — адыги, черкесы, кабардинцы и даже абазины. Как будет показано в дальнейшем, в Чине принятия от «черкасской веры» речь идет именно о третьей категории⁷.

Зачем и когда был создан данный текст? В XVI в. в Московском царстве происходит активный процесс усвоения и переосмысления древнего византийского и своего наследия, составляются новые редакции текстов, новые компиляции чинов принятия еретиков и инославных. Важнейшим памятником этой эпохи стала Сводная редакция чинов принятия еретиков и инославных, выявленная Т. А. Опариной по 11 рукописям,

исследованиях: *Khoury A.-T. Polémique Byzantine contre l'Islam (VIII–XIII s.)*. Leiden, 1972; *Khoury A.-T. Apologétique Byzantine contre l'Islam (VIII–XIII s.)*. Altenberge, 1982.

⁵ Станиславский А. Л. Гражданская война в России XVII в. Казачество на переломе истории. М., 1990. С. 7–8; Загорский В. П. История восхождения Центрального Черноземья в состав Российского государства в XVI веке. Воронеж, 1991. С. 195. Благодарю А. В. Толстикова за указанные материалы.

⁶ Казиев Ш. М., Карпеев И. В. Повседневная жизнь горцев Северного Кавказа в XIX веке. М., 2003. Глава 1: Страна гор и гора языков.

⁷ См. подробнее: Горелик М. В. Черкесы-Черкасы // XXII Крупновские чтения (тезисы докладов). Ессентуки-Кисловодск, 2002.

самая ранняя из которых датируется 1560-ми гг., самые поздние — 1610–1620-ми гг.⁸ Тот факт, что Сводная редакция была создана — целиком или в каких-то частях — уже в начале 1560-х гг., подтверждается текстом, сохранившимся в двух списках из 11 (РНБ, Софийское собр. 1071, Требник 1610-х гг. с владельческой записью новгородского митрополита Исидора и черной датой 1619 г.; БАН, Арх. Д. 232, Сборник учительный из Антониево-Сийского монастыря, 1620-х гг.)⁹; это совершенно новый чин, составленный в России: чин принятия приходящих от «черкас». Время самого раннего бытования текста совпадает с периодом женитьбы Ивана IV в 1561 г. на Марии Темрюковне, дочери князя Большой Кабарды Темрюка Айдарова (до крещения в России она носила имя Кученей/Гошаней), и появлением в Москве родственников и свиты «черкасской» невесты, самым известным, но не единственным из которых был ее брат Салтанкул, ставший на Руси князем Михаилом Черкасским¹⁰. Примечательно, что в тексте Чина «черкасская вера» напрямую названа еще и «кабардинской». Церемония оглашения и крещения невесты проходила в Москве, под руководством митрополита Макария. Вслед за ней крестились и ее братья, и другие «черкасы». Тот факт, что новые родственники царя крестились в Москве, демонстрирует, что христианами их не считали. В дальнейшем многие кабардинцы, поступавшие на русскую службу, крестились в Москве и заключали браки с представителями местной аристократии¹¹. Религиозная принадлежность кабардинцев и других адыгских народов к тому времени сложно поддается описанию, так как на практике присутствовали

⁸ Подробный обзор текста и рукописной традиции см.: *Опарина Т. А.* Изменение чинов принятия западных христиан в русской церковной традиции (до середины XVII в.) // Кормчая книга: от рукописной традиции к первому печатному изданию. М. (в печати)

⁹ Пользуюсь возможностью выразить глубокую благодарность Т. А. Опаринной, которая любезно предоставила мне еще не опубликованные ею сведения о рукописях со Сводной редакцией и с Чином отречения от «черкасской веры», в частности.

¹⁰ История этого брака столь подробно описана в разнообразной литературе, что нет смысла приводить какую-то определенную ссылку.

¹¹ См., например: *Дзамихов К. Ф.* К генеалогии западноадыгских Черкасских княжеских родов в XVI–XVII вв. // Известия СКНЦВШ. Нальчик, 1990. № 2; Он же. Адыги (черкесы) в политике России на Кавказе (1550-е — начало 1770-х гг.). Нальчик, 2001; другие работы того же автора.

и христианство, принесенное византийцами и грузинами, и ислам, распространявшийся в регионе с XIII в., и традиционные языческие воззрения¹².

На кого, на самом деле, был ориентирован текст Чина отречения от «черкасской веры»? Полемическое сочинение может иметь одну из трех потенциальных адресных групп. Оно может быть рассчитано на «своих» и служить поучением и предостережением против «чужих», создавать их отвратительный или смехотворный образ; при этом достоверность описания верований и обрядов совершенно не важна. Оно может включать настоящую полемику, т. е. дискуссию с конкретным оппонентом, предполагающую наличие сильных аргументов. Оно может никого ни в чём не убеждать, но фиксировать момент перехода от «чужих» к «своим», обозначать изменение статуса; в таком случае оно должно содержать отречение от реальных позиций и взглядов, но аргументы не требуются. Чин отречения от той или иной веры — и от «черкасской», в частности, — по жанру относится к третьему типу. Он должен быть ясным, кратким, основанным на знании «чужого» круга идей, что не исключает формального сходства с первым типом в стилистике — заведомо резкой, пренебрежительной и уничижительной. Также необходимо было охарактеризовать суть отвергаемого учения: является ли оно христианской ересью, допускающей принятие обращенного через покаяние и помазание, или иноверием, требующим крещения. В целом, «черкасы» трактовались в Чине отречения довольно противоречиво: как христиане-еретики, попавшие под влияние мусульман, язычников и католиков, а потому нуждавшиеся в православном крещении¹³. И такая позиция соответствует исторической ситуации при дворе Ивана IV, когда его новых родственников и свойственников крестили — не по-

¹² Такая ситуация, с незначительными вариациями, зафиксирована и у адыгских народов, и у вайнахских. См., например: Ингуши. Сборник статей и очерков по истории и культуре ингушского народа. Саратов, 1996. С. 25, 48.

¹³ Согласно выводам Т. А. Опариной, на протяжении ряда лет изучающей тексты, связанные с приемом католиков в православие, в сер. XVI в. на Руси формируется представление, что «латинян» надо принимать только через крещение, наряду с нехристианами, поскольку их крещение не действительно.

тому, что те были мусульманами или язычниками, а потому что относились к особой, «черкасской вере».

Текст Чина состоит из семи пунктов следующего содержания: 1) «черкасы» соблюдают «бусурманский пост»: днем воздерживаются от пищи, а ночью едят и пьют обильно; 2) в день св. Илии режут козлов, шкуры с головами надевают на шести и затем устраивают пир из их мяса, совершая некие ритуалы с подношением даров шкурам принесенных в жертву животных; 3) устанавливают дубовые столбы в честь Богоматери и святых, приносят им в жертву мясо волов или баранов; 4) громко оплакивают покойников «садукейским обычаем», нанося себе увечья; 5) «черкасы»-кабардинцы почитают некоего еретического «учителя их Ореду»; 6) многому дурному научились у мусульман («бусурман») и католиков («латин»), а также у других еретиков, причем сделали это и сознательно, и невольно.

Оценить точность отдельных характеристик можно лишь путем сопоставления с другими, независимыми материалами о верованиях адыгов, кабардинцев, черкесов, обитавших на Северо-Западном Кавказе — в основном, в предгорьях. Поскольку данная статья не претендует на широкомасштабное исследование всей религиозной истории региона, позволим себе ограничиться подборкой источников, составленной в 2006 г. В. М. Аталиковым¹⁴. Из 46 приведенных им фрагментов сочинений иностранцев-путешественников в 20 находятся рассказы о тех или иных религиозных обрядах и верованиях; датировка этих свидетельств — с XV до последней четверти XVIII в. В некоторых случаях авторы дословно переписывали свидетельства предшественников, посещавших Северный Кавказ ранее, так что в действительности оригинальных описаний насчитывается не более полутора десятков, что не так и мало. Цели путешественников варьировались от миссионерства до торговли, от сбора военных данных до научных исследований, позиции рассказчиков в отношении местных жителей также различались,

¹⁴ Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. Сборник материалов. Нальчик, 2006. Безусловно, это не все известные материалы по теме, а большинство из цитируемых источников издавались отдельно. Однако преимущество данной подборки в ее компактности и репрезентативности, достаточной для сопоставления с текстом Чина отречения от «черкасской веры».

однако фактические данные оказываются весьма схожими между собой и не слишком меняются с течением веков.

Первым из наиболее устойчивых мотивов является культ деревьев и поклонение священным столбам. Это может быть священное дерево возле храма, на котором подвешены символические жертвы в виде крестов, лент и т. п., может быть деревянный столб или крест со шкурой жертвенного животного. Отмечено и существование священных рощ и дубрав. Так, дипломат Иоанн де Галонифонтибус, служивший на рубеже XIV–XV вв. в Иране и на Кавказе, поставлявший сведения и Сигизмунду I Люксембургу, императору Мануилу II Палеологу, и Тамерлану, отмечал, что головы жертвенных животных на ветвях деревьев оставляют на пищу духам, *«деревья высаживают рядом с церковью, и на него вешают крест, после чего его называют деревом господним»*¹⁵. В XVII в. католический миссионер Джованни да Лукка упоминал, что на деревьях, растущих в святилищах, *«вешают по обету луки, стрелы, мечи, и благоговение к этим местам столь велико, что величайшие воры не прикасаются к ним»*¹⁶. Палки, сколоченные в виде креста и служившие основой для голов жертвенных животных, упоминали и представители Конгрегации веры в XVII в. Они перечисляли и подношения к таким символам деревьев: *«луки, стрелы, старые металлические монеты, клубки ниток, кусочки тафты и медные котлы, в которых варят мясо»*. Кавказцы называли место посвященным богу¹⁷. Священные рощи и леса у черкесов сохранялись вплоть до конца XIX в., о чём свидетельствуют путешественники и исследователи той поры¹⁸.

Второе — связанное напрямую с первым — это сохранение голов и рогов жертвенных животных на деревьях, кольях, столбах. Святилища, *«на которых валяется множество бараньих черепов, оставшихся от курбанов или жертвоприношений,¹⁹ совершенных здесь»*, описывал в XVII в. католический миссионер

¹⁵ Там же. С. 18.

¹⁶ Там же. С. 48. Стрелы, неоднократно упоминаемые в качестве подношения, обычно связаны с молниями и богом-громовержцем.

¹⁷ Там же. С. 53–54. О жертвоприношениях рассказывал в XVII в. и французский путешественник Жан Батист Тавернье: Там же. С. 76–78.

¹⁸ Белецкий Д. В. Указ. соч. С. 56–57.

¹⁹ О том, что представляют собой праздники жертвоприношений — корбано или курбаны, — речь пойдет ниже.

Джованни да Лука²⁰. В 1781 г. подполковник Штедер детально описывал одну из древних церквей, превращенных в святилище, на его взгляд, довольно странное. *«Внутри сооружения темно, грязно и нет пола, а середина заполнена обуглившимися остатками убитых жертвенных животных. Головы с рогами, кости и сломанные стрелы лежат в стороне. На восточной стороне имеется несколько выпуклых каменных арок...»*²¹. Такое обращение со шкурами жертвенных животных (баранов в равнинных районах, козлов — в горных) наблюдается по всему Северному Кавказу: помимо адыгских народов, и у осетин, и у ингушей, а также в западной и северной Грузии²².

Третье — это особое почитание Ильина дня, в который закалывали козлов и устраивали ритуальные пиршества. Подробно о ритуалах в честь св. Ильи рассказывал в XVII в. Адам Олеарий. Он указывал, что обряды жертвоприношения сходны в Ильин день и при похоронах: собираются мужчины и женщины, режут козла и *«производят при этом странную дурацкую пробу, годится ли животное в жертву, а именно: они отрезают производительную часть, бросают ее об стену или забор, и если она не прилипнет, но отпадет, то жертва признается недостойной; тогда нужно заколоть другую; если же она прилипнет, то жертва считается избранной. Тогда снимается шкура, растягивается и насаживается на длинный шест»*. Мясо «достойного» козла варят, мужчины читают молитвы перед шкурой, затем женщины уходят, а мужчины пьют и едят²³. Акцент на производительной силе жертвы позволяет предположить, что почитание св. Ильи наложило на древний культ бога-воина, повелителя молний и прародителя. Именно Илья заслужил чрезвычайную популярность по всему Северному Кавказу, и пережитки этого синкретического культа можно наблюдать и в наше время. Например, такие ритуалы были описаны в Мингрелии (праздник Елиоба 30 июля в честь пророка Ильи с закланием козла и аналогичные ритуалы с целью привлечь дожди); в западногрузинских жертвоприношениях козла участвовали и православные священники, заняв место

²⁰ Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. С. 48.

²¹ Там же. С. 273. Арки — это, возможно, апсиды христианского храма или остатки аркатуры, в данном случае сказать трудно.

²² Белецкий Д. В. Указ. соч. С. 58–59.

²³ Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. С. 69.

традиционных жрецов. Такая же замена жреца православным священником известна и в Абхазии (собственно, абхазо-адыгский регион)²⁴.

Четвертое — перенесение рогов и шкур жертвенных животных внутрь христианских церквей — действующих или заброшенных, отмеченное впервые путешественниками XVIII в. По сей день груды рогов в углу строения или рога над входом являются характерной деталью северокавказских святилищ²⁵.

Пятое — очевидно, связанное с культом Ильи — это традиция помещать тела убитых молнией животных и людей на деревья, принесение жертв возле них. Самое раннее свидетельство приводит Иоганн Шильтбергер, посещавший Северный Кавказ во время долгого путешествия, длившегося с 1394 по 1427 гг.; он записал, что пиры в честь таких погибших людей устраивают в течение трех дней и повторяют ежегодно, пока *«трупы совершенно не истлеют, воображая, что человек, пораженный молнией, должен быть святой»*²⁶. В XVII в. о почитании грозы и молний рассказывал французский путешественник Жан Батист Тавернье: *«Когда гремит гром, все выходят из селения, и молодежь обоих полов начинает петь и танцевать в присутствии пожилых людей, сидящих вокруг. Если молния убивает кого-нибудь из них, они хоронят его с почестями и считают святым»*. В честь такого избранного покойника приносят в жертву белого козла; обряд включает и пиршество, и ритуальную раздачу сыра и хлеба (вероятно, речь идет об одном из священных плоских «осетинских пирогов»)²⁷. Аналогичное описание оставил на рубеже XVII–XVIII вв. голландец Николас Витсен²⁸. Современные исследования в Ауша-Сел около крупного храма Алби-Ерды в Ингушетии (намного восточнее зоны нашего специального внимания, т. е. региона проживания адыгских народов) также подтверждают широкое распространение таких традиций: святилище — это место сидячего захоронения человека по имени Ауш, убитого молнией²⁹.

²⁴ Белецкий Д. В. Указ. соч. С. 58–59.

²⁵ Там же. С. 57.

²⁶ Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. С. 20.

²⁷ Там же. С. 79–80.

²⁸ Там же. С. 84.

²⁹ Белецкий Д. В. Указ. соч. С. 43, 58.

Шестое — громкое, по сути, театрализованное оплакивание мертвых. В XVII в. католический миссионер Джованни да Лукка рассказывал: *«Те, которые должны сопровождать покойника до могилы, еще перед входом в его дом принимаются причитать и стонать. Его родственники бичуют себя, а жены царапают себе лицо, меж тем как священник наизусть поет некоторые гимны, окуривает его ладаном и кладет на могилу блин пасты и ставит сосуд с бузой, т. е. пищу и питье»*³⁰. Жан Батист Тавернье также упоминал погребальные обычаи: *«Провожая мертвого, родственники и друзья испускают ужасные крики и вой, причем одни наносят себе острыми камнями раны на лице и теле, а другие бросаются на землю, рвут на себе волосы, так что, возвращаясь с похорон, все они залиты кровью. Они убиваются таким образом о мертвецах во время погребения, но после этого не молятся о них, и этим ограничивается весь обряд»*³¹.

Седьмое — отречение от некоего «учителя их Ореду». На первый взгляд, это имя ставит в тупик, поскольку в известном пантеоне адыгских народов такого божества или проповедника нет. Возможно, здесь произошла характерная при обращении с чужим языком персонификация. «Ореду — оре-дада» — возгласание, которое звучит в начале многих священных ритуальных текстов у кабардинцев и черкесов, в частности, в свадебных песнопениях; это означает «великий дед», прародитель. С другой стороны, обращение Оре-дада могло быть связано и с конкретным, но неизвестным нам человеком. В более поздние времена (в кон. XVII в.) зафиксировано и местное предание о мудром человеке по имени Оре-дада, на смену которому пришел другой наставник — Жабаги Казано-

³⁰ Северный Кавказ в европейской литературе XIII–XVIII веков. С. 48. «Блин пасты», каким еда представлялась итальянскому миссионеру и/или как было переведено, вероятно, типичный для Северного Кавказа плоский ритуальный пирог, чаще всего с сыром.

³¹ Там же. С. 81. Надо отметить аналогичные обряды у шиитов — включая знаменитый шахсей-вахсей в честь убитого внука Мухаммеда Хуссейна, и ряд подобных поминальных ритуалов многих восточных народов. Вероятно, это следы древнейшего и широко распространенного обряда приношения собственной крови в жертву умершему в качестве его умиротворения и защиты от возможного возвращения к живым. Сходные обряды описывает и Николас Витсен. Там же. С. 86.

ко, совершенно реальное историческое лицо. Но и в этом случае Оре-дада — почтительное обращение, а не собственное имя. Не исключено, что оно использовалось и в XVI в. по отношению к другому почтенному человеку³².

Что касается идентификации верований, путешественники испытывали серьезные затруднения с этим. Они называли местных жителей христианами-яковитами (по мнению флорентийского купца Джованни Тедалди, XVI в.³³), католиками, православными (так утверждал, например, Сигизмунд Герберштейн в XVI в.³⁴), язычниками (особенно определенно об этом говорят в XVIII в., когда пытаются оценить верования с «современной» позиции рационализма и просвещения; например, голландец Николас Витсен называет пиршества и жертвоприношения *«глупыми языческими церемониями»*³⁵), рассуждали о смешанной вере (например, в XVII в. такое мнение о черкесах высказывал католический миссионер Джованни да Лукка, находивший у них черты мусульманские и православные одновременно; он считал, что *«они христиане только по имени»*³⁶). Еще в XV в. дипломат Иоанн де Галонифонтибус утверждал, что черкесы *«в некоторых обрядах и постах следуют грекам, пренебрегая всеми другими сторонами религии, ибо они имеют свои собственные культ и обряды»*³⁷. В 1711 г. французский дворянин дипломат Обри де ла Мотрэ посетил Северный Кавказ и попытался рационализировать увиденное: он отметил, что часть местных жителей приняли ислам, а другие («горные черкесы») *«являются чем-то вроде друидов, поклоняющихся старым дубам и другим деревьям, где, как им кажется, живут какие-то невидимые божества, способные исполнить их мирские просьбы»*; он полагал, что у местных жителей нет представления о бессмертии души; хотя они устраивают процессии и празднества с принесением в жертву животных, но «жрецы» их не умеют ни

³² Пользуюсь приятной возможностью поблагодарить Аслана Борисовича Бештоева, указавшего на Сказание о Жабаги и на значение слов «Оредада», а также Д. В. Белецкого.

³³ Там же. С. 42.

³⁴ Там же. С. 40. Он говорит о «пятигорских черкесах» (Circassi), называя их также Сікі — зики; оба термина применялись по отношению к кабардинцам.

³⁵ Там же. С. 84.

³⁶ Там же. С. 46–47.

³⁷ Там же. С. 17.

читать, ни писать и ограничиваются несколькими заученными молитвами из разных вероучительных традиций. «В общем, нет ничего более сложного, чем черкесская религия в целом, так как она представляет из себя смесь с другими», — заключает Обри де ла Мотрэ³⁸. Николас Витсен также попытался объяснить религиозную ситуацию на Северном Кавказе: он считал, что христианство некогда пришло в регион, смешалось с язычеством, а затем было вытеснено исламом, что вполне соответствует действительности. Однако для Витсена всё служит свидетельством «глупости» и недостатка просвещения, а потому картина предстает нарочито плоской³⁹. В 1722 г. прусский офицер Петер Брус оценивал черкесов как язычников, которые применяют мусульманское обрезание, но не имеют ни мечетей, ни Корана, зато совершают жертвоприношения в соответствии с «твердо установленным обычаем», т. е. он видел влияние ислама чисто внешнее и неглубокое⁴⁰.

Наиболее серьезное описание ситуации оставил в 1781 г. подполковник Штедер, который проехал через области Малой Кабарды на пути в Осетию. Он утверждал, что жители Северного Кавказа «почитают одного бога, создателя и кормильца, приносят ему в жертву животных и другие мелочи. Ежегодно они совершают паломничество к священным местам, которыми по большей части являются остатки христианских церквей, которые некогда царицей Тамарой были построены повсюду в горах». Жертвоприношение совершает старейшина, затем следует общий пир с поеданием мяса жертвенных животных. «От христианства у них не осталось ничего, кроме доброго расположения к нему и презрения к магометанской религии⁴¹. Те, кто живет ближе к степи, позволяют себя крестить...»⁴². Примечательно упоминание старинных грузинских церквей, действительно, сохраняющихся в горах и превращенных в святилища неясной принадлежности, а также дружелюбное отношение к христианам.

Нечто подобное отмечали представители Конгрегации веры, католические миссионеры XVII в., утверждая, что местные

³⁸ Там же. С. 132–133.

³⁹ Там же. С. 88.

⁴⁰ Там же. С. 140–141.

⁴¹ Речь тут идет, скорее, об осетинах, но частично и о черкесах, еще не принявших ислам.

⁴² Там же. С. 272.

жители охотно крестились, целовали крест, проявляли интерес к новым для них церемониям, собирались, чтобы посмотреть на Евангелие. При этом они говорили, что много лет назад уже приезжали греческие (т. е. православные) священники, крестили *«много детей, но с тех пор здесь не бывал больше никто»*⁴³. При этом местные жители просили католических священников читать молитвы над могилами ранее усопших, *«чтобы к ним не проникали злые духи и болезни»*⁴⁴, а затем повели гостей на *«корбано (жертвоприношение) — резали быков для душ мертвых»*, угощали бузой, мясом жертвенных животных и плоским хлебом, установив на столы зажженные свечи⁴⁵. Миссионеры оказались, таким образом, на традиционном поминальном пиршестве. Легкость принятия и православных, и католических проповедников, а также устойчивость древних языческих ритуалов не случайно сочетались с редкостью приезжих гостей-миссионеров, не докучавших местным жителям строгим соблюдением христианских ритуалов. Примечателен и диалог, зафиксированный представителями Конгрегации веры. Осмотрев святилище, католические миссионеры заявили, что *«плохо насаживать головы на палки... и они ответили, что не почитают эти головы, но ставят их в память о корбанах, которые они проводят в священном месте»*. Горцы не стали спорить, когда священник призывал их проводить «правильные» ритуалы в честь покойников, но настаивали, чтобы он раскрыл им *«секреты лечения болезней»*. Гости давали им лекарства, явно воспринятые в качестве магического средства *«мудрых и изобретательных... франков»*⁴⁶. Безусловно, это были разговоры, в равной мере непонятные для обеих сторон: миссионеры полагали, что просвещают полуязычников-полуправославных, приобщая их к истинной вере, и демонстрируют рациональную силу современной медицины, а черкесы видели в них новых жрецов, не менее, а может и более сильных, чем прежние (греческие/грузинские) и свои собственные. Христианские ритуалы воспринимались как экзотическое, но эффективное дополнение к традиционному, а «Бог франков» был сродни своим богам. При

⁴³ Там же. С. 52.

⁴⁴ Там же. С. 53. «К ним», т. е. к живым от мертвых.

⁴⁵ Там же. С. 53.

⁴⁶ Там же. С. 54.

таким условии не возникало внутренних противоречий между «своим» и «чужим», последнее легко и непринужденно встраивалось в устойчивую систему «своей» веры.

* * *

Таким образом, многочисленные описания верований народов Северного Кавказа, в том числе непосредственно кабардинцев и черкесов, соответствуют в точности картине, представленной в русском Чине отречения от «черкасской веры». Русские авторы времен Ивана Грозного не могли использовать письменные сведения, известные нам сегодня, так как они относятся, по большей части, к более позднему времени, а документы XV–XVI вв., составленные католическими миссионерами и дипломатами, в России не были доступны. Так что Чин отречения от «черкасской веры» был независимым свидетельством, уместным при обращении в православие родственников Марии Темрюковны, которые без труда могли узнать в тексте свои традиционные обычаи.

* * *

Как же можно оценить «черкасскую веру» с современных позиций? Ситуация и очевидная, и сложная одновременно в парадоксальном смешении разнородных идей и обрядов и их монолитности, с точки зрения самих носителей веры. Если современный исследователь видит противоречие между язычеством, христианством разных конфессий и исламом, то условные «черкесы» (представители разных национальностей региона) его не замечали, легко присваивая интересное для них из приходящих верований, но сохраняя древний, исконный субстрат. Теоретически, контактная зона расселения этих народов требовала либо сохранения своей религиозной идентичности, либо принципиального ее изменения. В истории известно и то, и другое, но жители Северного Кавказа демонстрируют удивительную гибкость мировосприятия в сочетании с негибаемой верностью своим традициям.

Полагаю, феномен такой живучести базовых верований можно объяснить отсутствием настойчивой и внятной конфессионализации и мощного политического центра,

способного и заинтересованного в установлении новых богословских норм. Ни Грузия, ни Византия, ни Армения, ни Россия, ни тем более католический мир не могли внедрять христианство в этом регионе последовательно, ограничиваясь единичными и поверхностными контактами. Когда группа кабардинцев приезжает в Москву ко двору Ивана Грозного, принятие православия происходит без затруднений, так как оно кабардинцам вполне знакомо и не вызывает отторжения. Привычка к синкретичности веры не препятствовала политической по сути адаптации в православной среде. Однако у себя дома те же люди предпочитают древние традиции с элементами «чужого», принятого и понятого как «свое» (Илья-громовец и древний бог-воин и производитель, молитвы и священные книги — вариации оберегов и магических заклинаний и т. д.). С приходом ислама ситуация в значительной степени меняется: на первых порах мусульманские обряды принимаются так же, как ранее христианские, но постепенно происходит истинная конфессионализация, и языческий субстрат в той или иной мере вытесняется из круга базовых ритуалов и воззрений. И всё же специфика племенного социального устройства защищает отцовское и дедовское наследие даже в глубине ислаимизированных территорий.

Существуют ли точные аналоги «черкасской веры» и типологически сходные верования в других контактных зонах? Мы не ставим цели предлагать сейчас исчерпывающую топографию контактных зон и их характеристику, поэтому позволим себе обратиться к случайным, но наиболее ярким примерам сходной религиозной картины. Одной из таких параллелей могут служить синкретические афро-христианские культы, в которых отмечено то же наслоение христианских образов и ритуалов на традиционный субстрат — там причиной стало формальное принудительное обращение при отсутствии реальной глубинной конфессионализации, позволившее сформировать оригинальные и сложные воззрения, обладающие той же вековой устойчивостью⁴⁷. В любом случае интересно,

⁴⁷ Афро-христианские синкретические культы самым детальным образом описаны в литературе, но ограничимся кратким упоминанием: *Асланов Л. А., Сергеева О. А.* Социокультурный феномен Бразилии // Латинская Америка. М., 2005. № 7. С. 60–74.

что феномен синкретизма верований четко осознавался русскими авторами Чина отречения от «черкасской веры», которые последовательно подчеркивали разнообразие элементов целостной системы. Представляется, что синкретические верования Северного Кавказа минувших веков нуждаются в анализе не только как специфическое местное явление — их описанию посвящено немалое количество работ, — но именно в контексте мировой религиозной типологии.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Чин отречения от «черкасской веры» [по изданию в Требнике. Москва, 1624, л. 50]

Аще ли будет от черкас приходящий к христианстей вере, рцы и сие.

(1) Отрицаюся всех черкасских самозаконных обычаев, их же навыкоша, истинных учителей не имущее, ни писания закона христианского своим их языком.

(2) Отрицаюся самоизвольнаго их обычая, иже неведением, яко бусурманским обычаем, в день постятся, а в нощи ядят и пият недержанно.

(3) Отрицаюся богопротивнаго их произволения, и проклиная, иже творят по вся лета, сходящееся в день св. пророка Илии, и закаляют многия козлы, и кожи их с главами на шесты возстычют распялившее, и, мясо сварив, на столы поставляют вкупе и с питием, и подносят выпрь под кожи тья, яко некое приношение Богу творити мнятся, и тако сами мясо ядят и питие пият, сало же козлов тех разделяют на малыя части и врачуются им, яко святынею некоею.

(4) Отрицаюся и молбы их неудобныя, иже мнятся, яко благотворящее от препростия самочинием, дубовыя столпы поставляют во имя Божие и пречистой Богородицы и иных святых, у них же столпов молбы деюще, закаляют волы и бораны и, сварив, то мясо ядят и питие пият.

(5) Отрицаюжесья и проклиная, иже неведением писания имут, яко саддукейский обычай, и по мертвецех вопль и кричание творят, и лица дерут, и ушеса своя режут.

(6) Отрицаюся и проклиная черкасскую веру кабардинскую, и учителя их Ореду, и единомысленников и сообщников его окаянных, и все учение их проклятое, и нрав и обычай их еретической проклиная.

(7) Отрицаюся и проклиная, аще будут которыя и иныя богомерзския обычаи и ереси навыкли суть от бусурман, или от латин

и прочих ересей, ведая или не ведая, волею или неволею, и всяких незаконных дел, явленных и в тайне творимых непотребных Богу, и сия вся проклиная, и отвращаюся и отрицаюся тех, и сочетаваюся истинному и единому Богу.

Л. А. Чечик

ОБРАЗЫ «ИУДЕЕВ» И «МУСУЛЬМАН»
В ВЕНЕЦИАНСКОЙ РЕЛИГИОЗНОЙ ЖИВОПИСИ
ЭПОХИ ВОЗРОЖДЕНИЯ

Уникальная историко-художественная ситуация средневековой и ренессансной Венеции как «моста между Западом и Востоком»¹ нашла косвенное отражение в мотивах и образах ее живописи. Так, именно венецианскими художниками создана галерея портретов верховных светских и одновременно духовных правителей Османской империи — султанов, или как называли султана в Европе — Великого турка² (илл. 1–4). Восточные «артефакты» и персонажи обнаруживаются во многих других композициях, прежде всего — религиозного предназначения. В последнем случае лишь в некоторых из них (о чём будет сказано ниже) возникнут «ссылки» на конкретных «магометан», однако аллюзии на мусульман всё же оказываются столь частыми, что речь должна идти о топосах.

¹ Впервые в европейском обиходе позднего средневековья объединенное понятие «Восток» возникает в XII в. в истории Первого крестового похода Фульхерия Шартрского. *«У Фульхерия мы также встречаем едва ли не случайно оброненные вещи слова “Восток” и “Запад”, причем “Восток” — это не просто земля, которую нужно покорить, а объект любви, стремлений и мечтаний»*. (Кардини Ф. Европа и Ислам. История непонимания. СПб, 2007. С. 107). Однако, вероятно, в интересующем нас контексте невозможно не вспомнить и о том, что, по словам Ш.М. Шукурова, *«греки, как полагали наследники их мудрости, глядя в зеркало Востока, убеждались в существовании иного, идеального и ничем не замутненного “своего” мира»* (Шукуров Ш.М. Мир Александра. Истолкование пространственной модели // Шукуров Ш.М. Смысл, образ, форма. Алматы, 2008. С. 66).

² Наиболее яркими образцами портретных изображений Великого Турка в XVI в. следует назвать группу портретов Сулеймана Великолепного, ранее приписываемых Тициану, а ныне осторожно — его школе. Сделанные с живописной свободой, они демонстрируют благородство модели, не прибегая к бравурной атрибутике жанра репрезентативных портретов, отцом которого по праву считают Тициана.

Проясняя ситуацию о заказчике религиозной живописи, следует вспомнить, что положение духовенства в республике было не похожим на ситуацию в остальной Италии. Святые отцы неукоснительно почитались властью республики, однако не допускались к участию в общественных делах и подчас шли на военную службу, а церковь облагалась налогами в общую казну. Патриарх и каноники собора Сан-Марко утверждались по выбору дожа, епископов назначал Сенат. С XVI в. во главе инквизиции в Венеции были папский нунций, а также патриарх Венеции и инквизитор-доминиканец, которых назначал сам дож. Присутствовал на заседаниях и представитель Сената (один из трех, специально назначенных), который открывал и закрывал его заседания, имел право вето на решения, входящие, по его мнению, в противоречие с интересами Венеции, следил за открытостью информации для Сената республики. Таким образом, совершенно очевидно, представитель Сената контролировал и даже ограничивал деятельность церковников. В провинциях трибуналы возглавлял подеста, а место патриарха занимал местный епископ. Исследователь венецианской истории справедливо конста-



Илл. 1. Сулейман Великолепный.
Ок. 1532 г. Венеция.
Музей Метрополитен, Нью-Йорк.



Илл. 2. El gran Turco. Портрет Мехмеда II.
Ок. 1470 г. Гравюра, подкрашенная акварелью.
Дворец Топкапи, Стамбул.



Илл. 3. Джентиле Беллини (?).
Портрет Мехмеда II. 1479 г.
Лондон, Национальная галерея.



Илл. 4. Неизв. венецианский художник.
Портрет Мехмеда II. Ок. 1510–1520 г.
Сингапур, частная коллекция.

тирует: «... духовенство в Венеции имело совершенно особый статус, и ни в одной другой стране ничего подобного не было»³.

Особая черта духовно-христианской жизни Венеции — существование в ее общественной жизни братств, т. н. скуол, объединявших церковную либо этническую общину (Скуола ди Сан-Амброджо для миланцев, Скуола ди Сан-Джорджо дельи Скьявони для выходцев из Далмации, Скуола дель Розарио для торговавших в городе немцев) или принадлежавших ремесленным цехам и торговым корпорациям. Или — определенной специализации братствам, как, например, Скуола ди Сан-Рокко — одна из шести великих скуол, принадлежавшая братству, созданному с целью помогать больным. В основе института скуол лежал религиозный принцип⁴. Нам же важно подчеркнуть в этой связи расширение, по сравнению с другими странами, круга заказчиков религи-

³ Бек Кр. История Венеции. М., 2002. С. 45.

⁴ Притом, что в Ответе венецианцев Папе Павлу V в начале XVII в. прозвучало *Siamo Veneziani, poi Cristiani*, религиозное чувство не уступало самосознанию венецианцев.

озной живописи, которая обрела значительное пространство за пределами храмов и домашних капелл. (Но кроме домашних при приходских церквях, существовали капеллы, предназначенные и оформленные на средства вичиний — ассоциаций венецианцев, происходивших из соседских общин или землячеств приезжих, в чьей деятельности равно участвовали нобили и «горожане».) Вероятно, следует учитывать эти условия столь интенсивного (в данном случае, в количественном отношении) спроса на религиозную живопись.

Венецианская школа живописи в истории мирового искусства прославлена особым богатством колористических находок. Однако среди прочих не столь ярких общих черт (как, например, гедонизм, утверждение специфических жанров — «*storia*», веду-та), объединяющих разных венецианских мастеров Ренессанса, можно отметить еще одну, упомянутую выше, которая отличает венецианцев от представителей других школ живописи. Речь идет о беспрецедентно частом обращении к иконографически многообразным восточным мотивам, декорациям и персонажам, большинство из которых наделяются сакральным смыслом. В географическом аспекте, прежде всего, речь должна идти о библейских локусах, но и о других местах деяний первых праведников христианства.

Плотные дипломатические, торговые, культурные контакты дуката, единственного государства в Европе изначально христианского⁵, с Востоком были уникально длительными и всеохватывающими. И если одним из составляющих так называемого венецианского мифа, *il mito di Venezia* (заметим, с XIII в. государственно сформированного и обозначенного⁶), являлось определение республики как связующего звена между Западом и Востоком, то справедливо будет утверждать, что восточные коннотации в ее культуре являлись признаком феномена венецианского мышления.

Следует всё же подчеркнуть, что при прочных связях лагунной республики с Востоком, сама она для мусульман находилась в поле дар аль-харб, то есть на «земле войны»⁷. И если религиозный

⁵ Чиколони Л. С. Венеция на рубеже XVI–XVII вв. // От средних веков к Возрождению. СПб, 2003. С. 93.

⁶ Брагина Л. М. Культ государства в Венеции XV в. // Античность. Средние века. Эпоха Возрождения. М., 1988. С. 153–154.

⁷ «Для мусульманского сознания было характерно биполярное видение. Оно делило все страны и народы на две части: *дар аль-ислам* (“земля ислама”, т. е.

долг велел последователям Магомета вести священную войну, то и христианскому воинству надлежало прилагать максимум усилий, чтобы отстаивать свой символ веры и противостоять натиску. В определенные исторические моменты понятие «противостояние» для европейцев обретало значение «выживания», «самосохранения»⁸.

Если мы говорим о приближении художественного образа Возрождения по сравнению со Средневековьем к реальности, речь, вероятно, может идти не только о формально-пластической революции, произошедшей в итальянской живописи XV в., но и о живом отклике художников на реальные события и реальное окружение. Стоит поэтому попытаться вникнуть в скрытые и глубинные ассоциации, которыми, возможно, руководствовались венецианские художники, когда, к примеру, облачали в чалмы и тюрбаны мучителей Христа, таким образом «актуализируя» изображение. Более того, «человек в тюрбане» именно с этого времени, повторим, становится «устойчивым мотивом», топосом, который многократно используется венецианскими художниками, причем с различным, подчас противоположным, значением. Именно такие красноречивые «детали», буквально заполнившие картины венецианских живописцев, позволяют нам глубже и тоньше проникнуть в особую атмосферу их создания, точнее понять психологию творцов, заказчиков, зрителей, их видения современности и мира.

Военные и дипломатические конфликты венецианско-мусульманских отношений постоянно находили отклик у живописцев Светлейшей, тем более когда речь шла о трагических событиях, имевших собственно межконфессиональную основу. Таким образом, драматичная история взаимоотношений венецианского и восточного миров находила свое прямое и косвенное отражение в

земли, находящиеся под властью мусульман), и *дар аль-харб* (“земля войны”, т. е. вражеские территории)). (История Востока. Восток на рубеже Средневековья и Нового времени. XVI–XVIII вв. М., 2000. Т. III. С. 42.)

⁸ На протяжении Средних веков и Возрождения Европа позиционировала себя как символ христианства в противопоставлении исламу (в отличие от сегодняшней ситуации многоконфессиональной Европы). Выражение гуманиста XV в. Энея Сильвия Пикколомини (Папы Пия II) в его «Истории Европы» — «...европейцы или те, кто именуются христианами» (*Кардини Ф.* Op. cit. С. 183) — демонстрирует создавшееся положение вещей с полной ясностью. В таком контексте ислам (и исламский Восток) можно толковать как определенного рода средство самоидентификации Европы.



Илл. 7. Порденоне. Голгофа. 1520–1521 гг.
Кремона, кафедральный собор.



Илл. 9. Тинторетто. Распятие. 1568 г. Венеция, церковь Сан-Кассино.

религиозной живописи местных художников. Под влиянием исторических обстоятельств, которые были следствием крестовых походов, перманентных военных, коммерческих и дипломатических конфликтов с государствами арабского мира и турецким султанатом, во многих религиозных произведениях венецианских художников Возрождения — Якопо, Джентиле и Джованни Беллини, Витторе Карпаччо, Андреа Мантенья, Винченцо Катена, Паоло



Илл. 8. Тинторетто. Христос перед Пилатом. 1566–1567 гг. Венеция. Скуола гранде ди Сан Рокко.

Веронезе, Джованни Мансуэти, Джованни Батиста Чимада Конельяно, Бернардо Паретино, Якопо Бассано, Порденоне, Лоренцо Лотто, Тициана, Тинторетто, Вичентино и других — мы всё чаще встречаем в евангельских сюжетах изображение персонажей в мусульманских одеяниях как мучителей Христа или язычников⁹.

Порой в религиозных произведениях образы евреев — гонителей Христа, которых художники пишут как современных им мусульман, оказывались более выразительными, нежели протагонисты евангельских историй. Б. Р. Виппер замечал по этому поводу о работах выученика венецианских мастеров Порденоне для собора

в Кремонне (илл. 7): *«И хотя цикл посвящен крестному пути Христа, главными действующими лицами являются не Христос и его сподвижники, а его угнетатели и обличители, палачи и насильники»*¹⁰.

Сегодня часто приходится только догадываться о побудительных мотивах, стимулирующих художника ломать иконографические схемы. В своих многочисленных работах на библейские сюжеты (таких, как монументальные «Распятие» 1554–1556, 1565, 1568 гг. (илл. 9), «Христос перед Пилатом» 1566–1567 гг. (илл. 8)) Тинторетто также обряжает иудеев и язычников в современные мусульманские костюмы. Мусульманами представлены и мучители представителей первых поколений христианских праведников (причем, по нашим наблюдениям, такие персонажи появляются

⁹ Кроме того, замена посоха паломника на меч стала стимулом к изображению участников священной истории и агиографических сказаний в качестве *milites Dei*, *milites Christi* (В. Катена, В. Карпаччо).

¹⁰ Виппер Б. Р. Борьба течений в итальянском искусстве XVI в. (1520–1590). М., 1956. С. 228.



Илл. 10. Тинторетто.

Перенесение тела Христа. Ок. 1563–1564 гг.
Эдинбург, Национальная галерея.

большей частью в произведениях, посвященных Страстям¹¹). Однако совершенно выдвигается из этого ряда крупная фигура в полосатом халате и тюрбане, сочувственно участвующая в процессе главного акта в его «Перенесении тела Христа» (илл. 10), исполненного для капеллы венецианской церкви Сан-Франческо делла Винья.

Один из создателей школы знаточества в искусствоведении Бернард Бёрнсон, любясь картиной Виченцо Катены «Воин, поклоняющийся младенцу Христу» (илл. 6), с воодушевлением описывает ее, но не раскрывает, почему рыцарь

предстает перед Марией в тюрбане. Столь же туманным до сих пор оказывается повод заказа и побудительные мотивы создания холста Андреа Превитали «Потопление фараона в Красном море» (илл. 11), с его формальными находками (море, красное от крови) и Моисеем, в костюме, вполне фантастическом, восточного мудреца в странном тюрбане, не находящем аналогов в изображениях головных уборов библейских протагонистов на других ренессансных полотнах.

В ряду религиозной живописи венецианских художников особо выделяются циклы работ, посвященных святым — в первую очередь, Марку, а также Екатерине, Георгии, Юстине, Стефану и другим, стимулировавших воспоминания о стоицизме первых праведников христианства на Востоке. И так как деятельность этих святых (а значит, и действие в рамках сюжетов произведений) происходила на Востоке, то некоторые живописные циклы можно рассматривать с точки зрения визуализации в них акту-

¹¹ К слову сказать, по этой логике римляне в латах могли ассоциироваться венецианцами с ландскнехтами современной Священной Римской империи, так сильно досаждавшей Венеции, и к тому времени, по существу, лишившей остальные государства Италии независимости.



Илл. 6. Винченцо Катена. Воин, поклоняющийся младенцу Христу. Ок. 1520 г. Лондон, Национальная галерея.



Илл. 11. Андреа Превитале. Потопление фараона в Красном море. 1515–1520 гг. Венеция, Галерея Академии.

альных восточных мотивов. Круг тем, популярных в Венеции во времена художественной деятельности здесь Витторе Карпаччо, и долженствующий подогревать его интерес к восточным мотивам, поддерживается реальными связями и сведениями о Востоке. Особенно часто Карпаччо обращается к ним после



Илл. 12. Витторе Карпаччо. Триумф св. Георгия. 1502–1507 гг.
Венеция, Скуола ди Сан-Джорджо дельи Скьявони.



Илл. 13. Витторе Карпаччо. Крещение Селенитов. 1502–1507 гг.
Венеция, Скуола ди Сан-Джорджо дельи Скьявони.

1500 г., когда турецкие сановники, воины, музыканты, женщины в восточных одеяниях становятся привычными персонажами его картин. А в вопросе возникновения особого пристрастия к восточной тематике в творчестве Карпаччо исследователи единодушно связывают таковое с драматичными событиями венецианско-турецких отношений (илл. 12–17).

Святой Марк — самый почитаемый в Венеции святой — был не только ее духовно-религиозным, христианским небесным патроном, но и своего рода мифологическим «гением места». Поэтому живописная «марчиана» являлась реализацией своего рода государственной программы. Прежде всего обратим внимание на исторический цикл из семи работ, осуществленный для Скуолы Гранде



Илл. 14. Витторе Карпаччо. Благословение св. Стефана. 1511 г.
Берлин, Картинная галерея.



Илл. 15. Витторе Карпаччо. Проповедь св. Стефана. 1514 г. Париж, Лувр.



Илл. 16. Витторе Карпаччо. Диспут св. Стефана. 1514 г. Милан, Галерея Брера.



Илл. 17. Витторе Карпаччо. Забрасывание камнями св. Стефана. 1520 г. Штутгарт, Государственная галерея.



Илл. 18. Джентиле и Джованни Беллини.
Проповедь св. Марка. 1504–1507 гг. Милан, Галерея Брера.

ди Сан-Марко приблизительно за тридцатилетний период¹². В него вошли «Проповедь Св. Марка» братьев Беллини (илл. 18), «Мученичество Св. Марка» Джованни Беллини и Витторе Беллиниано (илл. 19), «Исцеление Св. Анании» и «Крещение Св. Анании» Джованни Мансуэти (илл. 20 и 21), «Сцена из жизни св. Марка» Мансуэти (илл. 22), «Гроза на море» Пальмы Старшего и Париса Бордоне (Венеция, Госпиталь), «Вручение кольца дожу» Париса Бордоне (Венеция, Галерея Академии).



Илл. 19. Джованни Беллини, Витторе Беллиниано.
Мученичество св. Марка. 1515–1522 гг. Венеция, Госпиталь. Деталь.

¹² Некоторые из них и по сей день сохраняются в помещении постоянного двора Скуолы Сан-Марко (ныне это библиотека Городского госпиталя), для которого создавались изначально.



Илл. 21. Джованни Мансуэти. Крещение св. Анании. Ок. 1424 г. Милан, Галерея Брера.

Сцена «Проповеди» (илл. 18) разворачивается на просторной прямоугольной александрийской площади, которая очень напоминает венецианскую пiazцу не только по масштабу, но и тем, что замыкает ее пространство, как театральный задник, большой монументальный храм, схожий с собором святого Марка. Весь первый горизонтальный план композиции занимает разноликая толпа, внимающая проповеди. Амвон, на котором Марк держит речь, сдвинут в левую часть композиции, за ним четырьмя стройными рядами стоят братья скуолы в черных и красных одеяниях; в первом ряду, почти на границе картинного пространства Джентиле Беллини, как предполагают, изобразил самого себя в красном одеянии с золотой цепью, полученной в награду от Мехмеда Второго Завоевателя. Но остальной многочисленный «адресат» проповеди святого, по сути, — современные ему мусульмане.



Илл. 20. Джованни Мансуэти. Исцеление св. Анании.
Венеция, Скуола Гранде ди Сан-Марко.



Илл. 22. Джованни Мансуэти. Сцена из жизни евангелиста Марка.
Ок. 1500 г. Венеция, Галерея Академии.



Илл. 23. Джованни Мансуэти. Арест св. Марка. 1499 г.
Вадуц, собрание князя фон унд цу Лихтенштейн.

Композиция «Мученичество Св. Марка» Джованни Беллини (начато) и Витторе Беллиниано (завершено) четко разделена на две зоны дверным отверстием (илл. 19): слева — группа персонажей в тюрбанах и халатах, за которыми видны венецианцы, чья энергия словно сдерживается первым плотным рядом нечестивцев.

Следует отметить, что уже для другого поколения ясный посыл зрителю с намеком на конкретные драматические, трагические события, происходившие с венецианцами в мусульманском мире, был скрыт и никогда не упоминаем. В качестве примера мы можем

привести пассаж Вазари о работах Мансуэти, который «отличнейшим образом выполнял свои живописные работы, очень любил изображать природу, фигуры и далекие пейзажи и написал в Венеции очень много картин, сильно подражая Джентиле Беллини. Так, в скуоле Сан-Марко на торцовой стене приемной он написал св. Марка, проповедующего на площади, изобразив мужчин и женщин турок, греков и других лиц разных национальностей в необычайных одеждах. Там же, изображая на другой стене истории св. Марка, исцеляющего больного, он написал перспективу с двумя лестницами и многими лоджиями. На другой картине возле этой он изобразил св. Марка, обращающего в веру Христову бесчисленное множество людей, и открытый храм с распятием на алтаре, и всюду разных людей с очень выразительными лицами и одеждами»¹³. И, действительно, помимо упомянутых работ, Мансуэти расширил «марчиану» своими работами на тему, исполненными для капеллы богатой гильдии прядильщиков шелка в церкви Санта Мария деи Крочифери (до нас дошла всего лишь одна работа — «Арест св. Марка» (илл. 23))¹⁴. Композиция многолюдна, и за редким исключением это — персонажи в нарядном мусульманском облачении, каким его мог видеть сам художник. Подчеркнутая декоративность создается за счет музыкальной гармонии «перепевов» арочных анфилад, портиков, интерьеров. Особую ноту декоративности творениям Мансуэти придает излюбленный им красный цвет одеяний его персонажей, будь то «венетянки», «мамлюки» или «турки», который так же вступает в сложный ритм (уже красочный) с белоснежным цветом всегда массивных у Мансуэти тюрбанов¹⁵ его персонажей¹⁶. Мансуэти в своих работах предстает не только верным учеником

¹³ Вазари Дж. Жизнеописание наиболее знаменитых живописцев, ваятелей и зодчих. Т. II, М., 200. С. 512–513.

¹⁴ Venise et L'Orient, 828–1797 / ed. Carboni S., exh. cat. Institut du Monde Arabe, Paris, 2006. P. 39.

¹⁵ По головным уборам персонажей в картинах венецианских мастеров можно отличать мамлюков и османов. Вместо плотно замотанного тюрбана вокруг красной шапочки, или таджа, у османов персонажи Чимы и Мансуэти, как правило, носят разнообразнейшие головные уборы, принятые в среде мамлюков. Большой рогообразный тюрбан, иногда называемый водяным колесом, носили высшие военные чины и султаны; длинная куполообразная шапка и красная шапка с хохолком были в употреблении у военного класса; самым распространенным был тюрбан, замотанный вертикально без таджа.

¹⁶ То, какое внимание Мансуэти уделяет мелким деталям одеяний мамлюков, указывает на его близкое знакомство с «материалом».



Илл. 5. Тициан. *Ecce homo*. 1543 г. Вена. Музей истории искусств..

Джентиле Беллини, но и последователем Чимы да Конельяно, что совершенно определенным образом обнаруживается из работы последнего из той же капеллы — «Исцеление Св. Анании» (илл. 24). Чима столь же точен и внимателен к своим «мусульманским» язычникам, к декоративной составляющей их облика.

Изображение Сулеймана Великолепного появляется не только на портретах, предположительно кисти Тициана, но и в бесспорно титиановском произведении — «Ессе Номо» 1543 г. (Вена, Музей истории искусства) (илл. 5). Среди персонажей этого большого масштаба многофигурного полотна присутствует и друг Тициана Аретино «в роли» Понтия Пилата, а также военачальник Карла V Альфонсо д'Авалос, образующий единую композиционную группу (всадников) с персонажем, в котором узнаются черты Сулеймана Великолепного¹⁷.

¹⁷ Исследователь творчества Тициана констатирует: «Справа — два всадника в снаряжении. Один из них европеец, другой носит тюрбан, и по предположению Ридольфи является портретом Великого Турка». (Gould C. The oriental element in Titian // Tiziano e Venezia. Convegno internazionale di studi. Venezia. 1976. P. 234). Его коллега более подробен в своем комментарии к картине: «Два всадника далее — Сулейман Великолепный, турецкий султан, и Альфонсо д'Авалос, появляющийся в той же роли, что и в письмах Аретино — *miles christianus*, представитель воинства христово. Наличие этих двух фигур объясняют историческими



Илл. 24. Чима да Конельяно. Исцеление св. Анании. 1499 г.
Берлин, Картинная галерея.

Причем указующим жестом д'Авалос как бы представляет мусульманину Бога¹⁸. Исследователи до сих пор, даже гипотетически, не в состоянии определить подлинный смысл присутствия фигуры Великого турка в этой композиции Тициана¹⁹. Однако в контексте всей венецианской живописи, присутствие мусульманина высокого ранга

событиями в Венеции около 1540 г., завершившимися мирным договором с турками, продлившимся до 1571 г.» (Pedrocco F. Tiziano. Milano, 2002. P. 176.).

¹⁸ Интересно, что в первой версии картины и Авалос был в тюрбане.

¹⁹ «...но какая функция может быть приписана оттоманскому правителю в контексте Ессе Ното как религиозной живописи, до сих пор не ясно». (Meuer



Илл. 25. Паоло Веронезе. Брак в Кане Галилейской.
Ок. 1563 г. Париж, Лувр.

в сцене мучения Христа не представляется исключением.

Столь же «служебно-информативна» роль Сулеймана в качестве гостя в другом многофигурном холсте — «Брак в Кане Галилейской» Паоло Веронезе, написанном для трапезной венецианского монастыря Сан-Джорджо Маджоре в 1562–1563 гг. (илл. 25). Великий турок здесь изображен в соответствии со своим реальным возрастом, и явное портретное сходство персонажа с оригиналом предполагает хорошее знание художником его внешности на период создания полотна.

Однако изображение иудеев как персонажей библейских историй в венецианской религиозной живописи трактуется не только через мусульманские аллюзии. Присутствие в Венеции еврейской общины, игравшей свою активную роль в ее финансовой и культурной жизни²⁰, надо выделить особо. На картинах венецианских художников встречаются еврейские надписи, что может косвен-

zur Capellen J., Bagci S. The age of magnificence // The Sultan's Portrait. Picturing the house of Osman. / ed. F. Çağman. Istanbul, 2000. P. 100.).

²⁰ Евреи не сразу получили возможность постоянного проживания в Венеции. Первым же местом их компактного проживания была территория, где ранее размещались литейные мастерские с железо-плавильнями (getto).

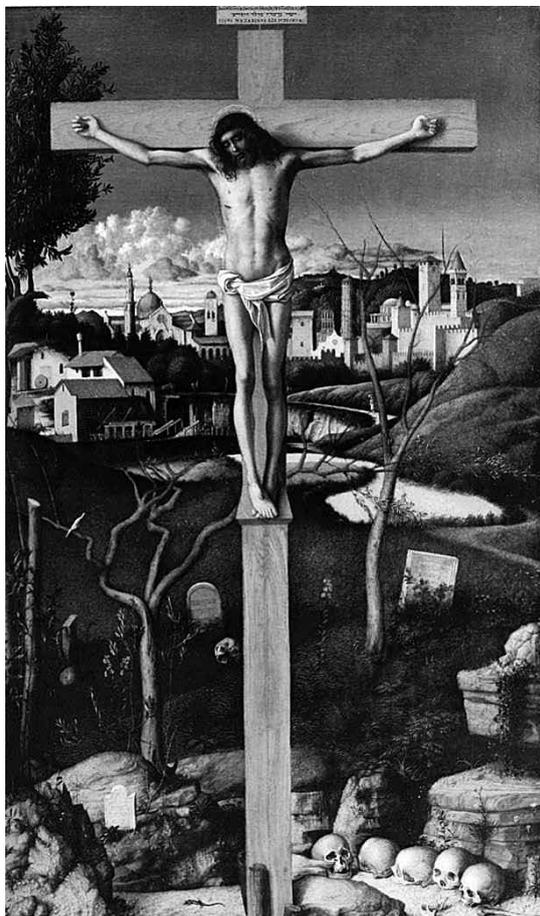
но свидетельствовать о контактах с представителями диаспоры²¹. Притом, что в эпоху позднего Средневековья ясно обнаруживается новое качество церковного искусства — возрастающая информативность, не нуждающаяся в словесной конкретике. Стоит оценить тот факт, что в религиозных композициях итальянских художников Возрождения (Витторе Карпаччо, Козимо Тура и др.) сохранились древнееврейские надписи. Это тем более примечательно, если иметь в виду тот хорошо известный факт, что в отличие от иноверцев-мусульман, которые оценивались как враги внешние (ибо обитали за пределами христианских стран), представители еврейской диаспоры воспринимались врагами внутренними. Однако учтем еще и то, что евреи, как и все неверные, были включены в мистическое тело Христово, *corpus Christi*, в соответствии с юридической и теологической концепцией Средневековья²². А значит, при всей изолированности общин, то есть на бытовом уровне, при взаимном отчуждении, при том, что церковь «выступала против общения между евреями и христианами», еврейство существовало в контексте христианской догматики. Еврей одновременно воспринимался как потомок убийц Христа с одной стороны, а с другой — свидетель его Страстей.

Следует связать с изменением отношения гуманистической среды к евреям в это время признание их вклада в систему книжного «дела», в распространение печатной «продукции», научное сотрудничество «книжников», католиков и евреев, в эту эпоху. (Особенно наглядно это отношение в изображении гонителей Христа, где обычного в Средневековье в этой роли еврея, как было отмечено выше, всё больше заменяют мусульмане. В свою очередь, изображение еврея часто возникает в образе мудреца и философа.) Наиболее частое употребление еврейских литер наблюдается в композициях распятия, где они присутствуют в титулусе (илл. 26). Сюжетом с использованием еврейских надписей стало «Рождество Девы Марии». Витторе Карпаччо, для которого творение Якова Ворагинского, зафиксировавшего апокрифическое сказание о рождении Марии в «*Legenda aurea*», было любимым источником²³, создал свою композицию около

²¹ Или же с гуманистами, контактировавшими с еврейскими книжниками.

²² Лучицкая С. И. Евреи // Словарь средневековой культуры / под общей редакцией А. Я. Гуревича. Серия «*Summa culturologiae*». М., 2007. С. 164.

²³ Смирнова И. А. Витторе Карпаччо. М., 1982. С. 17.

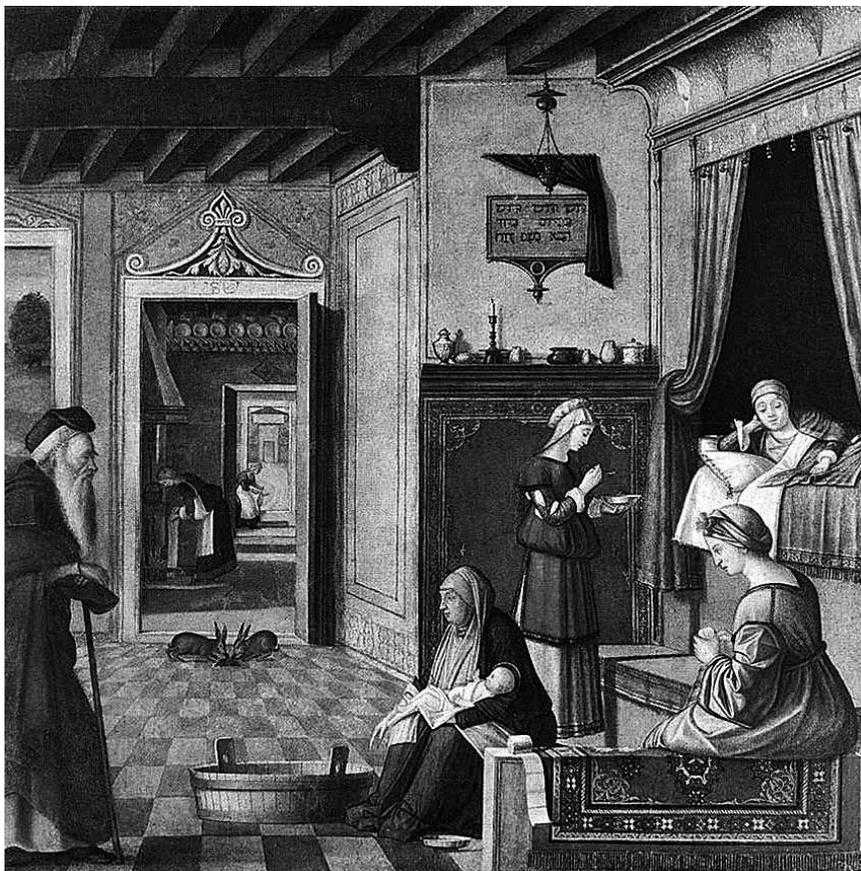


Илл. 26. Джованни Беллини. Распятие. 1501–1503 гг.
Частная коллекция.

1504 г. (илл. 27). Перед нами интерьер зажиточного дома (что соответствует преданию)²⁴. По обычаю своего времени, художник вовсе не стремился к исторической достоверности, а «описывал» современную ему обстановку. Хорошо известно, что «Золотая легенда» была чрезвычайно популярна в эпоху Ренессанса (в 1470–1500 гг. вышло более 100 ее изданий), но именно Карпаччо уловил ее «сказочную основу и светский дух»²⁵. Однако и

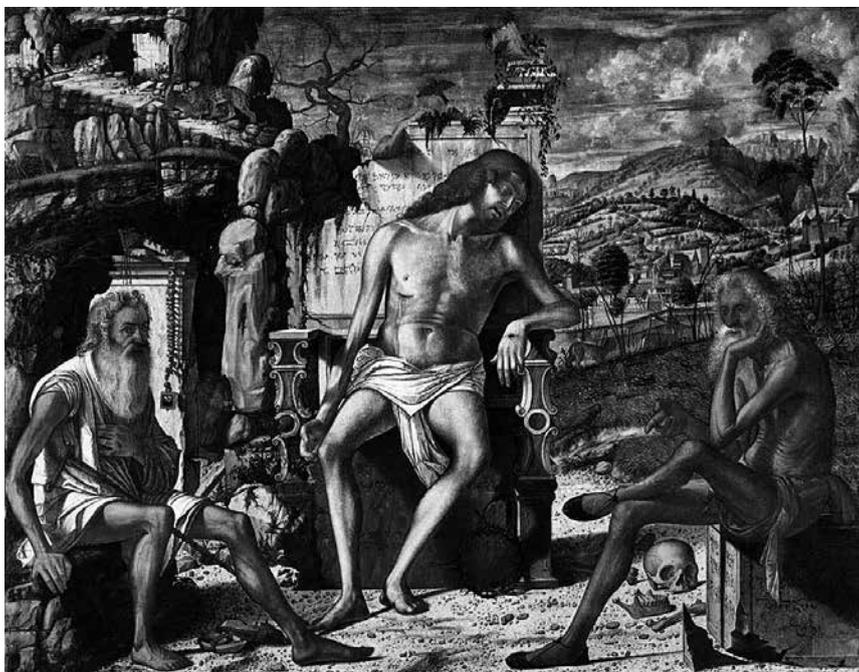
²⁴ С огромной долей вероятности можно предположить, что нравоучительные тексты из Ветхого завета (Торы) украшали дома зажиточных евреев в самой Венеции.

²⁵ Там же.



Илл. 27. Витторе Карпаччо. Рождество Девы Марии. 1504–1508 гг.
Бергамо, Академия Каррара.

конкретизация, привязанность к деталям также определяет особенность «рассказчика» Карпаччо. В интерьере дома Иоакима и Анны бросается в глаза табличка с надписью на стене, рядом с ложем роженицы. В еврейской традиции, предположительно начиная с X в., существует обычай помещать по четырем стенам комнаты, в которой рождает женщина, таблички с именами прародителей — Адама и Евы, Лии и Иакова, Авраама и Сары, Ривки и Ицхака. Однако Карпаччо вводит совершенно другой текст, который является сочетанием двух фраз из разных мест Библии, первая фраза — *שודק שודק שודק* (Исайя) 6:3 — *«Свят, Свят, Свят (Господь Саваоф! вся земля полна славы Его!)»*. На табличке — только выделенные мною слова, и добавлено



Илл. 28. Витторе Карпаччо. Размышления о страхах Христовых. Ок. 1510 г. Нью-Йорк, музей Метрополитен.

слово «**מורמב**» — «*в высях*» или «*в небесах*», но такого сочетания в Библии нет. Часть же второй строки и третья строка на табличке являются фрагментом стиха 26 из Псалма 118 [у христиан — 117]: **קוקי תיבמ סכונכרב קוקי משב אבה דורב**: «*Благословен грядущий во имя Господне! Благословляем вас из дома Господня*». (На табличке — только то, что выделено.) Именно это обычно пишут в еврейских домах со значением пожелания «Добро пожаловать». Но слово «Господь» на картине сокращено. Как отмечает Сандра Росси в своей дипломной работе, в главе, посвященной теме «Карпаччо и еврейская культура», из лингвистического и грамматического анализа текста следует, что художник пользовался консультацией христианина, знающего иврит, скорее всего — некоего духовного лица²⁶. Мы же, напротив, можем предположить, что так как последнее слово смазано, консультантом художника был именно иудей, так как, зная контекст, можно до-

²⁶ Rossi S. Carpaccio and gli Ebrei. Tesi di dottorato. Università' Ca'Foscari. P. 11–36.



Илл. 29. Себастьяно дель Пьомбо. Вознесение Христа. 1517 г., капелла Боргерини в церкви Сан-Пьетро ин Монторио, Рим.

мыслить слово «Господь», которое иудей никогда бы не написал полностью. Однако предположительное знакомство Карпаччо с современными ему еврейскими книжниками документально не подтверждено. Как, впрочем, и более широкими гуманистическими кругами. Тем не менее он всё же во «Встрече св. Урсулы с папой Кириаком» изобразил Эрмолао Бембо, крупнейшего венецианского гуманиста. Стоит ли говорить здесь о возможных связях венецианских гуманистов Возрождения с ученой еврейской диаспорой?

Исследователи не находят аналогий в живописи Возрождения композиции Карпаччо «Размышление о страстях Христа», написанной около 1510 г. (илл. 28). Однако связывают ее появление с мистическими идеями, распространившимися на Севере Италии и, в частности, в венецианском кружке Паоло Джустиниани, родственника Лоренцо Джустиниани, призывавших накануне Реформации к духовному обновлению католической церкви. (Упомянем, что одним из членов кружка был кардинал Контарини, с чьей семьей был связан заказами Карпаччо.) Здесь снятый с креста Христос усажен на полуразрушенном троне, на котором отчетливо проступает надпись на иврите. Еще одна



Илл. 30. Чима да Конельяно. Благовещение, 1495 г.
Санкт-Петербург, Государственный Эрмитаж.

надпись присутствует на мраморном кубе — сидении для Иова (второй старец — св. Иероним). Моше Бараш приводит перевод фрагментов текста — «Израиль», «голос», «венец», «Избавитель мой жив», «девятнадцать» и ссылается на исследования Фредерика Хартта, установившего, что Карпаччо использовал текст из

Книги Иова (19:25)²⁷, и указавшего на аналогию в христианской теологии образов Иова и Христа. Сам же М. Бараш предполагает (за неимением доказательств обратного), что применение Карпаччо еврейской надписи в этой композиции является уникальным²⁸.

Столь же необычна иконография композиции Себастьяно дель Пьомбо «Вознесение Христа» 1517 г. для капеллы Боргерини в ц. Сан-Пьетро ин Монторио в Риме (илл. 29). Здесь на скрижали в руках Моисея запечатлен следующий текст: «*Я Господь Бог твой /Да не будет у тебя [...] / Не произноси имени/ Помни день субботний*». Включение в него начала четырех заповедей позволяет предположить, что надпись эта была сделана не механически, а предоставивший ее образец для художника вполне знал ее смысл.

В работе Джованни Батисты Чимы да Конельяно «Благовещение» 1495 г. из Петербургского Эрмитажа (илл. 30) приведена цитата из Исаяи (глава 7, стих 14): הַרְהַר הַמַּלְעָה הַנְּהָ תוֹא מְכַל אוֹה יִנְדָּא וְתִי וְכַל — «Итак Сам Господь даст вам знамение: **вот, Дева зачнет и родит Сына**, и нарекут имя Ему: Еммануил». Использование самого текста в подобных композициях для западной традиции не вполне характерно, тогда как в восточно-христианской мы почти повсеместно встречаем использование текста как пояснительного комментария к изображению. Однако и в итальянской живописи существуют всё же такие редчайшие примеры. Так, назову еще «Благовещение» 1442–1443 гг. Фра Анджелико из музея Сан-Марко во Флоренции, где эта фраза приводится на латыни. На иврите же она, насколько мне известно, приведена только в композиции Да Конельяно. Список других композиций с использований древнееврейских надписей можно продолжить.

Согласимся с главным выводом Бараша, который считает присутствие надписей на иврите стремлением ренессансного мышления к достоверности. Однако дополним его и некоторыми собственными заключениями. Во-первых, очевидно, что смысл надписей не был понятен христианской «широкой аудитории». Но видится совершенно определенным, что они напоминали пастве о происхождении библейских персонажей. Присутствие еврейского

²⁷ Hartt F. Meditations of the Passion // The Art Bulletin. 1940. Vol. XXII. P. 25.

²⁸ Бараш М. Надписи на иврите в произведениях искусства эпохи Ренессанса // Еврейское искусство в европейском контексте. Иерусалим–М., 2002. С. 135.

шрифта или имитации адамического (когда латентный символический смысл мог быть прочитан как художественный образ) создавало ауру древнего послания, заставляя вспоминать пророческое предназначение строк Ветхого завета. А через это напоминание о профетизме божественного слова — наглядно демонстрировало не только связь и преемственность заветов, но и креативную мощь изначального божественного импульса-логоса, а значит первоисточника в буквальном смысле этого понятия. С определенной долей уверенности можно говорить о возможности консультирования христианского духовенства, заказывающего художникам композиции, интеллектуалами иудеями. Как и то, что в определенный период среда в Италии времени Ренессанса благоприятствовала их появлению, как это было в Венеции в первой половине XVI в.

Всё сказанное представляет лишь небольшой фрагмент истории венецианской живописи. И всё же он еще раз демонстрирует многообразие духовного мира лагунной республики ренессансной поры и дополняет наше представление о декоративных, содержательных и смысловых способах живописных интерпретаций религиозных программ.

Любовь к Востоку сохраняется в культуре Серениссимы в последующие века, обильное присутствие в ренессансной живописи Венеции восточных образов стало основой для последующего интереса ее художников и шире — европейского искусства к восточной теме. Лишенные актуального социального контекста восточные мотивы «модифицируются» в последующем и станут основой формирования самостоятельного направления европейской живописи — «ориентализм».

РЕЛИГИОЗНАЯ КУЛЬТУРА СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Избранные песнопения из SYMPHONIA ARMONIE CELESTIUM Хильдегарды Бенгенской

(пер. и коммент. П. Д. Сахарова)

ХИЛЬДЕГАРДА БИНГЕНСКАЯ
ИЗБРАННЫЕ ПЕСНОПЕНИЯ

От переводчика

Выдающийся российский филолог Сергей Сергеевич Аверинцев, прекрасно переведший на русский язык несколько образцов поэзии Хильдегарды Бингенской и, более того, сумевший опубликовать их еще в советское время¹, вслед за некоторыми другими учеными склонялся к тому, что ее гимнография предназначалась «не для богослужебного, а для частного исполнения»². Однако это мнение едва ли имеет серьезные основания. Многие данные свидетельствуют в пользу того, что почти все дошедшие до нас поэтические творения Хильдегарды писались — как и вообще большая часть средневековых христианских памятников гимнографии — для использования в богослужении в качестве песнопений. Западные гимнографы той эпохи, в большинстве своем принадлежавшие к монашеству или клиру, обычно предназначали свои сочинения для богослужений в своем же монастыре (либо в других монастырях, имеющих с ним тесную связь) или в кафедральном соборе своей епархии. Тексты песнопений (а порой — как в случае Хильдегарды — и музыка) могли сочиняться гимнографом как по собственному почину, так и по заказу.

¹ Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972. С. 320–329.

² Там же. С. 322.

В католическом богослужении времен Хильдегарды оставалось довольно много мест, которые можно было заполнять новыми гимнографическими произведениями, заменяя ими бытовавшие прежде. Содержание такого песнопения определялось конкретным днем церковного календаря, а форма — конкретным местом песнопения в богослужении этого дня, будь то в Оффии (службах суточного круга) или в Мессе. Это, в свою очередь, обуславливало жанровые особенности.

Песнопения могли предназначаться для определенного праздника в честь Господа или Девы Марии, равно как и дня памяти того или иного святого, но могли иметь и более общее предназначение — например, песнопение в честь Богоматери, которое можно использовать в любое богородичное празднование, или в честь мучеников, которое будет уместно в день памяти любого святого, принадлежащего к этому чину, и т. п.

В латинской гимнографии той эпохи наиболее заметны четыре жанра. Из них два (гимн и секвенция) в принципе предполагают метрическую и строфическую упорядоченность, а также могут содержать и рифмовку; два других (антифон и респонсорий), как правило, не имеют ни стихотворного размера, ни рифм, ни деления на строфы, а подчиняются некоторым другим принципам структурирования текста.

Три жанра принадлежат богослужению суточного круга:

гимн открывает собой любую из часовых служб: это большая хвалебная песнь, воспевающая Бога (а в случае празднования какого-либо святого воздающая честь и этому святому) в свете празднуемого события (зачастую гимн содержит повествование об этом событии), которая может также содержать молитвенное размышление о том конкретном времени суток, когда должна совершаться данная служба;

антифон обрамляет пение того или иного псалма, а также некоторых библейских песней (особое место занимает *вотивный антифон* — он может петься по завершении часовых служб, особенно Повечерия);

респонсорий представляет собой песнопение, содержащее короткий рефрен: респонсории пелись на Утрени — службе, совершавшейся ранним утром до восхода солнца (иначе именовавшейся Бдением), после того или иного чтения из Писания или из церковного наследия.

Жанр *секвенции* фигурировал в составе Мессы: это пространственный стихотворный текст (нередко, как и гимн, содержащий повествование), певшийся перед чтением Евангелия.

Хотя каноны жанров гимна и секвенции предполагают стихотворный размер и строфическое деление, Хильдегарда, обращаясь к этим жанрам, почти полностью пренебрегала какой-либо метрикой, соблюдая в известной мере только строфическое деление. По сути это верлибр, лишь изредка обнаруживающий совсем короткие пассажи, написанные более или менее четким размером. В предлагаемом переводе сделана попытка передать эти особенности ее поэзии.

Поскольку Хильдегарда сама сочиняла музыку к своим гимнографическим текстам, сопровождая их нотацией, деление на строки обусловлено границами музыкальных фраз.

Почти все известные на сей день гимнографические творения Хильдегарды Бингенской дошли до нас в сборнике «Созвучие согласия небесных откровений» (*Symphonia armonie celestium revelationum*), составленного ею самой в качестве приложения к ее драме «Строй добродетелей» и сохранившегося в нескольких ранних списках. Данный перевод избранных поэтических текстов Хильдегарды выполнен по критическому изданию «Созвучия»: *Hildegard of Bingen. Symphonia: A Critical Edition of the Symphonia armonie celestium revelationum.* / Ed. and trans. Barbara Newman. 2nd ed. Ithaca and New York: Cornell University Press, 1998. Каждое отдельное творение **озаглавлено** по первой строке латинского текста [в квадратных скобках добавлен его номер по критическому изданию «Созвучия»], а под заглавием курсивом обозначен жанр. Вся подборка распределена по тематическим разделам (почти так же, как это сделано и в «Созвучии») с условными наименованиями.

П. Д. Сахаров

О БОГЕ ОТЦЕ И ЕГО СЫНЕ, СПАСИТЕЛЕ[1.] **O vis eternitatis***Респонсорий*

О Мощь вечности,
в недре Твоем устроенье всего предначертавшая!
Всё Словом Твоим сотворено,
как Ты возжелала,
и То же слово Твое
облеклося во плоть³,
в тот образ,
что от Адама произведен.

И так одеянье его
от скорби великой
отстирано было.

О сколь велика доброта Спасителя,
освободившего всё
Своим воплощением:
в ней — дыхание Божества,
грехом не порабощенное.
И так одеянье его
от скорби великой
отстирано было.

³ Ср. Ин. 1: 1–5, 14–18.

О СТРАСТЯХ ХРИСТОВЫХ

[5.] **O cruor sanguinis**

Антифон⁴

О поток крови, в вышине восшумевший,
когда слились все стихии
в гласе плача со трепетом⁵,
ибо кровь их Создателя их коснулась.
Твоим помазанием исцели нас от немощей наших.

⁴ Вероятно, вотивный антифон, предназначавшийся на Страстную пятницу или, может быть, какой-то иной день, когда вспоминались Страсти Христовы.

⁵ Ср. Мф. 26: 45, 51.

О СВЯТОМ ДУХЕ**[28.] О ignis Spiritus paracliti***Секвенция*

О пламень Духа Утешителя,
Жизнь всякой жизни сотворенной,
Ты Свят, животворящий образы.

Ты Свят, помазующий сломленных
в опасностях, Свят, отирающий
раны смердящие.

О дуновение святости,
о пламень милости,
о сладкий вкус во глубине сердец,
их полнящий благоуханьем добродетелей.

О родник чистейший,
в котором ясно зрится,
что Бог собрал далеких
и взыскал потерянных.

О кольчуга жизни и надежда,
что все удеса скрепляет,
Ты, о пояс чести, спасай блаженных.

Храни томимых врагом в темнице
и разреши оковы тех,
кого Божественная мощь спасти желает.

О твердый путь, что проникает
всё в вышних, и в земных пределах, и в безднах
всяческих:
всех собираешь Ты и всех соединяешь.

Силой Твоею плывут облака, струится эфир,
влагу приемлют камня,
реки водою текут
и зеленью прееет земля⁶.

И Ты же всегда назидаеть ученых,
вдохновением Премудрости
обрадованных.

И посему хвала Тебе — звучанью хвалы
и радостей жизни, твердейшей надежде и чести,
награду дающему света.

⁶ *Зеленью прееет земля* (в оригинале «terra viriditatem sudat»). В поэтических текстах Хильдегарды особенно любимым ею олицетворением жизни является растительность, зелень (viriditas). Животворящее действие Святого Духа живописуется как сопричастность Его стихиям огня, света и особенно воды. Силою Духа вода нисходит с неба, насыщает каменистую землю, а затем устремляется ввысь в виде зелени: земля как бы потеет (*sudat*), испуская из себя растительность.

О Св. Деве Марии[19.] **O viridissima virga***Антифон⁷*

О зеленой ветка, славься,
в ветреном дуновенье исканья святых
произросшая!

С той поры, как время пришло
расцвести Тебе в побегах Твоих,
слава, слава Тебе,
ибо солнца тепло в Тебе стало росой,
подобно благоуханью бальзама.

Ведь в Тебе процвел прекрасный Цветок,
подающий благоухание всем ароматам,
что скудными были.
И они явились во всей своей зелени.
Посему небеса окропили росой траву,
и вся земля возрадовалась,
ибо чрево ее произрастило зерно,
и птицы небесные в ней возгнездились⁸.

Затем произвела она пищу людям
и великую радость пиршества.
Посему, о сладчайшая Дева,
всякой радостью Ты обладаешь.
Тут есть всё, что Ева презрела.
А теперь восхвалим Всевышнего!

⁷ Вероятно, антифон, обрамляющий псалом.

⁸ Ср. Мф. 13: 31–32.

[22.] O quam pretiosa*Респонсорий*

О сколь драгоценно
девство этой Девы,
Чья дверь закрыта плотно
и Чья утроба святая наполнила
своим теплом Божество,
так что Цветок в ней возрос
и Божий Сын
из Ее тайников
взошел, подобно заре.

Так сладкий Росток⁹ Ее собственный Сын,
сквозь затвор Ее чрева
рай отворил;
и Божий Сын
из Ее тайников
взошел, подобно заре.

⁹ Ср. Ис. 11: 1 и далее.

О ПАТРИАРХАХ И ПРОРОКАХ[32.] **O vos felices radices***Респонсорий*

О вы, счастливые
 корни, которыми
 дела чудес,
 а не дела
 преступлений,
 бурным путем
 ясной тени¹⁰
 насаждены; и,
 о ты, твердящий огненный глас¹¹,
 предваряющий шлифовальный
 Камень¹², Который бездну перевернул.

Радуйтесь в Том, Кто ваша Глава.

Радуйтесь
 в Том, Кого на земле
 не увидели многие,
 к Нему пламенно взывавшие.

Радуйтесь в Том, Кто ваша Глава.

¹⁰ *Ясной тени*: здесь под «тенью» имеется в виду вся история Ветхого Завета, представляющая собой цепь прообразов Нового (ср. Кол. 2:16–17; Евр. 8:4–5; 10:1).

¹¹ *Твердящий огненный глас* — Иоанн Предтеча как последний из пророков, принадлежащих еще к Ветхому Завету.

¹² *Шлифовальный Камень* — Иисус Христос, Который предстает здесь как Камень, но не «краеугольный», как это бывает обычно в христианской традиции (ср. Деян. 4: 11), а «шлифовальный» (*limans*), т. е. приводящий всё к совершенству.

О МУЧЕНИКАХ

[38.] **Vos flores rosarum**

Респонсорий

О вы, цветущие розы,
блаженные в пролитии крови вашей,
благоухающие великою радостью,
отпрыски искупления,
источающегося из глубочайшего совета души,
совета предвечного,
в Том, у Кого начала не было.
Да будет слава вашему сообществу,
вам, которые суть орудия Церкви,
вам, захлестнутым волнами крови из ваших ран,
в Том, у Кого начала не было.

О СВ. МУЧЕНИЦЕ УРСУЛЕ¹³[61.] **O rubor sanguinis***Антифон*¹⁴

О багрец крови,
 что истек из той выси,
 которой коснулось Божество,
 ты цветок,
 дыханием змия
 никогда не повреждавшийся.

[65.] **Cum vox sanguinis***Гимн*

Когда голос крови
 Урсулы и ее невинного сонмища¹⁵
 зазвучал пред престолом Божиим¹⁶,

¹³ Мученица Урсула была в Средние Века одной из самых почитаемых святых в Германии. Достоверные данные об Урсуле отсутствуют. Первое упоминание о ней, где ее имя фигурирует в числе нескольких святых дев, пострадавших в Кёльне за Христа, датируется кон. IV или V вв. По меньшей мере с VIII в. ее имя стало обрастать множеством легенд, описывающих то, как она со своими подругами приняла мученичество. Число ее подруг первоначально варьировалось от 2 до 11, но уже в Раннее Средневековье каким-то образом превратилось в 11 000. Исследователи высказывали различные предположения о том, откуда могло появиться такое явно баснословное число. Наиболее признанной является гипотеза, что аббревиатура *XI.M.V.* в мартирологах могла со временем начать толковаться как *XI milia virginum* (11 тысяч дев) вместо первоначально предполагавшегося *XI martyres virgines* (11 мучениц-дев). Фабула многочисленных легенд об Урсуле сводится к тому, что она была бретонской (или бриттской) принцессой, которая, отправившись вместе с подругами в паломничество в Рим, была убита в Кёльне язычниками-гуннами.

¹⁴ Вероятно, это был антифон, обрамлявший Песнь Богородицы (*Magnificat*) на Вечерне.

¹⁵ *Сонмище*: см. выше, примеч. 11.

¹⁶ Мученичество Урсулы и ее подруг воспевается здесь как жертвоприношение, которое вводится в череду библейских жертвоприношений — от приношения Авраама в Мамврийской дубраве Богу, явившемуся в виде трех ангелов, до явления Боговидцу Иоанну в Апокалипсисе жертвенного Ангца — Христа.

пришло пророчество древнее чрез корень мамврийский
во истинное откровение Троицы¹⁷,
глаголющее:

«Сия Кровь нас окропляет:
ныне все да возрадуемся!»

А после пришло стадо Агнца
чрез овна, запутавшегося в терниях¹⁸,
глаголющее:

«Да будет хвала в Иерусалиме
ради багрянца этой крови!»

Затем пришло жертвоприношение тельчее,
которое являл ветхий закон¹⁹,
облаченная в многообразии жертва хвалы,
скрывавшей лицо Господа от Моисея
и открывавшей лишь Его спину²⁰.

Сии суть священники,
устами своими открывавшие Бога
и не смогшие в полноте Его увидеть.

И они говорят: «О благороднейшее сонмище!
Эта дева, именовавшаяся на земле Урсулой,
в вышних нарицается голубицей,
ибо к себе собрала невинных сонмище».

О Церковь! Ты достославна
в этом сонмище.

¹⁷ Ср. Быт. 18: 1–8.

¹⁸ *Овна, запутавшегося в терниях*: имеется в виду тот овен, которого Авраам получил возможность принести в жертву после того, как принесение им в жертву Исаака было остановлено Богом (ср. Быт 22:13), и который является прообразом Иисуса Христа; ответом на готовность Авраама принести в жертву Богу своего единственного сына стало, в конечном счете, принесение Богом Своего единственного Сына в жертву для искупления человеческого рода.

¹⁹ Ср. Исх. 24: 1–8.

²⁰ Ср. Исх. 33: 12–23.

Великое сонмище, купиною неопалимою,
которую видел Моисей²¹, ознаменованное
и Богом на первом корню насажденное
в человеке, из праха Им созданном,
чтобы могла она жить без смещения с мужем,
яснейшим гласом взывает
в чистейшем золоте, топазе и сапфире,
сплошь облаченное в золото.

Ныне возрадуются все небеса
и все народы ими да украсятся.
Аминь.

²¹ Ср. Исх 3: 1–6.

О ДЕВАХ[56.] **O nobilissima viriditas***Респонсорий*

О благороднейшая зелень, укорененная в солнце
и в белизне покоя сияющая
во обод²²,
которую ничто на земле, сколь бы ни было превосходно,
не способно постичь, —
тебя, обнимая,
окружают тайны божественные.

Алешь ты, словно заря,
и рдешь, как пламень солнечный²³, —
тебя, обнимая,
окружают тайны божественные.

²² *Во ободe*: лат. «in rota» — буквально «в колесе» (или «на колесе»), но может также пониматься как «в круге» (или «на круге»). По всей вероятности, мы имеем здесь дело с особым символизмом круга, имеющим столь важное значение для мистического богословия Хильдегарды (см. об этом в предваряющей данную публикацию статье М. Ю. Реутина: святые девы, будучи укоренены в Боге, произрастают из Него, подобно зелени).

²³ *Алешь ты, словно заря, / и рдешь, как пламень солнечный* применительно к зелени — один из ярчайших цветовых парадоксов. Важнейшими олицетворениями жизни являются у Хильдегарды зеленая растительность и кровь (как, впрочем, и огонь): отсюда постоянно фигурирующие в ее поэзии цвета — зеленый и красный (с различными его оттенками), которые легко переходят один в другой.

О ЦЕРКВИ²⁴**[66.] O virgo Ecclesia***Антифон*

О дева Церковь, восплакать подобает,
 что волк дичайший
 исхитил чад твоих из лона твоего!
 Горе змию коварному!
 Но сколь же драгоценна кровь Спасителя,
 соделавшего под знаменем Царским²⁵

Церковь Себе невестой,
 из которой чад Своих взыскует.

[67.] Nunc gaudeant materna*Антифон*

Ныне да радуется материнское чрево Церкви,
 ибо в свышнем согласии
 чада ее собраны в лоно ее!
 От нее ты смущен, о гнуснейший змей,
 ибо те, кого алчность твоя удержала во чреве твоём,
 возблистали ныне во крови Божия Сына.
 И посему — слава Тебе, Царь Всевышний! Аллилуия!

²⁴ В «Созвучии» имеются четыре антифона (здесь публикуются переводы трех из них), обращенных не к Богу или святым, а к Церкви, что само по себе весьма необычно для христианской гимнографии. По-видимому, все они предназначались для богослужений в день годовщины освящения храма в качестве вотивных антифонов.

²⁵ *Под знаменем Царским* — т. е. Крестом.

[68.] **O orzchis Ecclesia***Антифон*

О безмерная Церковь,
Божественными доспехами препоясанная
и аметистом украшенная!
Ты — благоухание
стигматов народов
и город знаний.
О, и ты же — помазанная
при могучем звучании, и ты же — гемма сверкающая²⁶.

Перевод и примечания П. Д. Сахарова

²⁶ В этом антифоне Хильдегарда прибегает к своей тайнописи, используя в нем слова, принадлежащие к «неведомому языку» (см. подробнее в статье М. Ю. Реутина). Если оставить эти слова такими, какие они есть, то перевод будет выглядеть так: «*O orzchis* Церковь, / Божественными доспехами препоясанная / и аметистом украшенная! / Ты — *caldemia* / стигматов *loifolum* / и город знаний. / О, и ты же — *crizanta* / при могучем звучании, и ты же — гемма *chorzta*». Из пяти использованных здесь слов тайнописи, сама Хильдегарда толкует в своем глоссарии «Язык незнаемый» только одно: *loifolum*. Остальные четыре слова глоссируются по латинским конъектурам, добавленным более поздними комментаторами (см.: *Hildegard of Bingen. Symphonia: A Critical Edition...* P. 316).

М. Ю. Реутин

ХИЛЬДЕГАРДА БИНГЕНСКАЯ. КРАТКИЙ ОЧЕРК ЖИЗНИ И ТВОРЧЕСТВА

І. БИОГРАФИЯ

Хильдегарда Бингенская (*нем.* Hildegard von Bingen; *лат.* Hildegardis Bingensis) родилась в местечке Бермерсхайм (ок. г. Альцай, территория нынешнего региона Рейн-Гессен) в 1098 г. 10-м ребенком в семье дворян Хильдеберта и Мехтхильды Бермерсхаймских, служивших графам фон Шпанхайм. Восьмилетним ребенком была отдана на воспитание затворнице Ютте из рода Шпанхайм, руководившей женским скитом, находившимся под покровительством мужского бенедиктинского монастыря св. Дизибода¹ «Дизибоденберг». Помимо св. Писания изучала основы семи свободных искусств, латинскую патристику и литургику. Приняв монашеский обет между 1112 и 1115 гг., Хильдегарда стала, после кончины наставницы в 1136 г., руководительницей небольшого конвента, в который разрослась община учениц Ютты. В 1151 г. она переселилась вместе с общиной в специально выстроенный под ее руководством монастырь св. Руперта² «Рупертсберг» ок. г. Бинген. В 1156 г. к нему была присоединена пустовавшая, но восстановленная августинская обитель в местечке Айбинген на другой стороне Рейна.

С детства Хильдегарда обладала даром созерцаний, которые, однако, стала записывать лишь с 1141 г., т. е. с 42-летнего возраста, с помощью своего учителя монаха Фольмара Дизибоденбергского.

¹ Св. Дизибод — местный святой предположительно VII в., отшельник, живший при слиянии рек Наэ и Глан (соврем. земля Рейнланд-Пфальц) на горе, названной его именем: Mons Disibodi (*лат.*), Disibodenberg (*нем.*). Впоследствии название было перенесено на расположенный на горе бенедиктинский монастырь.

² Св. Руперт (вар.: Рупрехт, Хродпрехт, Рудберт, Роберт; ок. 650–718) — миссионер и первый архиепископ г. Зальцбург.

Официальное признание ее дара папой Евгением III состоялось в 1147–1148 гг. на синоде в Трире, где были зачитаны фрагменты ее сочинения «Ведай пути» и где она нашла горячую поддержку со стороны Бернарда Клервоского. Несмотря на плохое здоровье, что сама Хильдегарда рассматривала как посланное Богом дополнение к ее пророческому дару, она активно руководила монастырской, в частности, экономической, жизнью, писала книги, вела обширную переписку, была своего рода старицей — благодаря своему визионерскому дару и познаниям в области медицины. Кроме того, она была проповедницей перед народом и церковным клиром. В полной мере ее проповеднический дар раскрылся во время совершённых ею четырех пастырских путешествий: между 1158 и 1161 гг. по Майну до Бамберга, в 1160 г. через Трир в Лотарингию, между 1161 и 1163 гг. вверх по Рейну до Зигбурга и Кёльна, в 1170/71 г. в швабские монастыри. Хильдегарда скончалась в возрасте 82 лет 17 сентября 1179 г. Начатый в XIII в. процесс ее беатификации не был завершен.

II. ТВОРЧЕСТВО

Абсолютная и относительная хронология произведений Хильдегарды Бингенской выстроена достаточно точно, прежде всего благодаря датировкам, имеющимся в прологах и эпилогах самих этих произведений. К главным ее литературным трудам относятся: «Ведай пути» (или, согласно переводу С. С. Аверинцева, «Путеведение»³, «Scivias») 1141–1151 гг., «Книга жизненных заслуг» («Liber vitae meritorum») 1158–1163 гг., а также «Книга божественных деяний» («Liber divinorum operum» или, иначе, «Liber de operatione Dei») 1163–1173/74 гг.

Содержащее в себе 26 видений, размещенных в 3 частях, произведение «Ведай пути» описывает всеобщую историю мироздания: от низвержения Люцифера, грехопадения первого человека — до Страшного суда. Шесть видений ч. I посвящены сотворению космоса и ангельских чинов, ветхозаветной Синагоге и жизненному пути отдельного человека (его зачатие, вынашивание, рождению, кормлению, распространенным порокам и добродетелям). Предметом семи созерцаний ч. II является временной отрезок от воплоще-

³ Аверинцев С. С. Хильдегарда Бингенская (1098–1179) // Памятники средневековой латинской литературы X–XII веков. М., 1972. С. 321.

ния Сына до эпохи самой визионерки, в первую очередь, христианская Церковь и ее таинства. Тринадцать видений ч. III трактуют о последних временах человечества. Трехчастное деление всего сочинения Хильдегарды отражает разнообразие действий Троицы: Отца как Творца, Сына как Искупителя, Св. Духа как Устроителя нового Царства.

«Книга жизненных заслуг» посвящена этическим проблемам. В основной части пяти из шести книг описаны грехи и добродетели: Любовь к этому миру / Небесная любовь, Гнев / Терпение, Ложь / Истина и пр., разбитые на 35 пар. Они обмениваются репликами, защищая себя и нападая на своего оппонента. Грехи предстают в телесных (часто гибридных) образах. Добродетели бестелесны, незримы, в своем большинстве совпадают с совершенствами, изображенными в ч. III (3, 6, 8–10) сочинения «Ведай пути» в виде прекрасных жен. Божественный голос аллегорически толкует имеющиеся образы. Во второй части каждой из книг представлены видения наказаний за изображенные грехи, причем даются советы к покаянию, необходимому для того, чтобы избежать эти муки. Космологические и исторические рамки, в которых рассматривается этическая проблематика, визуально представлены в огромной фигуре Бога, простирающейся от высшего слоя эфира до вод земных бездн. Бог изображен как Творец и Хранитель жизни, как «Муж браней» (Ис. 42: 13), защищающий от всякого зла. Части его тела суть сферы космоса (эфир, огонь, воздух, вода, земля), исторические способы его откровений (Ветхий, Новый Заветы, пророчества, учения отцов Церкви) — его четыре крыла, а его движения и мановения — эпохи в истории мироздания (разделение ада и небесного рая, и пр).

Если произведение «Ведай пути» посвящено всемирной истории спасения человечества, «Книга жизненных заслуг» — вопросам этики, то «Книга божественных деяний» является сочинением по космологии. Размышляя над Ин. 1, Хильдегарда приходит к выводу о том, что космос создан ради человека и что в своих основных частях он подобен ему («Бог всё свое дело представил в образе человека...») PL 197, 889). Ч. I демонстрирует соответствия макро- и микрокосма: роза ветров — «соки» человека, части космоса — его телесное строение. В ч. II изображен земной диск, состоящий из пяти областей. Его умеренная середина заселена человечеством, по краям он не заселен вовсе вследствие экстремальных температур, неподходящего освещения, чудовищ и эпидемий. Края диска пред-

ставлены как области наказания, очищения, перемещения душ после смерти. Населенная территория защищена от краев высокими горами, хотя и посещается, по произволению Божьему, теми или иными невзгодами. Ч. III представляет физический мир в его символической функции: гора знаменует собой справедливость Бога, зеркало — его предопределение, залитое солнцем отверстие в мраморной скале — его желание спасти каждого человека. Такая картина аранжирована традиционными образами: верные и падшие ангелы (видение 6), ветхозаветные пророки (7), хоры праведников (8), и пр. Символическая картина мира венчается образом Бога в виде круга. Круг включает в себе все эпохи этого мира, отмеченные разными цветами⁴.

Все произведения Хильдегарды Бингенской, к какому бы жанру они ни принадлежали, являются записью ее созерцаний. Они созданы на основе «vera visio» и представляют собой «revelationes». Созерцание — именно та форма, с помощью которой высказывания визионерки (наставление, повеление, увещание, предостережение, напоминание) обретали легитимацию, статус и социальное звучание. Сама Хильдегарда рассматривала себя как пророчицу, подобную Иезекиилю и Иоанну Евангелисту, хотя и не равную им по занимаемому положению в священной истории. Сводясь к возвещению воли Творца, ее пророчества не распространялись на будущее, а если в редких случаях распространялись, то в самом широком смысле, и обнаруживали скорей охранительную тенденцию, нежели волю к творческому преодолению традиции. Несмотря на одинаковую легитимацию, не все высказывания Хильдегарды имели равный вес, так как преследовали разные цели и решали различные задачи: от частного наставления до всеобщего учения,

⁴ Образ Бога в виде круга (ср. концепция бытия у Парменида) примечателен в том смысле, что в творчестве Хильдегарды он появился столетием раньше, нежели был заявлен в авторитетной «Книге XXIV философов» (2 половина XII в.): § 2 «Бог — бесконечный шар, середина которого всюду, а поверхность нигде», § 18 «Бог — шар, имеющий столько поверхностей, сколько в нем имеется точек». (*Liber viginti quattuor philosophorum* / Cura et studio Fr. Hudry. Turnhout, 1997. P. 7, 25.) Образ Бога-шара представлен в творчестве немецких мистиков XIII–XIV вв.: Меххильды Магдебургской (*Меххильда Магдебургская*. Струющийся свет Божества / изд. Н. А. Ганина. М., 2014. С. 202.), Иоанна Экхарта (*Майстер Экхарт*. Об отрешенности / изд. подг. М.Ю. Реутин. М.; СПб., 2001. С. 114.) и Г. Сузо (*Генрих Сузо*. Exemplar / изд. М.Ю. Реутин. М., 2014. С. 139.), причем у последнего «шар» интерпретирован как «круг» (ring). (*Heinrich Seuse*. Deutsche Schriften / hrsg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907. S. 178.)

приравниваясь ею то к «жидкому молоку», то к «приятной и нежной снеди», либо «твердой и превосходной пище» (Pitra S. 8; ср. Евр. 5: 12).

Наиболее совершенны и литературно проработаны созерцания трех основных сочинений Хильдегарды. Каждое созерцание имеет две фазы, видение и аудицию: описание образов и их аллегорическое толкование божественным голосом. При этом значение пластических образов само по себе непроницаемо, но открывается в объяснении, авторизованном Богом. Обращает на себя внимание свобода в организации образного мира, что создает впечатление чудесной непоследовательности и озадачивающей разъятости его частей и фрагментов. Образ толкуется за образом, подключаются теологические выкладки. Созерцание может исчерпываться одним видением и аудицией, однако иногда разворачивается в серии видений (например, «здание спасения», изображенное в десяти видениях ч. III сочинения «Ведай пути»). В целом видения Хильдегарды совпадают с «*symbolica demonstratio*» Рихарда Сен-Викторского (PL 196, 686 D). В такой «демонстрации» вещи реальности являются произвольно выбранными маркерами для не связанных с ними сакральных смыслов.

К второстепенным сочинениям Хильдегарды Бингенской относятся музыкальная драма «Строй добродетелей» («*Ordo Virtutum*»), «Толкования на Евангелия» («*Expositiones evangeliorum*»), «Книга простой медицины», или, иначе, «Физика» («*Liber simplicis medicinae*», «*Physica*»), «Книга сложной медицины», или, иначе, «Причины и врачевания» («*Liber compositae medicinae*», «*Causae et curae*»), глоссарий и алфавит «Язык незнаемый» и «Неведомые письма» («*Lingua ignota*», «*Litterae ignotae*»). Все эти произведения, согласно прологу «Книги жизненных заслуг», были написаны в 1151–1158 гг. Кроме того, Хильдегарде принадлежат многочисленные песнопения и письма (*epistolae*), а также малые теологические и агиографические опусы, которые она составляла на протяжении всей своей жизни.

В своем кратком виде пьеса «Строй добродетелей» завершала собой сочинение «Ведай пути». Впоследствии она была развита Хильдегардой и снабжена мелодией (85 антифонов с частой сменой соло и хора). Основу действия составляет обращение «Грешницы Души» («*anima peccatrix*») от дьявола, чья вокальная партия сводится к вою, к Творцу, причем ей споспешествуют «Познание Божье» («*sciencia dei*») и добродетели. Наряду с Хросвитой из Ган-

дерсхайма (X в., Н. Саксония) Хильдегарда стоит у истоков европейской драматургии, хотя ее пьеса не может быть отнесена ни к одному из драматургических жанров высокого Средневековья. — *Евангельские толкования* рупертсбергской аббатисы представлены незначительным количеством комментариев на избранные фрагменты Евангелий. Каждый из фрагментов подвергается двоякому (или множественному) объяснению, по крайней мере историческому и тропологическому (нравоучительному). Принципы библейской экзегезы на основе мистических озарений изложены в прологе к сочинению «Ведай пути» (PL 197, 384 A).

Первоначально «Физика» и «Причины и врачевания» были двумя частями «Книги тонкостей различных естественных творений» («*Liber subtilitatum diversarum naturarum creaturarum*»). Впоследствии обе части тиражировались как отдельные произведения. «Физика» описывает целительные свойства трав, деревьев (всего 230 видов растений), металлов, драгоценных камней и животных (рептилий, рыб, птиц и зверей) на основе гиппократовского учения о темпераментах и гуморальной патологии (ненормальное смешение жидких сред: крови, слизи, черной и желтой желчи в организме) с использованием спиритуалистических валентностей, связанных с тем или иным толкуемым предметом. В отдельных статьях описаны признаки болезней, даны рецепты и целительные христианско-языческие заклинания. Если «Физика» посвящена произведениям первых пяти дней творения, то «Причины и врачевания» посвящены произведению шестого дня, человеку. В центре внимания находятся его физическое и психическое строение, его заболевания и соответствующие способы лечения. В «Причинах и врачеваниях» развернута целостная антропология в ее соотносительности с космологией, рассмотренной также в ч. I «Книги божественных деяний».

Глоссарий «*Язык неизвестный*» и алфавит «*Неведомые письма*» является самым загадочным произведением Хильдегарды, цель которого до сих пор не может считаться окончательно установленной. По-видимому, намерение визионерки состояло в создании некоего сверхязыка для адекватной передачи откровений, получаемых ею во время экстазов. (Тема бессилия, недостаточности естественного языка проходит красной нитью через всё творчество Хильдегарды.) Изобретенный язык включает в себя 920 вокабул (с переводом на латинский и немецкий языки), разделенных по рубрикам: Бог, человек, род, части тела, духовные, в частности монастырские, пред-

меты и лица, дни, месяцы, одежда и пр., и фиксируемых на письме в новом начертании букв. Новый язык Хильдегарды использовала в немногих текстах, например, в песнопении «O orzchis ecclesia» (5 лексем).

Наследие Хильдегарды включает в себя 77 *песнопений* разных жанров: антифонов, респонсорий, гимнов, секвенций, для которых она сама создавала и слова, и мелодии. С. С. Аверинцев так характеризует поэзию рупертсбергской аббатисы: «Когда читатель переходит от других средневековых текстов к сочинениям монахини Хильдегарды, он должен пережить потрясение, подобное тому, которое каждый испытывает, покончив с первой частью “Фауста” Гёте и взявшись за вторую. Его глаза должны привыкнуть к новому освещению, которое поначалу кажется непроглядным мраком. Вместо веселого звона рифм, наполняющего поэзию позднего Средневековья, его встречает некое подобие современного верлибра, вместо наивно-рассудительных назиданий, рассудочных аллегорий, упорядоченной словесной игры — темные и многозначительные символы, соединяемые по ассоциативному принципу с такой бесконечной свободой, какую он привык встречать разве что у самых дерзновенных поэтов новейшей эпохи»⁵. Песнопения Хильдегарды посвящены св. Троице и каждому из ее Лиц, Деве Марии, ангелам и всем чинам святых: патриархам, пророкам, апостолам, мученикам, исповедникам, девам, вдовам и невинно убиенным младенцам, обращены к патронам как своих (Дизибод, Руперт), так и чужих монастырей в гг. Фульда (Бонифаций) и Трир (Евхарий и Максимин). Кроме того, сохранились четыре песнопения на освящение церквей. Каждое из своих музыкальных творений Хильдегарды рассматривала как «благозвучие гармонии небесных откровений» (Pitra, S. 7). Ее песенное творчество следует изучать в контексте ее взглядов на музыку как дарованное Богом и действенное средство для возвращения человека к райскому состоянию, ведь его душа создана «благозвучно» (*symphonalis*). Наиболее полно взгляды Хильдегарды на музыку изложены в ее послании 47 к майнцким прелатам (PL 197, 218 C — 222 A).

Эпистолярное собрание Хильдегарды Бингенской насчитывает 145 *писем* и *посланий*, посвященных как частным, так и общественным проблемам. К ее адресатам принадлежат представители самых разных духовных и светских сословий: папы, епископы и архиепи-

⁵ Аверинцев С. С. Цит. соч. С. 320.

скопы, аббаты и аббатисы, священники и простые монахи, светские властители, проживавшие не только в Германии, но и в Нидерландах, Англии, Франции, Швейцарии, Греции и Италии. Некоторые послания Хильдегарды адресованы не отдельным лицам, но церковным институциям, мужским и женским монашеским конвентам. Ее эпистолярные тексты весьма разнообразны как в содержательном, так и в стилистическом отношении, содержа в себе утешения, увещания, предупреждения, слова поддержки, а также советы в сложных жизненных ситуациях и наставления в богословских вопросах, впрочем, избегая частных пророчеств, касающихся судеб конкретных людей. Легитимацию авторитетным суждениям Хильдегарды неизменно сообщает ее пророческий дар (на который указывают вводные формулы: «in vera visione sic docta sum», «in mystica visione tibi dico», «vivens lux dicit» и т. д.). Особое место в переписке рупертсбергской аббатисы занимает обмен писем с ее последним сотрудником и соавтором Вибертом из Жамблу, Бернардом Клервоским и младшей современницей визионеркой Элизабет фон Шёнау. Переписка сообщает ценные сведения не только о самой Хильдегарде, но и о церковной и светской жизни XII в. в целом.

Малые теологические и агиографические опусы создавались Хильдегардой по случаю, преимущественно на позднем этапе ее творчества. К этим опусам относятся не достигшие своего адресата «*Ответы на тридцать восемь вопросов*» («*Solutiones triginta octo quaestionum*») монахов аббатства Виллер и Виберта из Жамблу; отосланное монашескому конвенту из местечка Хунсрюк «*Толкование правила св. Бенедикта*» («*Explanatio Regulae S. Benedicti*»); «*Толкование Символа [веры] св. Афанасия*» («*Explanatio Symboli S. Athanasii*»); предназначенное для рупертсбергских монахинь «*Житие св. Руперта*» («*Vita S. Ruperti*») и, наконец, «*Житие св. Дизибода*» («*Vita S. Disibodi*»), которое Хильдегарда начала писать по просьбе аббата Хеленгера для обители «Дизибоденберг». (Создание последнего жития было инициировано видением 1170 г., о чём сказано в прологе. В 1174/1175 гг. секретарь Хильдегарды монах Готфрид пишет первую книгу, в 1180–1190 гг. Теодорих Эхтернахский заканчивает всё житие). Из псевдоэпиграфов обращает на себя внимание «*Молитвенник Хильдегарды Бингенской*» (кон. XII в.), содержащий цикл снабженных молитвами иллюстраций на темы Ветхого и Нового Заветов (от сотворения мира до Страшного суда), так что каждой иллюстрации соответствует один текст (München, cIm 935).

III. РЕЦЕПЦИЯ

Рецепция сочинений Хильдегарды Бингенской была незначительной и не выходила за пределы XII в. Будучи по своей фактуре пластическими и очень наглядными, ее видения транслировались в форме сборников живописных изображений, снабженных более или менее пространственными текстами (пример чему имеем в приписываемом ей «Молитвеннике»). Ок. 1220 г. приор цистерцианского монастыря в местности Райнгау Гебено Эбербахский создал на основе нескольких опусов Хильдегарды — «Ведай пути», «Книги божественных деяний» и посланий — компиляцию ее откровений о последних временах под заглавием «Пентахрон или Зерцало грядущих времен» («*Pentachronon seu Speculum futurorum temporum*»). Сохранившийся примерно в 200 рукописях «Пентахрон» был направлен против историософии Иоахима Флорского и служил основой ограниченной рецепции произведений Хильдегарды в эпоху позднего Средневековья.

Главная причина малой востребованности творчества рупертсбергской визионерки состояла в том, что оно не принадлежало к основной линии развития и не соответствовало существу и характерным особенностям женской мистики XIII–XIV вв. Видения Хильдегарды глобальны и имеют своим главным предметом судьбы всего мироздания. Видения поздних визионерок, начиная с монахинь саксонской обители Хельфта Гертруды Великой и Мехтхильды Хакеборнской⁶, имеют камерный, и даже интимный, характер, не выходя за пределы их частных жизненных интересов. Хильдегарда — пророчица, ее основная задача — возвешение миру воли Творца, сама же она воспринимает себя как посредницу, медиума между тем и другим. Основная цель поздних визионерок — «*unio mystica*», неважно в каких сценариях это единение осуществляется: Богородичном (душа, *de facto* монахиня, вынашивает в чреве младенца Христа), имитационном (душа сораспята Христу)

⁶ Видения бегинки Мехтхильды Магдебургской, проживавшей последнюю часть жизни в монастыре Хельфта и написавшей в нём кн. VII «Струящегося света Божества», представляют собой в известном смысле промежуточную стадию между глобальными пророчествами Хильдегарды и интимно-эротическими историями любви насельниц доминиканских монастырей XIV в., поскольку причудливо сочетают в себе элементы тех и других. См.: *Meier Chr. Hildegard von Bingen // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon: In 13 Bd. Berlin–New York, 1978–2007. Bd. 3. Col. 1257–1280.*

или нуптиальном (душа — невеста Христова). В монументальном, пророчески-апокалиптическом мире Хильдегарды роль невесты закреплена не за душой, а за Церковью. Христу отведена роль жениха. Они вместе — родители своих детей, христиан. Рупертсбергской визионерке не был, вероятно, известен нуптиальный сценарий, созданный ее современниками Бернардом Клервоским и Вильгельмом из Сен-Тьерри в комментариях на «Песнь Песней» царя Соломона. Один из двух протагонистов такого сценария — душа, причем обнаженная, ибо она должна вступить со своим Женихом в танец и разделить с ним брачное ложе. Вместо голых героини видений XIII–XIV вв. в созерцаниях Хильдегарды нередко встречается закованная в латы всадница «Victoria», готовая к обороне от дьявола... Вследствие глубокого несоответствия идейного и художественного мира Хильдегарды основным тенденциям женской мистики позднего Средневековья, ее творчество было оттеснено на периферию.

Произведения Хильдегарды Бингенской
опубликованы в следующих изданиях:

1. *Patrologiae cursus completus. Series Latina* / Ed. J. P. Migne. Volum. CXCVII. Parisiis, 1855.
2. *Analecta sacra spicilegio Solesmensi parata: sanctae Hildegardis opera* / Ed. J. B. Pitra. Volum. VIII. Parisiis, 1882.

Найджел Ф. Палмер

АЛЛЕГОРИЯ И МОЛИТВА:
ДОМ СЕРДЦА И КОВЧЕГ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ
В «МОЛИТВЕННИКЕ УРСУЛЫ БЕГЕРИН»¹

Аллегория и молитва не столь часто рассматриваются совместно в контексте средневековой литературы, но между ними существуют важные связи². В качестве отправной точки и в плане введения следует рассмотреть, как приготовления к Тайной Вечере в Евангелии от Марка (Мк. 14: 14–15) с их дословным соответствием в Евангелии от Луки (Лк. 22: 11–12) представлены в комментариях Гуго Сен-Шерского и молитве, составленной Лудольфом Саксонским как заключение «*Meditatio in primis vesperis de cœna Domini*» в его «*Vita Christi*» (II, 53). Большой комментарий парижского доминиканца Гуго Сен-Шерского († 1263), известный как «*Postilla*» и датируемый эпохой с 1230 г., получил огромное распространение в позднем Средневековье и впоследствии³. «*Vita Christi*» Лудоль-

¹ Оригинал статьи: *Palmer N. F. Allegory and Prayer. The House of the Heart and the Ark of the Virtues in the «Gebetbuch der Ursula Begerin» // Gedächtnisschrift für Christoph Gerhardt / hg. von R. Plate, N. Bohnert. Trier 2016* (в печати). Русские переводы Библии даются по Синодальному изданию, а там, где необходимо, по церковнославянскому переводу с указанием этих случаев. Перевод всех остальных латинских и немецких текстов на русский язык Н.Г. с учетом переводов автора. В тех случаях, где переводы латинских и немецких источников в оригинале отсутствуют, они выполнены Н.Г. и авторизованы. Здесь и далее примечания автора особо не оговариваются, примечания переводчика вводятся соответствующим указанием. Перевод публикуется с любезного разрешения автора.

² Ср., например: *Freytag H. Die Theorie der allegorischen Schriftdeutung und die Allegorie in deutschen Texten besonders des 11. und 12. Jahrhunderts* (Bibliotheca Germanica 24). Bern–München, 1982, со ссылками на тему «Gebet» («Молитва») в указателе.

³ *Hugo de S. Caro. Postilla/ ed. Conradus Leontorius. Vol. 1–6. Basel: Johann Froben, 1504.* Доступно онлайн на сайте: Bayerische Staatsbibliothek, München. URL: <http://www.bsb-muenchen.de>. Ср.: *Kaeppli T. Scriptorum Ordinis*

фа Саксонского († 1377), который был картезианским монахом в Майнце, Кобленце и Страсбурге, явилась вершиной сложной текстовой традиции комментариев и трактатов на Страсти Христовы, материал которых был буквально и широко обобщен Лудольфом, но не таким образом, что это произведение картезианской созерцательной мистики, как можно было бы подумать, было лишено собственного оригинального метода и концепции⁴. Молитва как раз и является одним из тех элементов, которые Лудольф трактует отчетливым и, вероятно, оригинальным образом.

Начиная с аллегии, Гуго посвящает краткий раздел своих «Postilla» на Евангелие от Марка «большой убранный пиршественной горнице» (*coenaculum grande stratum*), которую Иисус просит учеников приготовить к празднику Пасхи в четверг перед Своей смертью, причем слово *coenaculum* обычно понимается в латыни как обозначение «верхней комнаты»⁵, в средневековой

praedicatorum medii aevi. Vol. 1–4. Roma 1970–1993. Vol. 2. P. 269–271, 274–275. № 1989, и статьи в издании: *Hugues de Saint-Cher* († 1263): bibliste et théologien / ed. Louis J. Bataillon et al. Turnhout, 2004.

⁴ *Ludolphus de Saxonia. Vita Jesu Christi* [...] / ed. A.-C. Bolard et al. Paris–Roma, 1865 [cit.]. Репринт: *Analecta Cartusiana* 241 (введение и т. 1–4). Salzburg, 2006. См. также переиздание Bolard et al. в новом наборе и без маргиналий: Ed. Rigollot L.-M. Vol. 1–4. Paris, 1865. К отдельным изданиям молитв, извлеченных из Bolard et al., см.: *Bodenstedt M. I. Praying the Life of Christ. First English Translation of the Prayers of the Vita Christi of Ludolphus the Carthusian: The Quintessence of His Devout Meditations on the Life of Christ* (*Analecta Cartusiana* 15). Salzburg, 1973. См. также: *Bodenstedt M. I. The Vita Christi of Ludolphus the Carthusian* (*Studies in Medieval and Renaissance Latin Language and Literature* 16). Washington/D.C., 1944; *Baier W. Untersuchungen zu den Passionsbetrachtungen in der Vita Christi des Ludolf von Sachsen. Ein quellenkritischer Beitrag zu Leben und Werk Ludolfs und zur Geschichte der Passionstheologie*, Bd. 1–3 (*Analecta Cartusiana* 44,1–3). Salzburg, 1977; *Bestul T. H. Texts of the Passion. Latin Devotional Literature and Medieval Society*. Philadelphia–Pa, 1986. P. 57–59; *Kemper T. A. Die Kreuzigung Christi: Motivgeschichtliche Studien zu lateinischen und deutschen Passionstraktaten des Spätmittelalters* (*Münchener Texte und Untersuchungen zur deutschen Literatur des Mittelalters*). Tübingen, 2006. S. 136–140 (с дальнейшей литературой); *Hamburger J. F., Palmer N. F. The Prayer Book of Ursula Begerin, with a Conservation Report* by U. Bürger. 2 vols. Dietikon-Zürich, 2015. Vol. 1. P. 439–452. О дате смерти Лудольфа см. *Bodenstedt* 1973, p. I, примеч. 2.

⁵ *Lewis C. T., [Short Ch.] A Latin Dictionary*. Oxford, 1879, см. *cenaculum*. При цитировании Библии я следую Клементинской Вульгате, используя издание Tournai 1881 в сопоставлении со штургартской Вульгатой: *Biblia Sacra iuxta vulgatam versionem* / ed. R. Weber et al. Stuttgart, 1994. Английские переводы Вульгаты в оригинале работы взяты из Библии Douay-Rheims.

терминологии «горница»⁶. Такое помещение, как говорится там, образует верхнюю часть дома: *Cenaculum est superior pars domus. Domus enim significat legem: pars superior est spiritualis intellectus: pars inferior litteralis: que artior est/ illa latior*⁷. «Пиршественная горница — верхняя часть дома. Дом же означает закон: верхняя часть — духовный смысл, нижняя часть — буквальный: то, что совершеннее, то шире». Размер этой пиршественной горницы (*grande*) толкуется как всеобъемлющее расположение ума, находящее место для Господа и всего его окружения, говоря метафорически: *Grande/ affectu. Grande/ quia potest recipere dominum cum familia sua tota*. «Велика благодаря расположению ума; велика, ибо она может принять Господа со всеми его домочадцами». То, что она устлана (*stratum*), означает то, что она приготовлена добродетелями: *Stratum/ virtutibus*. В своих «Postilla» на Евангелие от Луки Гуго предлагает немного другую интерпретацию тех же слов, аллегорически толкуя пиршественную горницу как расположение ума (*affectus*), «трапезную души», которая «велика» — широка, длинна и высока, означая три богословские добродетели и будучи «устлана» смирением: *Et ipse ostendet vobis cenaculum: id est affectum qui est refectorium anime. Magnum/ latum charitate/ longum spe/ altum fide. Stratum/ humilitate*⁸. «И Сам покажет вам пиршественную горницу: то есть расположение ума, которое есть трапезная души. Велика — широка любовью, длинна надеждой, высока верой. Устлана смирением». Таким образом, оба толкования относят «великую устланную пиршественную горницу» к расположению ума, который при стремлении к совершенству (*artior* «более совершенный») должен расширяться в усвоении добродетелей. Основные элементы значения здесь — аллегорические, «тайные» значения, не зависящие от действительных подобий, но иногда эти аллегории также функционируют как метафоры⁹. Когда Лудольфу нужно было сформулировать свою

⁶ «*Coenaculum*» является также обозначением Сионской горницы (Горницы Тайной Вечери) в Иерусалиме, на вершине горы Сион, вне стен Старого города, недалеко от Сионских ворот. Поэтому в русском переводе лат. *coenaculum* передается как «(пиршественная) горница». — Прим. переводчика.

⁷ Комментарий на Мк. 14:15; «Postilla» 1504 [примеч. 3], pars 4, fol. 107rb.

⁸ Комментарий на Лк. 22: 12; «Postilla» 1504 [примеч. 3], pars 4, fol. 236ra.

⁹ К определению христианской аллегории, согласно которому и буквальный/исторический, и духовный смысл вполне присущи значению, см. Freytag 1982 [примеч. 2], p. 24. В этом оно отличается от метафоры или от античных

молитву, основанную на тех же самых местах Св. Писания, он привлек традиционные элементы, которые были определены для аллегорической экзегезы автором «Postilla», но отвел им место внутри традиционной литературной структуры, которая была в высшей степени обычной на протяжении всей традиции христианской молитвы¹⁰. Структура, используемая здесь, состоит из призывания, вводящего в утверждение, в котором адресату (в данном случае Господу) напоминают о некоем эпизоде его земной жизни (*narratio*), за чем следует прошение, основанное на элементах, которые вновь вполне определенно отсылают к эпизоду, подразумеваемому в первой части:

Domine Jesu Christe, qui hora vespertina cœnam ultimam cum discipulis in cœnaculo grandi strato fecisti, et eos sacratissimo Corpore et Sanguine tuo cibasti: fac pectus meum cœnaculum grande stratum, amplifica spem et charitatem in corde meo, magnifica longanimitatem, spem, et charitatem, patientiam et humilitatem. Da mihi, ut te quem cœli et terræ non capiunt, pro modulo suo capiat cor meum contritum et humiliatum: ut per inhabitantem gratiam tuam omnia tibi placencia cogitem et perficiam, et omnia contraria odienda declinem: et sic perseverando usque in finem, consequar tunc dignam sacrosancti Corporis et Sanguinis tui perceptionem. Amen¹¹.

Господи Иисусе Христе, Иже в час ночный Тайную Вечерю со своими ученики в горнице великой усталенной соделавый и им в

определений аллегории, согласно которым то, что имеется в виду — не то же самое, что говорится; ср. у Мария Викторина (середина IV в.): *Cum aliud dicitur, aliud significatur, haec allegoria est* «Если говорится одно, обозначается другое, это аллегория» («In epistolam Pauli ad Galatas libri duo», II, 4, в изд.: PL 150, col. 279). О принципах интерпретации в библейской герменевтике см.: *Lubac H. de. Exégèse médiévale // Les quatre sens de l'Écriture. 4 vols. Paris, 1959–1964. Vol. I/1. P. 171–238* (святоотеческая эпоха); *Freytag 1982* [примеч. 2]. P. 15–43; *Walter P. Schriftsinne // Lexikon für Theologie und Kirche. 3. Aufl. Bd. 9 (2000). Sp. 268–269*; *Robertson D. Lectio Divina: The Medieval Experience of Reading (Cistercian Studies Series 238). Collegeville–Minnesota, 2011. P. 38–71*.

¹⁰ К описанию структуры молитвы в риторических терминах, в традиции, начинающейся с Оригена († ок. 254) и наиболее ясно сформулированной Вильямом Оверньским († 1249), см.: *Lutz E. C. Rhetorica divina. Mittelhochdeutsche Prologgebete und die rhetorische Kultur des Mittelalters (Quellen und Forschungen zur Sprach- und Kulturgeschichte der germanischen Völker 206, N. F. 82). Berlin–New York, 1984. S. 131–137*. О традиционных структурах молитвы см. также: *Löhr H. Studien zum frühchristlichen und frühjüdischen Gebet. Untersuchungen zu 1 Clem 59 bis 61 in seinem literarischen, historischen und theologischen Kontext (Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 160). Tübingen, 2003*.

¹¹ «Vita Christi», II, 53 / ed. Bolard et al. 1865 [примеч. 4]. P. 577.

пищу Тело Твое Пресвятое и Кровь Твою давай, соделай внутренняя моя великой устланной горницей, умножь надежду и любовь в сердце моем, увеличь долготерпение, надежду и любовь, терпение и смирение. Подай мне, да Ты, Егоже небо и земля не вмещают, вместит в свою меру сердце мое сокрушенное и смиренное, да вселением благодати Твоея вся Тебе любезная помыслию и совершу, и вся противная ненавистная отвергну, и тако, претерпевая до конца, да стяжаю тогда достойного приятия Пресвятого Тела Твоего и Крови. Аминь¹².

Молитва из «Vita Christi» в том виде, как она приведена здесь, — версия, содержащаяся в традиции текста, которая ведет от инкунабул к стандартному изданию Bolard et al., вышедшему в свет в Париже в 1865 г. [примеч. 4], которое стало основой всех современных познаний в этой области. Здесь не место для дальнейшего исследования вопроса, но наличие рукописи первой четверти XV в., Оксфорд, Bodleian Library, MS. Laud Misc. 462, написанной в цистерцианском аббатстве Эбербах в Рейнгау, указывает на то, что была и вторая, возможно, более «оригинальная» редакция, в которой первая часть этой молитвы была сформулирована немного иначе:

Domine Iesu Christe, qui cenam ultimam cum discipulis in cenaculo grandi strato facere uoluisti, precor et obsecro te per viscera misericordie, fac pectus meum cenaculum grande stratum, amplifica fidem, spem et caritatem in corde, magnifica longanimitatem, pacienciam et humilitatem veram¹³.

Господи Иисусе Христе, Иже Тайную Вечерю со ученики Своими в великой устланной горнице устроить изволивый, молю и умоляю Ты по благоутробному милосердию Твоему [Лк. 1:78], соделай внутренняя моя великой устланной горницей, умножь веру, надежду и любовь в сердце, увеличь долготерпение, терпение и смирение истинное.

Представление добродетелей как парных триад без неуклюжего повтора *spem et caritatem* и использование формулировок, бо-

¹² В переводах молитв на русский язык используются старославянские обороты там, где налицо прямые структурные соответствия текстов молитв. К вопросу о соответствиях в православной традиции ср. прежде всего молитвы ко Св. Причащению. — *Прим. переводчика.*

¹³ Оксфорд, Bodleian Library, MS. Laud Misc. 462, fol. 5vb. Это третья часть трехтомника, части 1 и 2 которого находятся в Британской библиотеке. Ср.: Palmer N. F. Zisterzienser und ihre Bücher. Die mittelalterliche Bibliotheksgeschichte von Kloster Eberbach im Rheingau unter besonderer Berücksichtigung der in Oxford und London aufbewahrten Handschriften. Regensburg, 1998. S. 295.

лее близких к ранней экзегетической традиции¹⁴, позволяет предполагать, что рукописная версия является более ранней, тогда как текст печатных изданий представляет собой переработку. Печатная версия предлагает более непосредственное сосредоточение на евхаристической тематике.

В начальном утверждении молящийся у Лудольфа призывает вспомнить, как при наступлении вечера (*Мф.* 26:20; *Мк.* 14:17) Иисус и ученики приняли участие в общей вечере в комнате наверху, которая была приготовлена согласно Его указаниям (*Мк.* 14: 12–16; *Лк.* 22:7–13), и как это было тогда, когда Он учредил таинство, преподав им Свое Тело и Свою Кровь под видом хлеба и вина (*Мф.* 26:26–29; *Мк.* 14:22–25; *Лк.* 22:19–20). Во второй части прошения метафора, в которой *pectus* «грудь, внутренние органы» (синоним сердца) уподобляется великой усталанной пиршественной горнице, разворачивается в новом направлении. Прибегая к парадоксу, основанному на формулировках из Ветхого и Нового Завета (о чём см. с. [12–13] ниже), что Христос, «Кого небо и земля не могут вместить», имеет власть войти в малое человеческое сердце, молящийся просит, чтобы благодаря расширению сердца, сокрушенного и смиренного пятью (или, в оксфордской рукописи, шестью) вышеупомянутыми добродетелями, он сам мог стать причастником такого божественного вселения и обрести покорность воли воле Божией и успешно пребывать в этом («претерпение до конца») и посредством этого быть удостоенным спасения. Спасение выражается метафорически в евхаристических терминах как приятие Тела и Крови Христовых в жизни вечной — фигура мысли, основанная на духовном чтении, одновременно анагогическом и тропологическом, сцены, когда Христос преподаёт ученикам хлеб и вино на Тайной Вечере: Тайная Вечера предугадывает небесный пир Откровения (*Отк.* 19:9).

У Гуго Сен-Шерского, в соответствии с принципами библейской экзегезы, буквальный смысл создает основу — или, выражаясь точнее, должен пониматься как смежное пространство — духовного значения в основном морально-тропологического рода, имеющего отношение к внутреннему строю верующего. Это отношение не лишено неувязок, например, в том факте, что пиршественная горница, означающая внутреннее расположение чело-

¹⁴ См., в частности, традиционное толкование Пс.118:32, обсуждаемое на с. [17] (примеч. 26 и 27).

века, является верхним этажом дома, что означает Закон. Это, в свою очередь, далее уточняется метафорическим утверждением о том, что пиршественная горница / внутреннее расположение — «трапезная души», хотя обозначение, закрепленное за трапезной — *affectus* («внутреннее расположение»), а не *anima* («душа»). В молитве Лудольфа элементы буквального смысла, а именно пиршественная горница, ее вместительность, ее убранство, и Христос, преподающий ученикам Свое Тело и Свою Кровь под видом хлеба и вина, создают отправной пункт прошения, в котором искомое у Бога вновь отсылает к буквальному тексту Библии. Различные индивидуальные элементы прошения воспроизводят и снабжают новыми функциями традиционные экзегетические толкования библейского текста, а именно аллегорические и духовные значения, как это было рассмотрено выше на примерах из «Postilla» (причем сам этот труд происходит из более ранних источников, которые могли быть известны Лудольфу или косвенно повлиять на него). Это отношение между начальным утверждением, представляющим материал, извлеченный из буквального смысла библейского текста, и основным текстом молитвы, а именно прошением, представляет собой использование стандартной риторической структуры, где, в принципе, содержательные и словесные параллели применяются с тем, чтобы сделать прошение более проникновенным, действенным и запоминаемым¹⁵. Здесь не имеется в виду, что прошение обслуживает значение в техническом экзегетическом смысле как изложение слов и событий Св. Писания. Однако можно было бы сказать, что духовный смысл текста осознается

¹⁵ Ансельм в качестве одной из функций своих молитв указывает *ad excitandam legentis mentem ad dei amorem vel timorem seu ad suimet discussionem* («для возгревания ума читающего к любви или страху Божию или к саморассмотрению»); S. Anselmi Cantuariensis archiepiscopi Opera omnia / ed. Fr. S. Schmitt. Vol. 1–6. Edinburgh, 1946–1961. Repr. Stuttgart–Bad Cannstatt, 1968. Bd. 3, S. 4. Ср.: *Fulton R. From Judgment to Passion: Devotion to Christ and the Virgin Mary. 800–1200*, New York 2002. P. 172–174. Процесс «возгревания ума» посредством молитвы активизируется целым рядом риторических приемов в обращении с языком (как те, что перечислены Фалтон), причем все они требуют внимания читателя тем или другим способом, но, конечно же, не имеют своей первичной целью создание «мнемотехнической тревоги» и травмы в той степени, как это утверждается у Мэри Каррутерс в ее прочтении пролога Ансельма: *Carruthers M. The Craft of Thought: Meditation, Rhetoric, and the Making of Images. 400–1200* (Cambridge Studies in Medieval Literature 34). Cambridge, 1998, 32006. P. 101–105.

и приводится в действие, и что чтение Св. Писания, *lectio divina*, становится перформативным исполнением в молитве¹⁶.

До тех пор, пока мы не имеем детальной литературной истории христианской молитвы в Средневековье — тема, для которой ввиду скудости соответствующих фундаментальных исследований едва ли настало время¹⁷, — трудно определить, что можно было бы с какой-то долей уверенности считать наиболее яркими чертами метода Лудольфа. Предварительно можно сказать, что использование Лудольфом элементов, взятых в его молитвах из библейской экзегезы, в том виде, как это было показано, представляется его собственной инновацией, и что это, вероятнее всего, объясняется следствием его намерения сочетать материалы, почерпну-

¹⁶ Ср. у Энни Сазерленд обсуждение средневекового псалмопения как перформативной молитвы, формы «делания» псалмов, превосходящей декламацию: *Sutherland A. Performing the Penitential Psalms in the Middle Ages: Maidstone and Bampton*, in: *Aspects of the Performative in Medieval Culture* / ed. M. Gragnolati, A. Suerbaum (Trends in Medieval Philology 18). Berlin–New York, 2010. P. 15–37. Для введения в надлежащий контекст следует рассматривать эти предположения вместе с дискуссией о назидательной функции религиозных текстов (πρότρεξις: «excitare», «подгонять», «возбуждать»), как это с образцовой ясностью представлено в: *Beil U.J. Augustinus. Confessiones (um 400) // Literarische Performativität. Lektüren vormoderner Texte* / hg. von C. Herberichs und C. Kiening (Medienwandel — Medienwechsel — Medienwissen 3). Zürich, 2008. S. 23–42. См. также о перформативности молитвы: *Kiening C. Gebete und Benediktionen von Muri (um 1150/1180) // Literarische Performativität... / hg. von C. Herberichs. Kiening, 2008. S. 100–118.*

¹⁷ Для средневековых немецких молитв мы всё еще сильно зависим от работы: *Haimerl F. X. Mittelalterliche Frömmigkeit im Spiegel der Gebetbuchliteratur Süddeutschlands (Münchener Theologische Studien I: Historische Abteilung 4)*. München, 1952. Важные недавние исследования жанра в латинской и немецкой словесности включают в себя: *Lentes T. Gebetbuch und Gebärde. Religiöses Ausdrucksverhalten in Gebetbüchern aus dem Dominikanerinnen-Kloster St. Nikolaus in undis zu Straßburg (1350–1550)*. Westfälische Wilhelms-Universität Münster i. W., 1996 (неопубл. дисс.); *Fulton 2002* [примеч. 15]; *Cottier J.-F. Anima mea. Prières privées et textes de dévotion du Moyen Âge latin: autour des Prières ou Méditations attribuées à saint Anselme de Cantorbéry (XIe–XIIe siècle)* (Recherches sur les rhétoriques religieuses 3). Turnhout, 2001; *La prière en Latin de l'antiquité au XVIe siècle: formes, évolutions, significations* / ed. J.-F. Cottier (Collection d'études médiévales de Nice 6). Turnhout, 2006; *Boynton S. Prayer as liturgical performance in eleventh- and twelfth-century monastic psalters // Speculum 82* (2007). P. 896–931 (с обширной библиографией); *Reinburg V. French Books of Hours: Making an Archive of Prayer. C. 1400–1600*. Cambridge, 2012. Ср. *Hamburger, Palmer 2015* [примеч. 4], vol. 1, p. 408–418.

тые из экзегетической традиции, восходящей к Отцам Церкви, и серию хорошо известных средневековых благочестивых размышлений о Евангелии, таких как «De institutione inclusarum» Элреда Ривоского, «Vita Christi» Мишеля де Массы (где широко используются «Meditationes vitae Christi»), «Stimulus amoris» и «Speculum humanae salvationis».

«Vita Christi» Лудольфа оказала влияние на позднесредневековые молитвы и молитвенники, которое, несмотря на первопроектную работу Вальтера Байера в 1970-х гг. [примеч. 4], еще не было исследовано в достаточной мере, и в котором косвенная рецепция в конце Средневековья и в раннее Новое время, например, в труде Игнатия Лойолы († 1566), играло роль, которую еще только предстоит охватить во всей полноте. Далее я собираюсь исследовать рецепцию молитвы на Тайную Вечерю в соответствии с тем, как она обнаружена в немецкой версии, содержащейся в «Молитвеннике Урсулы Бегерин», вероятнее всего, составленном в 1470-х или 1480-х гг. (I), и поместить в один ряд с ней вторую молитву из этой рукописи, хотя и не явно заимствованную из «Vita Christi», но являющую собой сопоставимый (пусть и немного иной) пример использования родственного материала из традиционной аллегорической экзегезы: Ноев ковчег (II). Для каждой молитвы я предлагаю критическое издание текста с детальным литературным комментарием, который имеет своей целью, в первую очередь, исследование проблем, возникающих из самого текста (и тем самым не только вопросов, по нисходящей линии следующих из вопроса об «аллегории и молитве»), включая ссылки на источники, индивидуальные мотивы, слова и обороты.

Обе молитвы восходят к латинским источникам, и всё же они содержат по крайней мере зародыш идеи, которую можно назвать мистической и которая весьма существенно выходит за рамки того, что молитвы черпают из латинской традиции. Первая молитва взыскует момента мистического единения с Богом в этой жизни в виде почти телесного опыта присутствия Божия в сердце и соединения воли с волей Божией (в смысле *unitas spiritus*). Вторая рассматривает возможность того, что посредством молитвы просительница может исполниться благодати и, на вершине своего опыта, сподобиться того рода *exstasis*, в котором душа входит в себя и выходит из себя, в котором трансцендентный опыт божественного основан на внутренней сущ-

ности. В первой молитве просительница стремится расширить свое сердце и приготовить его для принятия Бога упражнением в добродетелях, полагая, что этот мистический опыт можно приобрести духовным деланием. Во второй молитве обозначен сходный путь, требующий духовного делания и упражнения в добродетелях, но на сей раз это структурировано в форме восхождения по ряду ступеней с высшей точкой совершенства и экстаза. Несмотря на включение «gelassenheit», «самоотречения, бесстрастия» в число добродетелей, пролагающих путь к мистическому опыту, религиозные идеи, на которых основываются обе молитвы, гораздо ближе к мистике XII в. (Бернард, Вильгельм Сен-Тьеррийский и викторинцы), чем к немецким доминиканцам XIV в. Неизвестный автор немецких молитв использует метод, основанный на *lectio divina* (Св. Писания), который он разделяет со своим главным латинским источником «*Vita Christi*» и берёт из него, но идет дальше. Комментарий, предлагаемый ниже, представляет собой предварительное, лишь на материале этих двух избранных молитв, исследование литературных методов, включая переработку экзегезы как молитвы, которые используются в обширном цикле тщательно и искусно изготовленных немецких молитв на народном языке, составленных для немецкой монахини в 1480-е гг. в качестве дополнения к циклу библейских миниатюр.

Но сначала несколько слов о «Молитвеннике Урсулы Бегерин»¹⁸. Берн, Burgerbibliothek, Cod. 801, рукопись на бумаге в формате малого quarto (прим. 14 x 9–9.5 см) была составлена, как мы знаем ныне, в 1480–1490-е гг. Она состоит большей частью (л. 9–176) из ансамбля «текст-изображение», к которому на

¹⁸ *Hamburger, Palmer 2015* [примеч. 4]. Ср. Ochsenbein P. *Gebetbuch der Ursula Begerin // Verfasserlexikon. 2. Aufl. / hg. von K. Ruh u.a. Bd 2. Berlin, 1980. Sp. 1120–1121; Katalog der deutschsprachigen illustrierten Handschriften des Mittelalters [= KdiH] / hg. von U. Bodemann u.a. Bd. 5. Lfg. 1/2: 43. Gebetbücher. München 2002. S. 103–119 (Cermann R.); Hamburger J.F. *Bloody Mary: Traces of the peplum cruentatum in Prague — and in Strasbourg? // Image, Memory and Devotion: Liber Amicorum Paul Crossley / Ed. Z. Opačić and A. Timmermann, Turnhout, 2011. P. 1–34; Он же. Visible speech: Imagining Scripture in the Prayer Book of Ursula Begerin and the medieval tradition of word illustration // Schreiben und Lesen in der Stadt. Literaturbetrieb im spätmittelalterlichen Straßburg / hg. von F. Heinzer u.a. (Kulturtopographie des alemannischen Raums 4), Berlin / Boston 2012. S. 117–166.**

чуть более поздней стадии были добавлены несколько дополнительных тетрадей с разными молитвами и сходными материалами (л. 1–8 и л. 177–195, добавочные л. 1–4 датируются по л. 4v 1491 г.). На первой стадии изготовления, которая по стилистическим особенностям рисунков пером может быть приписана художникам, размещавшимся, по всей вероятности, в Страсбурге в период ок. 1380–1410¹⁹, рукопись включала в себя цикл из прим. 230 изображений (32 страницы были удалены в позднейшие времена и утрачены), с л. 7r–156r библейские миниатюры, с л. 157r–195v изображения святых, последние в основном группами по три. На этой стадии там уже могли иметься какие-то надписи на страницах с миниатюрами, но нет свидетельств того, что рукопись содержала листы с текстом. Почти сто лет спустя, судя по состоянию бумаги, в какое-то время в 1470-х или 1480-х гг., рукопись была извлечена из переплета и снабжена циклом недавно созданных немецких молитв, специально предназначенных для того, чтобы сопровождать цикл изображений (одна молитва на одну страницу с иллюстрацией). Они записаны частью на пустых оборотных сторонах листов, частью на вставных листах. Молитвы следуют от начальных библейских миниатюр до Страшного Суда, но лишь выборочно сопровождают изображения святых в последнем разделе (месса св. Григория, св. Гуго Линкольнский, св. Иероним, Богородица в солнечном круге, св. Мехтильда [Гакеборнская] и св. Урсула и 11000 дев). Изображение мирянки, созерцающей видение небесной Евхаристии (л. 174r) позволяет предполагать, что цикл иллюстраций был создан для мирской женщины — благотворительницы монастыря. Цикл молитв (из которых сохранились 156) составлен для пользования монахини, которая именует себя «кающейся сестрой», по всей очевидности, монахини страсбургского монастыря св. Магдалины, также известного

¹⁹ Точки отсчета для датировки и локализации — мюнхенская рукопись «Эльзасской Золотой легенды»: «Elsässische Legenda aurea», Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 6, о чём см.: Marburger Repertorien, Handschriftenverzeichnis (URL: www.handschriftencensus.de, данные на 28 апреля 2012), и группа так называемых эльзасских иллюстрированных Библий, датируемых первыми десятилетиями XV в., самая значительная из них в качестве стилистической параллели: Льеж, Bibliothèque générale, ms. Wittert 3, о чём см.: KdiN [примеч. 18], Bd. 2, Abt. 3: 14. Bibeln — 15. Bibelerzählung. München 1993. S. 227–231 (Bodemann U.).

как «монастырь кающихся» («Reuerinnenkloster»)²⁰. Урсула Бегерин, чье имя записано на последней странице рукописи, была монахиней этого монастыря и числится в некрологии как скончавшаяся там 31 августа 1531 г.²¹ Некоторые черты рукописи, особенно добавленная миниатюра и молитва к св. Гуго Линкольнскому (л. 159v–160v), основателю картезианского ордена, наводят на мысль, что некий член общины страсбургской картезианской обители мог участвовать в переделке кодекса, включая составление молитв.

Первая из молитв, которые будут здесь обсуждаться в части I, № 95 (л. 100r): Тайная Вечеря. В части II статьи она сопровождается изданием и комментарием молитвы № 9 (л. 15r): Ноев ковчег — текст, сходным образом использующий тему постройки дома как метафору внутреннего строя личности. Миниатюра, для которой была составлена эта молитва, к великому сожалению, утрачена, как и большое количество изображений в самом начале цикла миниатюр. Тем не менее при том, что первый раздел цикла можно считать в большой степени зависимым от изображений «*Speculum humanae salvationis*», мы можем быть вполне уверены в иконографии утраченных рисунков пером. Первое из дошедших изображений, с весьма характерной иллюстрацией «Падение восставших ангелов», особенно близко изображению, содержащемуся в верхнерейнской или эльзасской рукописи «*Speculum humanae salvationis*» XIV в. (ныне British Library, Harley MS. 4996), которое относится примерно к тому же времени, что и миниатюры в «Молитвеннике Урсулы Бегерин», и эта рукопись может служить нам проводником к иконографии утраченного изображения Ноева ковчега, которое изначально находилось на лицевой стороне л. 100r.²²

²⁰ Barth M. *Handbuch der elsässischen Kirchen im Mittelalter* // Archives de l'Église d'Alsace 11–14. Strasbourg, 1960–1964. Sp. 1375–1381; Palmer N.F. Die Münchner Perikopenhandschrift Cgm 157 und die Handschriftenproduktion des Straßburger Reuerinnenklosters im späten 15. Jahrhundert // *Kulturtopographie des deutschsprachigen Südwestens im späteren Mittelalter. Studien und Texte* /Hg. von B. Fleith and R. Wetzel (Kulturtopographie des alemannischen Raums 1). Berlin–New York, 2009. S. 263–300.

²¹ Страсбург, Bibliothèque du Grand Séminaire, cod. 35 (olim 179), pag. 81; *Ochsenbein* 1980 [примеч. 18].

²² См. оцифрованные иллюстрации Harley MS. 4996 на сайте Британской библиотеки: The British Library. URL: <http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/searchMSNo.asp> (данные на 28 апреля 2012).

I. ДОМ СЕРДЦА

O aller süßester Jhesu, ein volkommeliche gnügsamkeit aller ußerwelten, ich ermane dich des küniglichen, heiligen obentessends mit dynen liebsten jungeren zu ewiger gedechtniß dyns bitteren todes, sie spysende mit dynem fronlichnam vnd trenckende mit dynem rosenfarben blüt, vnd bitte dich demütiglichen, myn hercze zu machen ein gezierets gasthüß aller tugenden; breite es durch den glouben, hoffnung vnd liebe, größe es mit stetikeit, gedult vnd demutikeit, uff das ich dich, den hymmele vnd erde nit begriffen mügent, besliessen müge in die kleyne mynes herzen, also das ich durch gnode dyner gegenwürtikeit volbringen müge dynen liebsten willen. Gib mir ouch, aller liebster gemahel, ein klein wile zu rügen mit sannt Johanne uff dyner mynniglichen brüste vnd daruß zu sugen die wore vereynigunge din vnd myn hie in zit der gnoden, uff das ich in ewikeit von dynen holtseligen vmbfengen nümmer gescheiden werde. Amen.

[4] *blüts*, -s стерто. [10] *Johann* <вертикальная черта над вторым *n*>.

«О сладчайший Иисусе, совершенное довольство всех избранных, взываю к Тебе ради царственной святой вечери с Твоими возлюбленными учениками в вечное воспоминание Твоей скорбной смерти, когда Ты дал им есть Святое Тело Твое и дал пить розовую Кровь Твою, и молю Тебя смиренно сердце мое соделать украшенной пиршественной горницею всех добродетелей; расширь его верой, надеждой и любовью, увеличь его постоянством, терпением и смирением, дабы я Тебя, Кого небо и земля вместить не могут, заключить могла в малость моего сердца, так, чтобы я благодатью присутствия Твоего исполнить могла дражайшую волю Твою. И подай мне, возлюбленный Женише, на малое время почить со святым Иоанном на любезных персях Твоих и оттуда впитать истинное единение Твое и мое здесь во времени благодати, да никогда же в вечности не разлучусь от отрадных Твоих объятий. Аминь».

| ПРИМЕЧАНИЯ²³

- [1] *gnüingsamkeit*. Латинское *sufficientia*, возможно, с отсылкой к 2 Кор. 3:5, где говорится, что *sufficientia ex Deo* происходит из послания Христа, написанного Духом Бога Живаго на плотяных скрижалях сердца: *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis, quasi ex nobis: sed sufficientia nostra ex Deo est* «Не яко доволни есмы от себе помыслити что, яко от себе, но доволство наше от Бога»²⁴. Разницу, однако, можно усматривать в том, что здесь это относится к довольству человека (пусть и «довольству от Бога»), тогда как молитва говорит о довольстве Бога, которого достаточно для спасения всех избранных. См. ср.-верх.-нем. *gen-uocsamecheit*: Lexer, Bd. 1, Sp. 866 (только «Theologia deutsch» и глоссарии); Findebuch, S. 126 (см. *genüegsamkeit* как соответствие *ubertas* «плодородие, изобилие» в немецком переводе Гуго Рипелина, «Compendium theologiae veritatis»: Мюнхен, Bayerische Staatsbibliothek, Cgm 5200); ср. *Steer G.* Scholastische Gnadenlehre in mittelhochdeutscher Sprache (MTU 14). München, 1966, S. 105.153. См. также: *Heinrich Seuse.* Deutsche Schriften / Hg. von K. Bihlmeyer. Stuttgart, 1907, репринт: Frankfurt a. M., 1961:

²³ Исползованные словари и грамматики включают в себя следующие издания (все они цитируются в сокращенной форме, как указано в тексте): *Grimm J., Grimm W.* Deutsches Wörterbuch. Bd. 1–32 und Anhang. Leipzig, 1854–1971. Репринт: München, 1984 (цит. как DWb., с указанием томов оригинального издания); *Diefenbach L.* Glossarium latino-germanicum mediae et infimae aetatis. Frankfurt a. M., 1857. Репринт: Darmstadt, 1968, 1997 (цит. как Diefenbach, Glossarium lat.-germ.); *Lexer M.* Mittelhochdeutsches Handwörterbuch. Bd. 1–3. Leipzig, 1872–1878. Репринт: Stuttgart, 1992 (цит. как Lexer); *Gärtner K.* u.a. Findebuch zum mittelhochdeutschen Wortschatz. Mit einem rückläufigen Index. Stuttgart, 1992 (цит. как Findebuch); *Ebert R. P.* u.a. Frühneuhochdeutsche Grammatik (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte A 12). Tübingen, 1993 (цит. как Frühnhd. Gr.); *Paul H.* Mittelhochdeutsche Grammatik. 25. Aufl. / Neubearb. von T. Klein u.a. (Sammlung kurzer Grammatiken germanischer Dialekte A 2). Tübingen, 2007 (цит. как Mhd. Gr.). Особо не оговаривается использование мною онлайн-версий исторических словарей немецкого языка на сайте: Trierer Kompetenzzentrum, Mittelhochdeutsche Wörterbücher im Verbund. URL: <http://mww.uni-trier.de/start> (данные от 28 апреля 2012).

²⁴ Здесь приведен церковнославянский перевод, где представлено более точное соответствие лат. *sufficientia*. В Синодальном переводе: «Не потому, чтобы мы сами способны были помыслить что́ от себя, как бы от себя, но способность наша от Бога». — Прим. переводчика

alles lustes gnuhtsamkeit (S. 14.3), *alles lones ein ganz genuhtsamkeit* (S. 255.4), *einen ursprung aller gnuhtsamkeit* (S. 554.4).

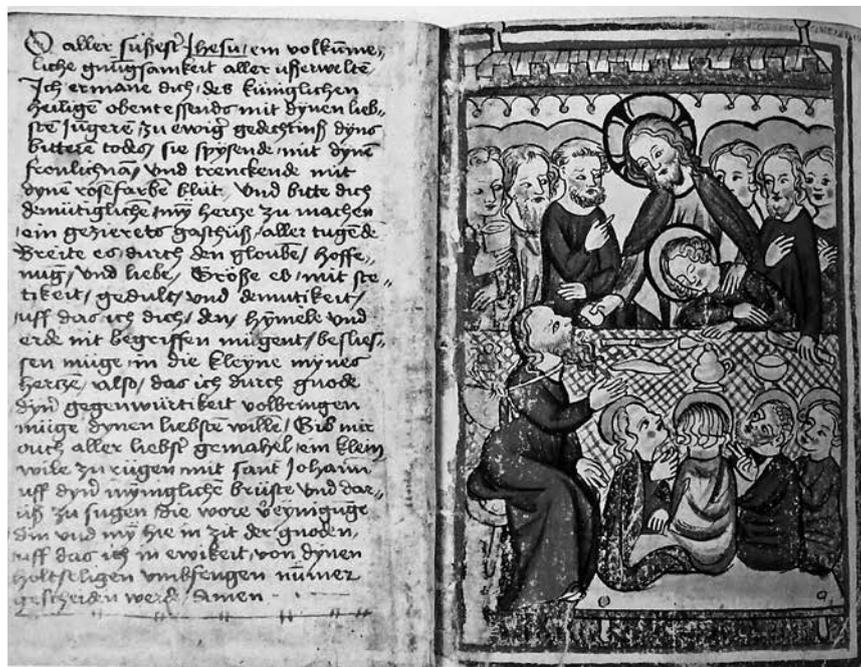
- [1 и след.] *jch ermane dich*. Это выражение, соответствующее *moneo te* «напоминаю тебе, увещаваю тебя, взываю к тебе» в латинских молитвах, используется в «Молитвеннике» всего семь раз, и только в группе молитв от «Тайной Вечери» до «Осмеяния Христа» по пути на Голгофу (л. 101r–111r). О традиции *ich ermane dich* см.: Bushey В. С. *Das Leben Christi in Gebetsform in Gundackers «Christi Hort» // Die mittelalterliche Literatur in der Steiermark. Akten des Internationalen Symposions Schloß Seggau bei Leibnitz 1984 / Hg. von Alfred Ebenbauer u.a. (Jahrbuch für Internationale Germanistik A 3). Bern u.a., 1988, S. 49–79, здесь S. 74–75, примеч. 25.*
- [2] *des küniglichen, heiligen obentessends*. В то время как печатный текст «Vita Christi», II, 53, цитируемый в следующем примечании, дает *cœnam [...] notabilem*, оксфордский (Bodleian Library, MS. Laud Misc. 462, fol. 4ra) дает *cenam [...] nobilem*. Вполне возможно, что это чтение, с которым был знаком автор немецких молитв.
- [3] *zu ewiger gedechtniß dyns bitteren todes*. Ср. Лудольф Саксонский, «Vita Christi», II, 53, ed. Bolard et al. 1865 [примеч. 4], p. 575: *voluit cœnam facere cum discipulis suis notabilem, antequam ab eis per mortem discederet, in signum et memoriale recordationis, et ut mysteria quæ restabant compleret*. «Желал устроить вечерю особую с учениками Своими, прежде чем разлучится с ними смертью, в знак и сугубое воспоминание, и так, чтобы оставшиеся Таинства исполнил».
- [5] *gasthüß*. Ср. DWb 4/1/1, Sp. 1471–1480, всего с несколькими примерами значения «Speisehaus, ohne Übernachtung» «дом для трапезы, без возможности переночевать».
- [6]–[7] *breite es durch den glouben, hoffnung vnd liebe, größe es mit stetikeit, gedult vnd demutikeit*. Эта формулировка гораздо ближе ко второй редакции молитвы Лудольфа, которую см. на с. [5] выше (*amplifica fidem, spem et caritatem in corde, magnifica longanimitatem, pacienciam et humilitatem veram*), нежели к тексту печатных изданий.

- [12] *holtseligen*. Позднесредневековый неологизм, ср. Lexer, Bd. 1, Sp. 1328 (2 примера); DWb, Bd. 10, Sp. 1739–1740 (цитируется Гайлер фон Кайзерсберг).

Перевод и развитие латинской молитвы Лудольфа в немецком тексте «Молитвенника Урсулы Бегерин» сводит воедино два ярких евхаристических образа мистического союза — молитву о единении благодаря вселению Христа в пиршественную горницу сердца и молитву о том, чтобы просительница могла питаться у груди Христа, как св. Иоанн Богослов на Тайной Вечере. В молитве три части: расширенное призывание, обращенное к Иисусу, напоминание об учреждении таинства Причастия на Тайной Вечере и двухчастное прошение, заключаемое словом *Amen*. В первой части прошения, которая тесно увязывается с Лудольфом, говорящая просит, чтобы ее сердце стало пиршественной горницей, украшенной добродетелями, благодаря чему оно сможет расшириться и увеличиться, дабы Христос мог туда вселиться, что приведет к единству ее воли и воли Божией. Во второй части она молит, чтобы ей дано было разделить опыт св. Иоанна Богослова, питавшегося у груди Христа, как предвкушение вечного единения, выраженное метафорой объятий, в жизни вечной. Просительница говорит как невеста Христова, как и во многих других молитвах цикла, в которых она иногда именуется членом женской религиозной общины.

Молитва записана на оборотной стороне листа (л. 100v), которая была оставлена пустой, и находится напротив традиционного изображения Тайной Вечери на противоположной лицевой стороне (л. 101r, илл. 1), скорее всего, выполненного по образцу соответствующего изображения из рукописи «*Speculum humanae salvationis*»²⁵. Фокус изображения в этом варианте иконографии

²⁵ Ср. *J. F. Hamburger* в изд.: *Hamburger, Palmer 2015* [примеч. 4], vol. 1, p. 232, с отсылкой к двум верхнерейнским рукописям «*Speculum*» (Лондон, British Library, Harley MS. 4669, л. 18r, и Париж, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 511, л. 16v) и к нескольким эльзасским иллюстрированным Библиям в качестве параллелей (см. примеч. 19 выше). К обзору рукописной традиции «*Speculum humanae salvationis*» см. статью: *Palmer N. F.* «Turning many to righteousness»: Religious didacticism in the «*Speculum humanae salvationis*» and the similitude of the oak tree // *Dichtung und Didaxe. Lehrhaftes Sprechen in der deutschen Literatur des Mittelalters* / hg. von H. Lähnemann, S. Linden. Berlin–New York, 2009, S. 345–366, особ. S. 352–360.



Илл. 1. Тайная Вечеря.

«Молитвенник Урсулы Бегерин»,

Страсбург, ок. 1380–1410 гг., с прибавлением молитв ок. 1480–1490.

Берн, Burgerbibliothek, Cod. 801, л. 101r.

Тайной Вечери — на ученике, «которого любил Иисус» (Иоанне Богослове), спящем на груди Христа с закрытыми глазами (Ин. 13:23–25), в то время как Иисус опирается правой рукой о стол, чтобы подать кусок Иуде Искариоту (Ин. 13:26–30). История Иуды остается без внимания в немецкой молитве, в то время как мотив Иоанна, покоящегося на груди Иисуса, не упомянутый в латинском образце, взят из изображения и посредством мотива питания у груди Христа встроен в евхаристическую мистику, подразумеваемую в первой части прошения.

Идея пиршественной горницы как метафоры сердца, которую автор немецких молитв заимствует у Лудольфа, основана на параллельном чтении текстов Псалмов и Послания св. апостола Павла к Ефесянам: *Viam mandatorum tuorum cucurri cum dilatasti cor meum* «Потеку путем заповедей Твоих, когда Ты расширишь сердце мое» (Пс. 118:32) и *habitare Christum per fidem in cordibus vestris* «верою вселиться Христу в сердца ваши» (Еф. 3:17). В экзегезе,

начиная со святоотеческой эпохи, говорилось, что расширение сердца осуществляется богословскими добродетелями — верой, надеждой и любовью: *Cum dilatares cor meum. [...] Vel dilatares cor meum: id est in latitudine charitatis, in spe, in fide* «Когда Ты расширишь сердце мое. [...] Или расширишь сердце мое: то есть широтой любви, в надежде, в вере»²⁶. Развитие той же идеи в комментарии к Псалмам XII в., известном под именем Хаймо Гальберштадтского, добавляет *patientia* и *longanimitas*, причем последнее, будучи одним из даров Св. Духа, перечислено в *Гал. 5:22: id est, quia «dilatasti cor meum», id est, ampliasti charitate, patientia, longanimitate, et similibus virtutibus* «то есть потому, что “расширил Ты сердце мое”, то есть Ты расширил его любовью, терпением, долготерпением и подобными добродетелями»²⁷. Идея, что Христос, Кого не могут вместить небо и земля, может занять столь малый, скромный орган, как человеческое сердце, была поддержана хорошо известным ранним респонсорием, певшимся на службе в первый день Рождества Христова, где в тех же оборотах описывался парадокс заключения великого Христа во чреве Марии: *Sancta et immaculata virginitas, quibus te laudibus referam nescio, quia quem coeli capere non poterant, tuo gremio contulisti* «Святое и непорочное девство, какими Ты хвалами возвеличить, не знаю, ибо Егоже небеса вместить не могут, Ты во чреве Своем понесла»²⁸. В знаменитом пассаже «Исповеди» Августин формулирует идею о Христе, входящем в узкое

²⁶ Ps.-Hieronymus, «Breviarium in Psalmos» [V в. / VII–VIII вв.? некоторыми считается ирландским], Ps 98 // PL 26, col. 1190; *Dekkers E., Gaar A. Clavis patrum Latinorum. Turnhout 31995, № 629*; о дате и происхождении см.: *Sharpe R. Books from Ireland, fifth to ninth centuries // Peritia 21 (2010). P. 1–55*, здесь p. 32–33. О метафорической трактовке вселения Господа в сердце см.: *Ohly F. Cor amantis non angustum. Vom Wohnen im Herzen // Gedenkschrift für W. Foerste. Köln–Wien, 1970. S. 454–476*, переиздание: *Ohly F. Schriften zur mittelalterlichen Bedeutungsforschung. Darmstadt, 1977, 21983. S. 128–155*, со всеми ключевыми отсылками к патристике; *Он же. Haus als Metapher // Reallexikon für Antike und Christentum, Bd. 13, Stuttgart, 1986. Sp. 905–1063*; *Hamburger J.F. Nuns as Artists: The Visual Culture of a Medieval Convent. Berkeley / Cal. etc. 1997. P. 137–175* («The House of the Heart»).

²⁷ PL 116, col. 607.

²⁸ *Hesbert R.-J. Corpus antiphonarium officii. Vol. 1–6 (Rerum ecclesiasticarum documenta: series maior, fontes 7–12). Roma, 1963–1979 [= Corpus antiphonarium officii], 7569. Ср.: Августин, Sermo 184, 3; Sancti Aurelii Augustini Sermones selecti duodeviginti / ed. C. Lambot (Stromata patristica et mediaevalia 1). Bruxelle,*

пространство сердца, метафорически описанного как дом: *Angusta est domus animae meae, quo venias ad eam: dilatetur abs te*. «Тесен дом души моей, дабы Ты вошел туда, да расширится Тобою»²⁹. Эта идея, представляющая собой основу такого описания сердца, как *ein gezierets gasthüß aller tugenden* «украшенная горница всех добродетелей» в «Молитвеннике» (строка [05]), была далее развита Гуго Сен-Викторским в его трактате «De archa Noe», в котором созидание дома, где будет обитать Бог, предстает как метафора «назидания» внутреннего существа человека³⁰. В тексте Лудольфа эти мотивы образуют переход к Тайной Вечере, которая состоялась в *coenaculum grande stratum* «пиршественной горнице великой, усталой», украшенной добродетелями, но таким образом, как указывается в заключительных словах молитвы, украшенной для небесного брачного пира в новом мире.

Этот комплекс метафор традиционно служил для выражения как чуда Воплощения, так и потребности человеческого ответа (посредством расширения сердца). Однако версия в «Молитвеннике» представляет собой пример нового развития, которое глубже укоренено в евхаристическом благочестии позднего Средневековья и в котором производится перетолкование вселения Христа в добродетельное сердце в однозначно

1950. P. 76.11–12 [PL 38, col. 997]: *Quem caeli non capiunt, unius feminae sinus ferebat*. «Того, Кого небеса не вместили, единой жены чрево носило».

²⁹ Августин, «Confessiones», I,v,6; S. Aurelii Augustini Confessionum libri xiii / ed. M. Skutella. Ed. corr. H. Juergens et W. Schaub. Stuttgart, 1969. S. 4.24–425. [PL 32, col. 663]. См. также: Августин, «Sermones de Vetere testamento», 23,7; Sancti Aurelii Augustini Sermones de Vetere testamento, id est sermones I–L secundum ordinem vulgatum insertis etiam novem sermonibus post Maurinos repertos / ed. Cyrillus Lambot (CCSL 41). Turnhout, 1961. P. 313. 1–2 [PL 38, col. 158] *Cor fidelis templum non angustum Deo*. «Верное сердце — храм Богу не тесный».

³⁰ Гуго Сен-Викторский, «De archa Noe», IV,i; Hugonis de Sancto Victore. De archa Noe. Libellus de formatione arche / ed. Patricius Sicard (CCCM 176). Turnhout, 2001. Pp. 86.1–89.90 [PL 176, cols 663–665]. К немецкому описанию сердца как дома, украшенного добродетелями, почерпнутому из *coenaculum grande stratum* (Мк. 14:15) см. проповедь 31 в «Schweizer Predigten» (XIII–XIV вв.) в издании: Der sogenannte St. Georgener Prediger aus der Freiburger und der Karlsruher Handschrift / hg. von K. Rieder (Deutsche Texte des Mittelalters 10). Berlin, 1908. S. 74; обсуждение: *Hamburger* 1997 [примеч. 24]. P. 156–157. К вопросу об авторстве см.: Schiewer H.-J. Schweizer Predigten // Verfasserlexikon. 2. Aufl. Hg. von K. Ruh u.a. Bd. 8. Berlin 1992. Sp. 942–945.

сакраментальных терминах. В «Vita Christi» это внушается ассоциацией «пиршественной горницы», где состоялась Тайная Вечеря, с евхаристическим пиром в жизни вечной из Отк. 19:9 при использовании типологической структуры, поддерживающей риторику молитвы. В немецком тексте эти отсылки более смутны: создается ассоциация между предложением Тела и Крови Христовых на Тайной Вечере, Его «присутствием» (*gegenwürtikeit*, строка [09]) в сердце, расширенном добродетелями для того, чтобы быть достойным приятия Евхаристии, и воображаемым питанием у Христовой груди в предвосхищении вечного единения на небесах. Этот сотериологический аспект точно очерчен определением, относимым к Иисусу во вводном риторическом обращении, «совершенное довольство избранных», которое подготавливает парадокс о том, что огромность Христовой благодати, которой довольно для того, чтобы искупить всех избранных, зависит от Его вселения в сердце.

Евхаристическое благочестие и развитие форм мистического выражения, основанных на евхаристической рецепции — главные черты позднесредневековой религиозной жизни³¹, и тем самым есть внутренняя логика в процессе, когда сложная метафора вселения Господа в дом сердца, расширенный добродетелями, должна приобрести евхаристические обертоны. Подобная ассоциация уже предвосхищается Бернардом Клервоским в его проповедях на «Песнь Песней» в пассаже, относящемся к небесному брачному пиру. В проповеди 27 в риторическом обращении к собственной душе он желает состояния блаженных, чьи сердца расширились для приятия божественного присутствия Господа в жизни вечной: *Potero etiam fortassis ipse ostendere in meipso, etsi non cenaculum grande stratum, ubi possit recumbere cum discipulis suis, at tamen ubi saltem reclinet caput.* «Желал бы я сам также, быть

³¹ См., например: *Vauchet A. Dévotion eucharistique et union mystique chez les saintes de la fin du Moyen Âge // Atti del simposio internazionale Cateriniano-Bernardiniano. Siena, 17–20 Aprile 1980 / ed. Domenico Maffei, Siena 1982. Pp. 295–300, с особым вниманием к Екатерине Сиенской и Доротее Монтауской; C. Walker B. Women mystics and eucharistic devotion in the thirteenth century // Women's Studies 11 (1984). P. 179–214; Zika C. Hosts, processions and pilgrimages: Controlling the sacred in fifteenth-century Germany // Past & Present 118 (Feb.), 1988. P. 25–64; Mossman S. Marquard von Lindau and the Challenges of Religious Life in Late Medieval Germany: The Passion, the Eucharist, the Virgin Mary. Oxford, 2010. Глава 2, особ. p. 231–242.*

может, обнаружить в себе самом если не великую усталенную горницу, где мог бы Он возлечь с учениками, то хотя бы место, где Он мог бы приклонить главу»³². Использование пира в *coenaculum grande stratum* как метафоры Христа, творящего Себе вечное место покоя (Пс. 131:14) в душах блаженных, ведет к идее Его реального присутствия в хлебе гостии, однако без прямой отсылки. Это пролагает путь к комплексу идей, представленных в «Молитвеннике», где присутствие Христа в пиршественной горнице человеческого сердца является насущным для духовного строения, которое позволит человеку быть сопричтенным к блаженным.

То, что евхаристическое толкование сердца как дома стало употребительным в молитвенных текстах немецких монахинь в тот период, когда был завершен «Молитвенник», очевидно из двух рисунков конца XV или начала XVI в. из женского бенедиктинского монастыря св. Вальбурги в Эйхштетте, впервые введенных в более широкий научный обиход Джеффри Ф. Хамбургером: «Евхаристический пир» (илл. 2) и «Сердце как дом»³³. Первый изображает вселение Св. Троицы в сердце монахини, которая сидит, молясь, как невеста Христова, у алтаря-стола с потиром и гостией. Второй развивает ту же схему, изображая сердце как дом, в котором монахиню принимает ее Жених у алтаря-стола, с добавлением мотива Агнца, который создает явную отсылку к *senam nuptiarium agni* «брачной вечере Агнца» из Отк. 19:9. Так же, как в «Молитвеннике» и проповеди Бернарда, это специфическое развитие представлено в контексте брачной мистики. В противоположность изображению «Сердца как дома» из монастыря св. Вальбурги немецкая молитва в разделе, посвященном сердцу как *gasthüß* и пиршественной горнице, сосредотачивается не на эсхатологическом измерении, но на потребности человека к назиданию богословскими

³² Бернад Клервоский, «Sermones super Cantica canticorum», sermo 27,9; S. Bernardi opera / ed. Jean Leclercq et al. Vol. 1–8. Roma, 1957–1977. Vol. 1 (1957). P. 188.20–22 [PL 193, col. 918].

³³ Hamburger 1997 [примеч. 26]. Цветные иллюстрации 11–12; ср. особ. p. 137–158. См. также изображение Св. Троицы, заключенной в сердце, с Младенцем Христом, склонившимся на алтарь, в «Paternoster-Gebetsbuch» («Erklärung des Vaterunsers») Маргареты Бойтлер (из Фрайбурга) в Карлсруэ, Badische Landesbibliothek, Cod. Don. 298, л. 64r; иллюстрация и обсуждение: Hamburger 1997 [примеч. 26], p. 139–143 с илл. 88.



Илл. 2. Евхаристическая трапеза. Отдельный лист (пергамент, 10,3×8,6 см), конец XV — начало XVI в. Эйхштетт, монастырь св. Вальбурги.
(Фото: Джеффри Ф. Хамбургер).

добродетелями веры, надежды и любви и «монашескими» добродетелями постоянства, терпения и смирения. Более ранний и весьма широко распространенный пример мотива единения с Богом в доме сердца содержится у Маркварда Линдауского в «Eucharistietrakta», третий раздел которого представляет собой трехчастное толкование мессы, с дальнейшими подразделениями и молитвами на разные этапы ритуала. Молитва на принятие

гостии (*O minnenklicher got, sider du alle verirret wider samnest* «О любезный Боже, с тех пор как Ты всех заблудших вновь собираешь») выражает желание евхаристического единения с Господом в терминах вселения в сердце и вхождения Господа в дом просителя:

Gib mir, herre, das min verirrekeit in din luter einikeit gezogen werd. Kum, her got, in min hertz vnd mach es eins mit dir. Owe her got, ich bin aber nit würdig, dz du komest in min hus. Ich bin aber, her, din von warer schuld notdurfftig³⁴.

Поддай мне, Господи, чтобы заблуждение мое в чистое единение Твое было привлечено. Прииди, Господи Боже, в сердце мое и сотвори его едино с Тобою. Увы, Господи Боже, но недостойна я, чтобы Ты в дом мой вошел. Но я, Господи, в Тебе от истинной вины нуждаюсь.

Сходное, но более распространенное развитие идеи сердца как горницы, которую надлежит украсить с помощью Христовой как детально разработанное аллегорическое здание добродетелей для того, чтобы облегчить Его вселение, в евхаристических терминах обнаружено в прозаическом тексте «*Von ihesus pettlein*», сохранившемся в рукописи из монастыря св. Екатерины в Нюрнберге (вторая половина XV в.)³⁵. Тот же акцент на духовном развитии благодаря добродетелям как приготовление к единению с Богом можно найти повсюду в «Молитвеннике», особенно отчетливо в молитве № 9 на тему Ноева ковчега (л. 15r), к которой я обращаюсь в части II этой статьи.

В то время как в тексте Лудольфа участие в небесном пире блаженных прямо следует из упорства в ведении жизни как духовного назидания добродетелями, вдохновляемого вселением Бога в сердце, в «Молитвеннике» вершиной этого пути становится исполнение просителем *liebsten willen* «дражайшей воли» Господа в тот момент, когда «я благодатью присутствия Твоего исполнить могла дражайшую волю Твою» (строки [08]–[09]). Скачок от такого союза воли к союзу невесты и жениха представляет собой тему второго прощения, которая выражается в терминах и мистического единения в этой жизни, и вечного единения в иной. Это образно

³⁴ Marquard von Lindau, «Eucharistietraktat», ч. 3,3, молитва 4; *Der Eucharistietraktat Marquards von Lindau / hg. von A. J. Hofmann* (Hermaea N. F. 7). Tübingen, 1960. S. 278.19–22. Ср. *Mossman* 2010 [примеч. 31]. P. 236–237.

³⁵ *Hamburger J.F.* The Visual and the Visionary: Art and Female Spirituality in Late Medieval Germany. New York, 1998. P. 394–397, 419–423 (издание).

воплощается в желании подражать тем отношениям любви, какими Иоанн Богослов был отрадно связан с Господом, мистическому опыту, которого сподобился Иоанн, когда лежал на груди Христа и впитывал там «истинное единение Твое и мое здесь во времени благодати», которое представлено как приготовление к вечным объятиям невесты и Жениха в новом мире.

Опыт Иоанна, покоящегося или спящего со склоненной головой на груди Иисуса, был темой примечательной серии изображений Христа и св. Иоанна, известных как «Christus- und Johannes-Gruppen», в которых Иисус и его возлюбленный ученик представлены как изолированная группа из двух фигур, соединенная в благообразном объятии. Наиболее часто встречающиеся примеры — деревянные скульптуры, датируемые начиная с 1300–1350 гг., созданные для женских монастырей в регионе Боденского озера и Верхнего Рейна, но есть и значительная традиция этого мотива в книжной миниатюре, самым ранним примером чего является иллюстрация к молитве св. Иоанну Богослову в рукописи «Orationes et meditationes» Ансельма в Адмонте, Stiftsbibliothek, Ms. 289, л. 56r, датируемой прим. 1160 г. (илл. 3)³⁶. Идея о том, что Иоанн обрел мистическое прозрение божественных тайн, которые он впитал из сердца Спасителя (будь то лишь на Тайной Вечере или и раньше, при его призвании после брачного пира в

³⁶ См., например: *Wentzel H.* Die Christus-Johannes-Gruppen des 14. Jahrhunderts (Der Kunstbrief 41). Berlin, [1960]; *Greenhill E. S.* The group of Christ and St. John as author portrait: Literary sources, pictorial parallels // *Festschrift Bernhard Bischoff zu seinem 65. Geburtstag.* / hg. von J. Autenrieth und F. Brühölzl. Stuttgart, 1971. S. 406–448; *Haussherr R.* Über die Christus-Johannes-Gruppen. Zum Problem «Andachtsbilder» und deutsche Mystik // *Beiträge zur Kunst des Mittelalters. Festschrift für Hans Wentzel zum 60. Geburtstag* / hg. von R. Becksmann u.a. Berlin, 1975. S. 79–103; *Hamburger J. F.* The Rothschild Canticles: Art and Mysticism in Flanders and the Rhineland circa 1300. New Haven–Conn, 1990. P. 78 и примеч. (со ссылками); *Lang J.* Herzensanliegen. Die Mystik mittelalterlicher Christus-Johannes-Gruppen. Ostfildern, 1994; *Volfing A.* John the Evangelist and Medieval German Writing: Imitating the Inimitable. Oxford, 2001. P. 138–139; *Kessler C.* Gotische Buchkultur. Dominikanische Handschriften aus dem Bistum Konstanz (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Dominikanerordens N. F. 17). Berlin, 2010. S. 87–94 (со ссылками). О рукописи Ансельма в Адмонте см.: *Curschmann M.* Anselm von Canterbury im Frauenkloster. Text, Bild, Paratext und Musik in einer Handschrift der «Orationes sive meditationes» (Admont 289), in: *Wolfram-Studien* 22 (2012). S. 79–130; *Sand A.* Vision, Devotion and Self-Representation in Late Medieval Art. Cambridge 2014.

Iclq.am.



Илл. 3. Св. Иоанн, оставляющий свою жену; св. Иоанн на груди Христа.
Молитвы и благочестивые размышления Ансельма Кентерберийского,
епископство Зальцбург (Траункирхен?), ок. 1160 г. Адмонт,
Stiftsbibliothek, Ms. 289, л. 56r.

Кане), основано на сочетании пассажа из *Ин.* 13:23, обсуждавшегося выше, со словами Иисуса в *Ин.* 7:37–38: *Si quis sitit, veniat ad me et bibat. Qui credit in me, sicut dixit scriptura: Flumina de ventre eius fluent aquae vivae.* «Кто жаждет, иди ко Мне и пей. Кто верует в Меня, у того, как сказано в Писании, из чрева потекут реки воды живой». Это толкование Евангелия от Иоанна, засвидетельствованное уже у Оригена и Амвросия и вновь представленное в Августиновом комментарии к Евангелию³⁷, было бережно храни-

³⁷ Ориген. «Commentarium in Canticum canticorum». Латинский пер. Руфина, I,2,4; *Origène. Commentaire sur le Cantique des cantiques. Texte de la version latine de Rufin. Traduction, notes et index* / ed. L. Brèsard et al. Vol. 1–2 (Sources chrétiennes 375–376). Paris, 1991. Vol. 1, p. 192 [PG 13, 87]. Амвросий. *Epist.* II (65),4; *Sancti Ambrosii Opera. Pars X/1: Epistulae et acta, vol. 1–4 (Corpus Scriptorum Ecclesiasticorum Latinorum 82/1–4)* / ed. O. Faller et M. Zelzer. Wien 1968–1996. Vol. 1. P. 16.36–40 [PL 16, col. 1223]. Августин. «Tractatus in Evangelium Joannis», Tr. 1,7, 16,2 и 18,1; *Sancti Aurelii Augustini. In Iohannis Evangelium tractatus CXXIV* / ed. Radbodus Willems (Corpus Christianorum. Series Latina 36). Turnhout, 1954. P. 4.11–13, 165.16–25 и 179.1–9 [PL 35,

мо в песнопении, которое пелось в навечерие рождества св. Иоанна 27 декабря:

Iste est Joannes qui supra pectus Domini in cena recubuit: beatus apostolus cui sunt revelata secreta celestia.

Fluenta evangelii de ipso sacro Dominici pectoris fonte potavit³⁸.

Сей есть Иоанн, который на груди Господа на вечере возлежал, блаженный апостол, коему открыты тайны небесные.

Потоки Евангелия из самого святого источника груди Господней впитал.

В соответствии с экзегетической традицией, «небесные тайны», открытые Иоанну — евангельские, как это прямо удостоверяется, к примеру, в пассаже, содержащемся в толковании Исидора, которое использовалось доминиканцами в первом чтении службы седмицы по рождестве св. Иоанна: *Qui etiam supra pectus magistri recumbens, evangelii sui fluenta de ipso sacro dominici pectoris fonte potavit: et quasi unus de paradisi fluminibus, Verbi Dei gratiam in orbe terrarum diffudit*. «Который же, на груди учителя возлежав, Евангелия его потоки из самого святого источника груди Господней впитал: и яко единая от райских рек, благодать Слова Божия на круге земном распространил»³⁹. В немецкой проповеди «*Conversus Petrus vidit illum discipulum*» цюрихского доминиканца Рудольфа Клингенбергского, датиру-

col. 1382, 1523 и 1535–1536]. *Августин*. Sermo 34,2 / ed. Lambot 1961 [примеч. 28], p. 424.11–20 [PL 38, col. 210]. Ср.: *Rahner H.* «De Dominici pectoris fonte potavit» / *Zeitschrift für katholische Theologie*. 55 (1931). S. 103–108, здесь S. 105, где впервые собраны ключевые ссылки.

³⁸ САО [примеч. 26], 5308–5309. См.: *Rahner* 1931 [примеч. 35]; *Hamburger J. F.* *St. John the Divine: The Deified Evangelist in Medieval Art and Theology*. Berkeley–Cal., 2002. P. 96–97, с отсылкой к градуалу монастыря Катариненталь; *Kessler* 2010 [примеч. 36]. P. 89. К подробному анализу литургии на праздники св. Иоанна см.: *Volfing* 2001 [примеч. 36]. P. 66–97; о питании Иоанна у груди Христа — p. 45, 69–70.

³⁹ *Urfels-Capot A.-E.* *Le sanctoral du lectionnaire de l'office dominicain (1254–1256): Édition et étude d'après le ms. Rome, Sainte-Sabine XIV L1 Ecclesiasticum officium secundum ordinem fratrum praedicatorum (Mémoires et documents de l'École des Chartes 84)*. Paris, 2007. P. 171. *Isidore*. «De ortu et obitu patrum», 71,1 (126); *Isidoro de Sevilla*. *De ortu et obitu patrum. Vida y muerte de los santos*. Introducción, edición crítica y traducción / ed. C. C. Gómez (Collection A.L.M.A.). Paris, 1985. P. 205 [PL 83, col. 151]. Об использовании «De ortu» Исидора в литургии праздника рождества св. Иоанна см.: *Volfing* 2001 [примеч. 36]. P. 24–26, 72–75.

емой прим. 1300, опыт Иоанна выражен в эротических оборотах «Песни Песней». Божественная любовь, сказано там, превосходит сердечное излияние, бывающее между земными любящими, чему примером служит Иоаннов опыт, когда реки воды живой устремились в его тело, побуждая его сердце и душу изливаться, переполняясь сладостью и любовью:

Wann das geschihet auch an lieplicher minne, so ein mensche mit dem andern lieplich vnd minniklich redet, das im sein hercz zerflusset von minne gegen seinen lieben. Dis geschihet an lieplicher minne: so mercke ein iglich mensche, wie vil billicher es denn geschehe an der gotlichen minne, wann do der ausflus des lebendigen brunnen samenthaft flos in sant Johannes, da was billich, das sein sele vnd sein hercz zerflos von minne. davon macht er wol sprechen, als da gescriben stet in der minne buch: «Mein geminter hat zu mir geredet. davon ist mein sele vnd mein hercze hin fließenden worden von sussikait vnd von minne»⁴⁰.

Ибо так бывает и в плотской любви, когда один человек с другим приятно и любовно говорит, что у него сердце тает от любви к своему возлюбленному. Так бывает в плотской любви: так пусть заметит всяк человек, как тем вернее это бывает в божественной любви, когда там излияние источника живого купно влилось в святого Иоанна, тогда было поистине, что душа его и сердце таяли от любви. О том он вполне мог бы сказать, как это написано в «Песни Песней»: «Возлюбленный мой заговорил со мной, оттого душа моя и сердце мое истают от сладости и любви».

Мистический опыт, впитывание рек воды живой, понимается как опыт втекания «сладости и любви» в сердце и душу.

Когда в «Молитвеннике» просительница молит Жениха сподобить ее «здесь во времени благодати» того, что испытал Иоанн, это выражается в терминах, почерпнутых из толкования *Ин.* 13:23 в главе II,55 «Vita Christi» Лудольфа:

Et ideo de pectore et sinu, id est secreto sapientiae Domini sacramentum divinitatis et specialiter Evangelium quod scripsit, hauriebat, et bibens inebriatus est. Unde Anselmus: [...] O Joannes, quid tibi dulcedinis, quid gratiae et suavitatis, quid luminis et devotionis hauriebas ab illo fonte?⁴¹

И затем из груди (Ин. 13:25) и лона (Ин. 13:23), то есть из тайны премудрости Божией таинство Божества впитал, и в частности, Евангелия, которое написал, и, впивая, опьянился. Отсюда Ансельм:

⁴⁰ Schiewer H.-J. Die beiden Sankt Johannsen, ein dominikanischer Johannes-Libellus und das literarische Leben im Bodenseeraum um 1300 // Oxford German Studies 22 (1993). P. 21–54, здесь p. 41 (пунктуация моя).

⁴¹ Лудольф Саксонский, «Vita Christi», II,55 / ed. Bolard et al. 1865 [примеч. 4]. P. 584.

[...] О Иоанн, какую ты сладость, какую благодать и приятность, какую светлость и благочестие из сего источника впитал?

Эта формулировка опыта Иоанна взята из главы о Тайной Вечере в «De institutione inclusarum» Элреда Ривоского, приписываемой Лудольфом, как и в «Patrologia Latina», Ансельму Кентерберийскому⁴². Немецкая молитва производит ряд значительных изменений. В то время как Лудольф интерпретирует впитывание рек воды живой в терминах духовного опьянения, сладости и сияющего света, немецкая молитва переводит это на эксплицитный язык мистического единения: *zu sugen die wore vereynigunge din vnd myn* «впитывать истинное единение Твое и мое» (строка [11]), вызывая скорее к природе опыта, нежели к содержанию божественных тайн, которое можно было бы сообщить. Это и есть опыт единения, который с надеждой переносится в жизнь вечную, где просительница взыскует вечных объятий любящих, невесты и Жениха, св. Иоанна и Христа.

II. КОВЧЕГ ДОБРОДЕТЕЛЕЙ

O barmherziger got, verlyhe mir zubüwen ein arche der tügenden von bestöbenen holczern, das ist von geloßenheit myn selbs, in ir durch vil widerwertig zufellikeit vil wonunge der bestendikeit zümachen, vnd sie zu bestrichen mit lyme der liebe jnnerlich zu dir, mynem schopffer, vßerlich zu mynem nehsten, höhe gnüng durch eynen fruchtbaren anfangk, breit gnüng durch ein wore zunemmen, vnd lang gnüng in rechter volkommenheit. Ouch verlyhe mir, ein nyeder fenster eynes andechtigen, demütigen gebetts dorjnn zu machen, do durch licht dyner gnoden ingange, vnd ein thür der fürsichtikeit zu machen, uff das, so ich jn mich oder uß mir gange, durch den vn ersehenlichen güße schedlicher anfechtunge nit versincke. Amen⁴³.

[05] *fruchtbar.*

«О милосердный Боже, сподоби меня построить ковчег добродетелей из обтесанных бревен, то есть из бесстрастия моего, в нем ради многих сопротивных превратностей много обителей

⁴² Aelredi Rievallensis Opera omnia / ed. Ch. H. Talbot (CCCM 1). Turnhout, 1971. P. 668.1080–1083 [PL 32, col. 1468f. (Псевдо-Августин); PL 158, col. 789 (Псевдо-Ансельм)]. Ср.: *Wilmart A. Auteurs spirituels et textes dévots du moyen âge. Études d'histoire littéraire.* Paris, 1932. Репринт: 1971, p. 196–197.

⁴³ Берн, Burgerbibliothek, Cod. 801, л. 15r.

постоянства сотворить и их внутри осмолить любовью к Тебе, Творцу моему, а снаружи к ближнему моему, должной высоты плодотворным началом, должной ширины истинным прирастанием, должной длины в истинном совершенстве. И сподоби мя нижнее окно благочестивой смиренной молитвы там соделать, сквозь него же свет Твоя благодати да внидет, и дверь опасения соделать, дабы я, в себя входя или из себя исходя, нечаемым⁴⁴ потоком пагубных искушений потоплена не была. Аминь».

| ПРИМЕЧАНИЯ

- [1] *arche der tugenden*. Подчиненный родительный падеж не служит здесь для раскрытия аллегорического значения ковчега, как в *wonunge der bestendikeit* «обитель постоянства», *lyme der liebe* «смола любви» или *thür der fürsichtikeit* «дверь опасения», но скорее «ковчег» употребляется метафорически, служа матрицей для отдельных элементов (или вспомогательных метафор) последующей аллегории, которая означает добродетели.
- [1–2] *von bestößenen holzern*. Библия Douay-Rheims переводит «обтесанные доски», в то время как Библия короля Иакова дает «дерево гофер» (имеется в виду неидентифицированное дерево), Иерусалимская Библия «смолистое дерево»⁴⁵. Лютер дает «Tannenholz», «древесина сосны». *Vetus Latina* (Genesis, ed. Bonifatius Fischer [Vetus Latina: Reste der altlateinischen Bibel 2], Freiburg i. Br. 1951), более близко следует чтению Септуагинты ἐκ ξύλων τετραγώνων своим *de lignis quadratis* «из древесины, обтесанной в форме квадрата»; ср. PL 14, col. 271, 368; PL 37, col. 1103 (Амвросий); PL 41, col. 472; PL 42, col. 262 (Августин); см. примечания в изд.: Marguerite Harl, *La Genèse. Traduction du texte grec de la Septante. Introduction et Notes* (La Bible d'Alexandrie 1). Paris, 1986, p. 131. Это дало толчок к интерпретации обтесанного дерева как обозначения твердости и прочности, как в «Glossa ordinaria», ed. Froehlich and Gibson [прим. 47], vol. 1, p. 36: *Arca de lignis quadratis. ecclesia de sanctis. quorum stabilis vita ad omne opus bonum*

⁴⁴ В качестве соответствия ср.-верх.-нем. *unversehentlich* «нежданный, внезапный» избрано др.-рус. *нечаемый*, выступающее в аналогичных формулах текстов церковной традиции. — *Прим. переводчика*.

⁴⁵ В старославянском переводе: «от древ (негниющих)», в Синодальном переводе: «из дерева гофер». — *Прим. переводчика*.

parata. sicut lignum quadratum ab omni parte firmum stat «Ковчег из древесины, обтесанной в форме квадрата, — Церковь святых, чья жизнь в постоянстве на всякое доброе дело готова, как древесина, обтесанная в форме квадрата, с любой стороны прочно стоит»; ср. Исидор. «Mysticorum expositiones sacramentorum», сар. VII // PL 83, col. 229–230. В «Молитвеннике» добродетель постоянства была перенесена на обозначение второго элемента ковчега — *man-siunculae* Быт. 6:14.

- [2] *geloßenheit myns selbs*. Слово *gelâzenheit* представляет собой немецкий неологизм начала XIV в., впервые употребленный Мейстером Экхартом для выражения формы решительного самоотказа, понимаемого как «отпущение» себя, мира и даже Бога, когда человек отдаёт всё ради единения с Богом. Уточнение *myn selbs* означает, что *geloßenheit* понимается здесь в более ограниченном смысле отложения личных желаний и склонностей в аскетическом духе самоотказа или самозабвения⁴⁶. Ср.: Die Predigten Taulers. Aus der Engelberger und der Freiburger Handschrift sowie aus Schmidts Abschriften der ehemaligen Strassburger Handschriften, hg. von Ferdinand Vetter (DTM 11). Berlin, 1910; репринт: Dublin–Zürich, 1968, S. 255.8, где говорится, что человеку следует предаться воле Божией *mit dem inwendigen menschen in rechter gelossenheit sin selbs* «внутренним человеком в полном самоотречении»; Seuse, ed. Bihlmeyer 1907 [как примеч. [1] в основном тексте], p. 54.2–3 *ein genzú volkommú gelassenheit sin selbs*; p. 97.12–13; p. 326.9. В одном из других пассажей «Молитвенника», где встречается это слово, *gelassenheit vnd gedult* (л. 104v, молитва № 99) «самоотречение и терпение» более специфически относится к подчинению воли человека воле Божией, которое, без сомнения, также имеется здесь в виду. О некоторых ориентирах развития понятия *gelâzenheit* в периодах после Экхарта см.: *Völker L.* «Gelassenheit». Zur Entstehung des Wortes in der Sprache Meister Eckharts und seiner Überlieferung in der nacheckhartschen Mystik bis Jacob Böhme // «Getempert und gemischt». Für Wolfgang Mohr zum 65. Geburtstag / Hg. von Franz Hundsnurscher and Ulrich

⁴⁶ В русском переводе *geloßenheit* передаётся в контексте молитвы как «бесстрастие», хотя немецкий термин также имеет значения «самоотречение», «предание себя (воле Божией)», о чём см. выше в примеч. 2 автора в основном тексте. — *Прим. переводчика.*

Müller (Göppinger Arbeiten zur Germanistik 65). Göppingen, 1972, S. 281–312; *Haas A. M.* Kunst rechter Gelassenheit. Themen und Schwerpunkte von Heinrich Seuses Mystik, 2, durchges. und verb. Aufl. Bern, 1996, S. 247–269; *Mossman S.* Die Konzeptualisierung des inneren Menschen im Traktat «De horto paradisi» Marquards von Lindau und in der «Theologia deutsch». Mit einer Textedition // Innenräume in der Literatur des deutschen Mittelalters. XIX. Anglo-German Colloquium Oxford, 2005 / Hg. von Burkhard Hasebrink u.a. Tübingen, 2008, S. 327–354, здесь S. 334–338.

- [2–3] *vil wonunge*. Здесь требуется множественное число как соответствие *mansiunculas*: ср.-верх.-нем. *wonunge* / ранненовом. *wonungen* «жилица, обители». Ср.: Mhd. Gr., § M 17; Frnhd. Gr., § M 14. В этот период *vil* «много» всё еще не склоняется, даже когда оно, как в настоящем контексте, употребляется в атрибутивной функции; ср.: Frnhd. Gr., § M 47. Это единственный достоверно засвидетельствованный именительный/винительный падеж множественного числа существительного женского рода на *-unge* в «Молитвеннике». Поэтому форма, скорее, с *-e*, а не *-en* оставлена без эмэндации, хотя нельзя полностью исключить и ошибку писца.
- [3] *bestrichen mit lyme der liebe*. Формулировка здесь точно соответствует Гуго Сен-Шерскому, «Postilla» [прим. 4], vol. 1, л. 15ra: *Linita est arca bitumine charitatis et interius/ quo ad deum et exterius/ quo ad proximum*. «Осмолен ковчег смолой любви и внутри, к Богу, и снаружи, к ближнему». Ср.: «Glossa ordinaria» in Gn 6, 14, ed. Froehlich and Gibson [прим. 47], vol. 1, 36: *bitumine] significat dilectionis feruorem vi magnitudinis ad tenendam societatem omnia tolerantem* «смолой] означает жар любви, которая в силу своей огромности, может служить для скрепления союза, всё выносящего»; Исидор. «Mysticorum expositiones sacramentorum», cap. VII // PL 83, col. 30. *Lîm* — традиционный перевод *bitumen* «смола», ср.: Diefenbach, Glossarium lat.-germ., p. 75.
- [6] *ein nyeder fenster*. Расположение окна «глубоко внизу», означающее «благочестивую и смиренную молитву», не является библейским. Согласно традиционному чтению *Быт.* 6:16 по Клементинской Вульгате (цит. выше) и в современных переводах Библии, *deorsum* относится к нижнему из трех ярусов ковчега («нижняя, вторая и третья палубы»). Однако альтернативная традиция,

распространенная в Средневековье, ставит знак препинания скорее после, чем перед *deorsum* и соотносит это слово с *pones ex latere*: «и сделай дверь сбоку глубоко внизу». Ср., например: Беда. «Hexameron», In Gen. II,vi,16; Bedae Venerabilis opera. Pars II: Opera exegetica. 1. Libri quatuor in principium Genesis usque ad nativitatem Isaac et eiectionem Ismahelis adnotationum / ed. Charles W. Jones (CCSL 118A). Turnhout, 1967, p. 108 [PL 91, col. 89]; Гуго Сент-Викторский. «De archa Noe», I,iv / ed. Sicard 2001 [прим. 28], p. 18.19 [PL 176, col. 627] и «Wenzelsbibel»: König Wenzels Prachthandschrift der deutschen Bibel / Erläutert von Horst Appuhn. Mit einer Einführung von M. Kramer (Die bibliophilen Taschenbücher 1001). Bd. 1–8. Dortmund, 1990. Bd. 1, л. 7r: *Aber die tür der archen secze zu der seiten hinderwert* «Но дверь ковчега сделай на сторону нижнюю». Это побуждает ассоциировать дверь, расположенную глубоко внизу, с мотивом смирения; равным образом, Дионисий Картезианец. «Enarrationes in quinque Mosaicae legis libros», *Dionysius Carthusianus*. Opera omnia, vol. 1–12 / ed. Dierick Loehr. Köln, 1532–1540, vol. 7, л. xlv verso: *Ostium autem arcae ponens in latere deorsum] Ostium ecclesiae est ipsemet Christus, qui ait: Ego sum ostium ouium. Posuit quoque se in latere ecclesiae deorsum, quia totius humilitatis praebuit se exemplum, et vniuersis exhibuit se paratum*. «Делая дверь ковчега сбоку глубоко внизу] Дверь Церкви и Сам Христос, Иже рек: “Я дверь овцам” [Ин. 10:7]. Ставит же Себя глубоко внизу на стороне Церкви, ибо являет Себя образцом всяческого смирения и всем являет Себя готовым». В «Молитвеннике» мотив «глубоко внизу», означающий смирение, как кажется, перенесен с двери на окно.

Аллегорическое толкование сооружения Ноева ковчега служит для просительницы основанием для молитвы к Богу Творцу о духовном развитии молящейся. Ноев ковчег с эпохи самых ранних Отцов Церкви толковался как прообразование Церкви, и хотя Амвросий в своем «De Noe et archa» использовал ковчег как аллегория человеческого тела, интерпретация ковчега как аллегории религиозной жизни, в том виде, как мы находим здесь, не так хорошо засвидетельствована⁴⁷. Все эти различные элементы аллегории можно найти в Быт. 6:14–16:

⁴⁷ К широкому обсуждению различных аллегорических толкований ковчега в патристических и средневековых источниках см.: *Erfffa H. M. von. Ikonologie der Genesis*. Bd. 1–2. Stuttgart, 1989–1995. Bd. 1, S. 442–457 (с библиографией).

Fac tibi arcam de lignis laevigatis: mansiunculas in arca facies, et bitumine linies intrinsecus et extrinsecus. Et sic facies eam: Trecentorum cubitorum erit longitudo arcae, quinquaginta cubitorum latitudo, et triginta cubitorum altitudo illius. Fenestram in arca facies, et in cubito consummabis summitem eius: ostium autem arcae pones ex latere: deorsum, coenacula, et tristega facies in ea.

Сделай себе ковчег из <дерев гладко обтесанных>; отделения сделай в ковчеге и осмоли его смолою внутри и снаружи. И сделай его так: длина ковчега триста локтей; ширина его пятьдесят локтей, а высота его тридцать локтей. И сделай отверстие в ковчеге, и в локоть сведи его вверху, и дверь в ковчег сделай с боку его; устрой в нем нижнее, второе и третье [жилые]⁴⁸.

Только что мы видели, как в молитве на тему Тайной Вечери говорящая в своем прошении активизирует духовный смысл библейского текста, отсылая к *narratio*, которое связано только с буквальным толкованием, в соответствии с моделью в «Vita Christi» Лудольфа. В молитве на тему Ноева ковчега она молится об осуществлении тропологического смысла отдельных компонентов, используемых в сооружении ковчега, которые перечисляются по очереди: гладко обтесанное дерево, отделения, смола (применяемая внутри и снаружи), высота, ширина и длина ковчега, нижнее окно и дверь. Каждая из деталей имеет тропологическое значение, которого просительница, как она надеется, сама может стяжать, восходя по ступеням бесстрастия, стойкости, постоянства и любви к Богу и ближнему в прогрессии, венчаемой *rechte volkommenheit* «истинным совершенством». В заключительном разделе, вводимым союзом *uff das* «для того, чтобы», «дабы», который является стандартной связующей формулой в молитвах Бегерин, она определяет свою цель, а именно, то, что при достижении точки, где она войдет в состояние религиозного экстаза («в себя входя или из себя исходя»), она не поддастся искушениям, которыми, вероятно, могут сопровождаться подобные состояния.

Основная идея состоит в том, что просительница просит сподобить ее построить внутри себя метафорический ковчег, сооруженный из добродетелей, так же, как Ной построил ковчег способом,

⁴⁸ В оригинале пер. Н. Ф. П. как адаптация перевода Douay-Rheims. Здесь пер. Н. Г. как адаптация Синодального перевода к данному контексту Вульгаты ввиду расхождений (с учетом старославянского перевода, здесь более близкого к латинскому тексту, но также имеющему расхождения). Квадратные скобки по Синодальной версии, ломаные скобки — указание адаптации. — *Прим. переводчика.*

описанным в Книге Бытия, чтобы это совершилось перед лицом превратностей (*widerwertig zufellikeit*) и искушения (*anfechtunge*), переживаемых в мире, обозначаемых Потопом. Древесина должна быть ровно обтесана в знак того, что первая из добродетелей — состояние самоотречения и бесстрастия (*geloßenheit myn selbs*). *Wonunge (mansiuunculae)* — каюты, устроенные в ковчеге ради защиты (и отсюда *bestendikeit* «постоянство») перед лицом бедствий. Корпус ковчеге нужно осмолить любовью к Богу и ближнему, и выражается надежда, что это сочетание самоотречения, постоянства и любви может дать необходимое основание для восхождения от плодотворного начала (обозначаемого высотой) благим продвижением (обозначаемым шириной) к совершенству в религиозной жизни (обозначаемому длиной ковчеге). Формулировка *liebe [...] zu mynem nehsten* (строки [03]–[04]) указывает, что у этой духовной программы есть и социальный контекст, это не только исключительное отношение между привилегированной личностью и Богом. Окно ковчеге символизирует благочестивую и смиренную молитву, посредством которой может пролиться свет благодати, а дверь означает бдительность перед лицом непредвиденного и пагубного искушения (символизируемого Потопом), способного поразить личность и привести к падению в самом апогее ее духовного делания. Мистический опыт, являющийся целью молитвы просительницы, выражается как исхождение из себя. В то время как отдельными своими элементами молитва явно обязана легко фиксируемой традиции библейской экзегезы, специфическое сосредоточение на отдельном верующем, отличное от более традиционного дидактического толкования Ноя как Христа и ковчеге как Церкви (которая воплощает всех отдельных верующих), находится в одном русле со специфическими нуждами молитвы, требующей, чтобы просительница могла отнести аллегория к себе как личности.

Имеется примечательная параллель в «*Glossa ordinaria*», комментарий на Быт. 6:14, в котором ковчег понимается как своего рода тайное место встречи, построенное богословскими добродетелями в сердце отдельного верующего:

Mor. autem qui se ab amore mundi conuertent in corde edificat arcam salutis. habens in se longitudinem .i. trinitatis fidem ac longitudinem uite et immortalitatis. Latitudinem in charitate qua potest bene facere. etiam inimicis. altitudinem in spe: qua se erigat ad celestia et summam actuum suorum ad vnum referat⁴⁹.

⁴⁹ Оксфорд, Bodleian Library, MS. Auct. E. inf. 7, л. 15rc (XII в., дар архиепископа Фомы Бекета († 1170) церкви Христа в Кентербери); об издании

[Mor. Но кто отвращается от любви к миру, в сердце воздвигает ковчег спасения, имеющий в себе длину, то есть веру в Троицу и долготу жизни и бессмертия, ширину в любви, которая может делать добро, даже и врагам, высоту в надежде, которой он воздымается к небесному и все дела свои относит к Единому.]

Другая версия этого пассажа содержится в «De archa Noe» Гуго Сен-Викторского:

Moraliter autem, quisque se ab huius mundi delectatione separare et uirtutibus operam dare contendit, cooperante gratia Dei edificare debet intus edificium uirtutum, cuius longitudo in fide Trinitatis trecentos cubitos habeat, in latitudine caritatis quinquaginta, in altitudine spei que in Christo est triginta, ut sit in bona operatione longus, in dilectione amplus, in desiderio altus, ut cor sursum habeat ubi Christus est in dextera Dei sedens⁵⁰.

[Моральным же образом тот, кто стремится расстаться с наслаждениями мира сего и усердствовать в добродетелях, споспешествующей благодатью Божией должен воздвигнуть в себе здание добродетелей, длина которого верою в Троицу триста локтей составит, в ширину пятьдесят любовью, в высоту надеждой, иже во Христе, тридцать, да будет в доброделании длинным, в любви широким, в желании высоким, горе имея сердце, где Христос, седяй одесную Бога.]

И здесь «дом добродетелей», сооруженный верой, любовью и надеждой, построен *intus*, внутри верующего. Высота ковчега означает восхождение сердца «к месту, где Христос сидит одесную Бога». Точно неизвестно, заимствуют ли Гуго и «Glossa» из общего источника или друг от друга (тексты примерно одного времени), но, будучи взяты вместе, эти тексты показывают, что толкование Ноева ковчега, весьма сходное с представленным в «Молитвен-

инкунабулы см.: Biblia Latina cum Glossa Ordinaria. Facsimile Reprint of the Editio Princeps Adolph Rusch of Strassburg 1480/81, Vol. 1–4 / ed. K. Froehlich and M. T. Gibson. Turnhout, 1992. Vol. 1. P. 36, с вариантами чтения: *Mor.*] *Greg. Mora.*; *conuertent*] *conuertit*. Приписывание Григорию — ошибка, возникшая из-за смешения сокращения *Moraliter* с «*Moralia in Iob*» Григория. Об истории «Glossa» и стадиях развития см.: *Smith L.* The Glossa ordinaria: The Making of a Medieval Bible Commentary (Commentaria. Sacred Texts and their Commentaries: Jewish, Christian and Islamic 3). Leiden, 2009.

⁵⁰ Гуго Сен-Викторский. «De archa Noe», I,v / ed. Sicard 2001 [примеч. 30]. P. 33.225–34.232 [PL 176, col. 634]. В главе I,iii Гуго утверждает, что ковчег означает Церковь, которую человек должен строить, а затем входить в нее и жить «внутри себя»: ed. Sicard 2001. P. 17 [PL 176, col. 626].

нике», уже было сформулировано в распространенных латинских экзегетических текстах XII в.

В то время как специально аллегорические элементы молитвы и в общем, и в частности относятся к библейской экзегезе, именно «*De archa Noe morali*» Гуго с его многоуровневым истолкованием ковчега предоставляет наилучший контекст для понимания молитвы. В книге I, разделе III Гуго Сент-Викторский делает особый акцент на «постройке ковчега» как образце духовной жизни внутри, в сердце. Его описание (кн. I, раздел V) восхождения человека через пять «обителей» ковчега, от плотского состояния соответственно через животное, духовное и состояние души, покидающей тело, к созерцанию Творца своего, когда тело и душа соединяются вновь, иллюстрирует, как ковчег может предоставить метафору постепенного восхождения. В кн. II, разделе V Гуго трактует три обители «ковчега премудрости» как восхождение от сердечного постижения добродетелей к действительному упражнению в них ради внутреннего стяжания этих добродетелей, в частности, той любви, которой человек соединен с Богом⁵¹. Гораздо более близкая по времени и месту к «Молитвеннику» и наиболее вероятная в стразбургском контексте переделка викторинской аллегории у Маркварда Линдауского в его «*De arca Noe*» 1370–1380-х гг. рассматривает сходную последовательность. В статье 6 (*De archa nobili mentali fabricanda «О благородном ковчеге, который должно созидать умом»*) он интерпретирует восхождение чрез пять обителей как обретение вершины в мистическом опыте, выраженном в терминах Дионисия Ареопагита⁵². Однако ни Гуго, ни Марквард не дают прямой модели текста в «Молитвеннике».

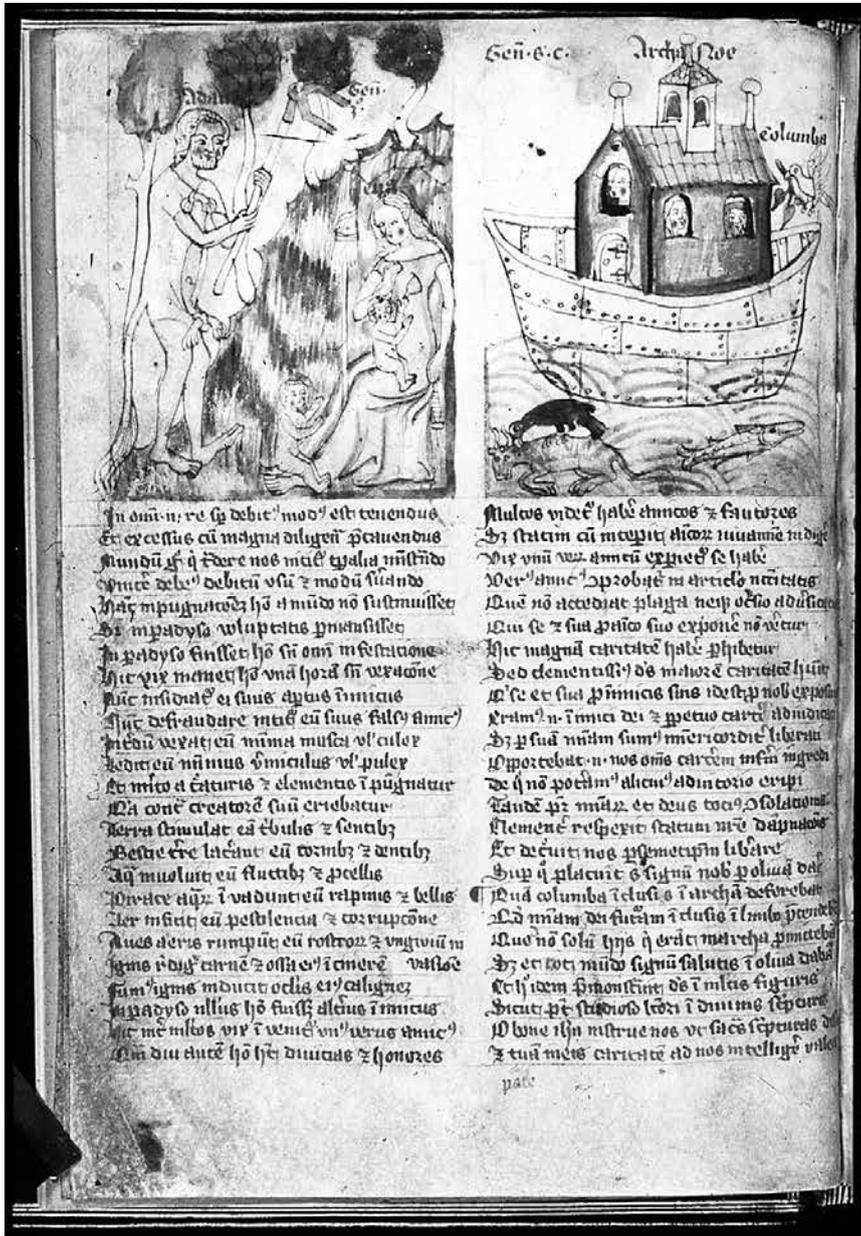
Изображение Ноева ковчега выступает как заключение серии из восьми рисунков, находившихся в начале цикла миниатюр и, по всей очевидности, представлявших собой заимствования восьми иллюстраций глав 1–2 рукописи «*Speculum humanae salvationis*». В «Молитвеннике» эта серия была расширена добавлением двух

⁵¹ Гуго Сент-Викторский. «*De archa Noe*», I,iii / ed. Sicard 2001 [примеч. 30]. P. 9 [PL 176, col. 621–622]; I,v, *ibid.* p. 27–28. [PL 176, col. 630]; II,v, *ibid.* p. 40–41 [PL 176, col. 639–640].

⁵² Цит. по рукописи: Мюнхен, Bayerische Staatsbibliothek, Clm 8392, л. 76v–128r; особ. л. 92vb–93rb о восхождении в *mansio caliginosa* «обиталище мрака», где открываются тайны Божии, цитируя комментарий Гроссетеста к Псевдо-Дионисию. О «*De arca Noe*» Маркварда см.: Palmer N. F. Marquard von Lindau // *Verfasserlexikon*. 2. Aufl. / hg. von K. Ruh u.a. Bd. 6. Berlin 1987. Sp. 109–110. Текст трактата не опубликован.

дальнейших изображений — Троицы как Творца мира (ныне утрачено, изначально напротив молитвы на л. 9v) и Каина и Авеля (л. 13v). Четыре из восьми изображений, заимствованных из «Speculum», ныне утрачены, но их содержание очевидно из молитв на добавочных листах. «Падение восставших ангелов» имеет своеобразную иконографию, известную лишь из «Speculum», а молитва на тему изгнания Адама и Евы и получение ими даров Божиих (л. 14v, молитва № 8) содержит мотив ношения Адамом и Евой шкур животных как указание на их смертность, что можно найти в рукописях «Speculum». Если, как весьма вероятно, утраченная иллюстрация, которая изначально сопровождала молитву на тему Ноева ковчега, была основана на модели из традиции «Speculum humanae salvationis», как миниатюра в British Library, Harley MS. 4996, л. 5vb (илл. 4), то становится очевидным, что некоторые элементы, существенные для концепции изображения, были оставлены без внимания автором текста. В цикле изображений Ноев ковчег — вежа в домостроительстве спасения, первый знак надежды после грехопадения и прообразование спасения человека. Акцент делается на спасении Ноя от потопа, которое может занимать добрую половину изображения, где ворон клюет трупы утонувших животных, и на радостном принятии Ноем голубя, несущего ему оливковую ветвь⁵³.

⁵³ См., например: Гейдельберг, Universitätsbibliothek, Cod. pal. germ. 432, л. 5vb (Центральный Рейн, ок. 1420–1430). URL:http://digi.ub.uni_heidelberg.de/diglit/crg432 (данные от 28 апреля 2012). Кремсмюнстер, Stiftsbibliothek, cod. 243, л. 8rb (ок. 1340, Швабия/Цюрихское озеро); *Niesner M.* Das Speculum humanae salvationis der Stiftsbibliothek Kremsmünster. Edition der mittelhochdeutschen Übersetzung und Studien zum Verhältnis von Bild und Text (Pictura ut poësis 8). Köln u.a., 1995. приложение, илл. 2. Лондон, British Library, Harley MS 3240, л. 6rb (конец XIV в., Германия или Швейцария), оцифрованные иллюстрации онлайн: The British Library Digital Catalogue of Illuminated Manuscripts. URL:<http://www.bl.uk/catalogues/illuminatedmanuscripts/welcome.htm>. Harley MS 4996, л. 5vb (середина или конец XIV в., Верхний Рейн) (оцифрованные иллюстрации онлайн на том же сайте Британской библиотеки). Париж, Bibliothèque nationale de France, ms. lat. 9584 + Кембридж, Fitzwilliam Museum, MS. 43–1950, л. 6rb; факсимиле: Speculum Humanae Salvationis. Being a Reproduction of an Italian Manuscript of the Fourteenth Century / Described and prefaced by M. R. James. With a discussion of the school and date by B. Berenson. Oxford, 1926. Вена, Österreichische Nationalbibliothek, cod. ser. nova 2612, л. 6rb (датирован 1336, Верхний Рейн); илл.: *Flaherty H.M.* The Place of the Speculum Humanae Salvationis in the Rise of Affective Piety in the Later Middle Ages. University of Michigan 2006 (неопубл. дисс. PhD). P. 340. Об изображении Ноева ковчега в рукописях «Speculum humanae salvationis» см. обсуждение: *Breitenbach E.* Speculum humanae salvationis. Eine typengeschichtliche Untersuchung



Илл. 4. Ноев ковчег. «Speculum humanae salvationis»,

Верхний Рейн, середина или вторая половина XIV в. Лондон, British Library, Harley MS. 4996, л. 5vb

Однако молитва восходит к традиции патристической и средневековой библейской экзегезы, которая была посвящена толкованию сооружения ковчега, и хотя Ной не назван, при рассмотрении изображения и текста вместе именно Ной сообщает визуальный фокус аллегории духовного развития человека в соответствии с изложением в тексте. Эта новая перспектива Ноева ковчега могла оказывать весьма сильное воздействие, если утраченное изображение, как в цикле иллюстраций в «*Speculum humanae salvationis*», включало в себя знаменитое принятие Ноем оливковой ветви от голубя, как в случае рукописи Harley в Британской библиотеке.

Перевод с английского Наталии Ганиной

ИСТОРИК И ИЗОБРАЖЕНИЯ

М. Р. Майзульс

«ЕСЛИ ТЫ БОГ — ЗАЩИЩАЙСЯ»: КАТОЛИЧЕСКИЕ МОДЕЛИ ПРОТЕСТАНТСКОГО ИКОНОБОРЧЕСТВА

Городок Сен-Валери-сюр-Сом в Пикардии. Вступив в конфликт с местным аббатством, мэр и советники организовали вокруг церкви, где укрылись монахи, пародийную процессию, подожгли ворота храма и кинули в огонь образ Девы Марии и Иоанна Евангелиста. Прежде чем его сжечь, кто-то из осаждавших насмешливо бросил Богородице: «Согрейся, несчастная» (*Calefac te, misera*)¹. Если не знать, что дело происходит в 1232 г., можно решить, что мы в XVI в., на дворе Религиозные войны, а мэр с подручными — гугеноты-иконоборцы. Однако это совсем не так, а те формы осмеяния и уничтожения католических статуй, распятий и алтарей, которые мы привыкли связывать с Реформацией, на самом деле были гораздо более «средневековыми», чем это принято думать.

Пытаясь проследить, как и когда протестантская критика культа образов в разных концах Европы перешла из теории в практику, историки Реформации часто противопоставляют два типа атак против католических изображений: традиционное/

¹ По крайней мере, так представляет эти события булла папы Григория IX (*Auvray L.* (éd.). *Les registres de Grégoire IX.* Paris, 1896. Т. 1. № 1466, Col. 816–817). См.: *Sansterre J.-M.* *Après les Miracles de sainte Foy: présence des saints, images et reliques dans divers textes des espaces français et germanique du milieu du XIe au XIIIe siècle // Cahiers de civilisation médiévale.* 2013. Vol. 56. P. 72–73.

средневековое святотатство и новое, идеологически мотивированное, иконоборчество².

В этой системе координат святотатство чаще всего выступает как эмоциональный выпад, за которым не стоит искать (и до появления иконоборческих движений обычно никто не искал) какого-либо подрывного послания, а иконоборчество — как фронтальная атака против католического культа образов и всех связанных с ним практик спасения. Святотатцы обычно действовали в одиночку, и у них не могло быть последователей. Иконоборцы же, начав с одиночных выпадов, постепенно перешли к коллективному — и всё более демонстративному — действию. Святотатство (если вынести за скобки безумцев) — это жест отчаяния, месть, нацеленная против конкретного образа/святого, или антицерковный выпад. Дени Крузе называет этот тип атак *violence de profanation* — «профанирующим насилием». Иконоборчество — вызов, демонстративно брошенный всему господствующему религиозному, а значит, и политическому порядку³. Это подразумевает, что за внешним сходством, а то и тождеством форм физической и вербальной агрессии против фигур Христа, Богородицы и святых скрывается принципиальное различие целей и установок.

Само собой, мотивы некоторых атак, особенно совершённых в период, когда иконоборческие движения в конкретном регионе лишь набирали силу, с точностью установить нельзя (я уже не говорю о тех случаях, когда виновные просто не были пойманы)⁴.

² Crouzet D. Les guerriers de Dieu. La violence au temps des Troubles de religion (vers 1525 — vers 1610). Paris, 1990. Т. 1. P. 495; Christin O. Une révolution symbolique. L'iconoclasme huguenot et la reconstruction catholique. Paris, 1991. P. 18–26, 170–171; Wirth J. L'image à la fin du Moyen Âge. Paris, 2011. P. 391. Ср.: Lincoln B. Revolutionary Exhumations in Spain // Idem. Discourse and the Construction of Society: Comparative Studies of Myth, Ritual, and Classification. Oxford–New York, 1989. P. 120.

³ Дарио Гамбони справедливо замечает, что образы власти (прежде всего, изображения монархов) так часто атакуют, стремясь ниспровергнуть и делегитимировать эту власть, именно потому, что они так активно используются для ее укрепления и легитимации (Gamboni D. The Destruction of Art: Iconoclasm and Vandalism Since the French Revolution. London, 1997. P. 27).

⁴ Например, во Франции первые иконоборческие атаки протестантского толка начались в 1525–1530 гг. Сперва, как подчеркивают Дени Крузе и Оливье Кристен, они чаще всего происходили по ночам. Чтобы не быть пойманными, иконоборцы, действовавшие в одиночку или маленькими группами, как правило, атаковали легкодоступные изображения, помещавшиеся на внешних

Так, в 1533 г. в Пуатье некий Жак Рондо в церкви св. Илария разбил статую архангела Михаила. На вопрос о причинах своего поступка, он лишь отвечал, что хотел пожертвовать новую статую. Свидетели были единодушны, что Рондо выглядел как сумасшедший, и никто из окружающих не увидел в его выпаде и намека на ересь. Однако за пять лет до того, в 1528 г., когда кто-то в Париже на углу улиц Розье и Жюиф ночью отбил головы у каменной Девы Марии и младенца Христа, молва сразу же приписала преступление «лютеранам», в городе была устроена покаянная процессия, а статую торжественно заменили на серебряную⁵.

Очевидно, что между «традиционным» святотатством и «новым» иконоборчеством — и в глазах современников, и в представлении историков — пролегает неизбежное пространство неопределенности. Однако еще важнее, что даже в своих классических формах они не так далеки друг от друга, как это обычно кажется. Первый, средневековый, тип атак против сакральных изображений возник задолго до Средних веков, благополучно их пережил и является более исторически протяженным и географически распространённым феноменом, чем иконоборчество в узком, догматически-религиозном смысле этого слова⁶.

стенах храмов или домов и расположенные на окраинах или за пределами города. Лишь позже некоторые из них стали проводить демонстративные акции. Они врываются в храмы во время службы и на глазах у католиков увечили фигуры святых, чтобы засвидетельствовать свою веру и принять мученичество. Однако, параллельно с первыми выступлениями гугенотов, время от времени случались атаки, которые, вероятно, не были связаны с иконоборчеством, а следовали традиционной логике святотатства (*Crouzet D. Op. cit. P. 495–496; Christin O. Une révolution symbolique. P. 18, 23*). Например, в 1534 г. в Бордо некий пьяница, выходя из церкви после службы, ударил мечом по образу Иисуса Христа. Поскольку он совершил святотатство, будучи под парами, его не казнили как еретика, а ограничились поркой (*Papon J. Recueil d'arrestz notables des courts souveraines de France, ordonnez par tiltres, en vingt-quatre livres. Lyon, 1559. P. 23–24; см.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 20*).

⁵ *Journal d'un bourgeois de Paris sous François Ier. Paris, 1963. P. 119–120. См.: Crouzet D. Op. cit. P. 495; Christin O. Une révolution symbolique. P. 19–20, 23, 155.*

⁶ Например, как пишет Пьеро Роберто Скарамелла, в Италии XVI–XVII вв., где северный протестантизм и местные иконоборческие группы не получили массовой поддержки, покушения на католические образа были самым обычным делом. Мы не всегда знаем мотивы атаковавших: часть из них, вероятно, действовала из иконоборческих соображений, часть — «по старинке». Архивы инквизиции полны упоминаний о том, как кто-то рвал на куски гравюры на священные сюжеты, обрушивался с побоями на статуи Христа и святых либо

Многие ритуальные формы, в которые облекалась публичная десакрализация и казнь католических «идолов», не просто восходят к Средневековью (в этом-то ничего удивительного нет), а уже задолго до Реформации порой использовались в войнах против чужих и враждебных святынь. Иконоборческое насилие XVI в., без сомнения, стало настоящей культурной революцией. Оно задумывалось протестантами и воспринималось католиками как радикальный разрыв с прежним религиозным, а заодно и политическим порядком. Не отрицая его новизны, я хотел бы в этой статье, вслед за Робертом Скрибнером, Норбертом Шницлером и Ги Маршалом⁷, сосредоточиться не на разрыве, а на преемственности, о которой пишут гораздо реже. Речь прежде всего пойдет о риторике и прагматике самого иконоборческого действия, способах осмеяния и «убийства» идолов, которые, пользуясь выражением Натали Земон Дэвис, можно охарактеризовать как «обряды насилия» или, вслед за Оливье Кристеном, — как «практическую теологию» иконоборчества⁸.

Однако здесь мы неизбежно оказываемся на зыбкой почве. Протестанты изувечили и уничтожили тысячи католических образов. Очевидно, что далеко не все атаки сопровождались демонстративной десакрализацией статуй и алтарей — их могли «просто» крушить или методично очищать от них храмы в административном порядке⁹. Иконоборческие ритуалы часто известны из католиче-

измазывал их нечистотами (*Scaramella P.* «Madonne violate e Christi abbruciati»: note sull'iconoclastia in Italia tra Rinascimento e Controriforma // *Brizzi G. P., Olmi G.* (eds.). *Dai cantieri alla storia. Liber amicorum per Paolo Prodi.* Bologna, 2007).

⁷ *Scribner R.* *Popular Culture and Popular Movements in Reformation Germany.* London, 1987; *Schnitzler N.* *Ikonoklasmus — Bildersturm: theologischer Bilderstreit und ikonoklastisches Handeln während des 15. und 16. München,* 1996; *Marchal G. P.* *Jalons pour une histoire de l'iconoclasme au Moyen Âge // Annales HSS.* 1995. № 5 (русский перевод этой работы издан в сборнике: *Анналы на рубеже веков: антология / Отв. ред. А. Я. Гуревич, сост. С. И. Лучицкая.* М., 2002).

⁸ *Земон Дэвис Н.* *Обряды насилия // История и антропология: междисциплинарные исследования на рубеже XX–XXI веков / под ред. М. Крома, Д. Сэбиана, Г. Альгази.* СПб., 2006; *Christin O.* *Une révolution symbolique.* P. 139–174.

⁹ Говоря об иконоборческом действе в единственном числе, я, конечно, неизбежно упрощаю. Демонтаж «идолов» по решению муниципальных властей отличается по динамике от иконоборческого восстания, которое бросает вызов не только «идолам», но и тем властям, которые не желают перейти на сторону Реформации или оказываются недостаточно радикальны на этом пути. Выпады

ских источников (со стороны жертв), а они, в контексте религиозного противостояния, само собой, были нацелены на избличение еретиков. Поэтому нельзя исключить, что описания многих действий на самом деле сложены из полемических топосов и говорят нам не столько об обрядах, или сценариях, которые использовали реальные иконоборцы в конкретном месте в конкретный день, сколько о том, как конструировался их образ на противоположной стороне баррикад.

Покушение на святого Антония

В 1576 г. в Париже в типографии Гийома Мерлена, расположенной рядом с церковью св. Варфоломея, вышла тоненькая книжечка¹⁰. На шести страницах анонимный автор поведал читателям об очередном чуде, только что случившемся в их королевстве, неда-

идейных одиночек устроены не так, как коллективные атаки, оборачивающиеся массовым (часто карнавализованным) насилием против духовенства и «идолов». Иконоборческие атаки, совершённые чужаками (скажем, солдатами-протестантами, вступившими в католической город), часто оказываются более последовательны, чем «чистки», устроенные местными протестантами (они во многих случаях сводят счеты не столько с «идолами», сколько с местным аббатством или соборным капитулом). Религиозные цели иконоборчества неразрывно связаны с политическими. Уничтожая «идолов», протестанты символически разрушали старый религиозный порядок и утверждали свой контроль над городским или сельским пространством. Иконоборческие действия регулярно сопровождалась грабежом, так что не всегда легко сказать, что являлось главным мотивом атаки: ненависть к истуканам или экспроприация церковных богатств. Иконоборчество — это знаменатель множества различных устремлений и революционный жест, призванный максимально поднять ставки в конфликте и отрезать дорогу назад, к прежнему религиозному и политическому порядку (*Eire C. War Against the Idols: The Reformation of Worship from Erasmus to Calvin. New York, 1989. P. 151–165; Lincoln B. Op. cit. P. 1989. P. 117–118; Christin O. Une révolution symbolique. P. 90–91; Christin O. Quand les idoles avouent leurs crimes: l'icoclisme en Europe (1520–1620) // Castagnet V., Christin O., Ghermani N. (éds.). Les affrontements religieux en Europe: du début du XVIe au milieu du XVIIIe siècle. Lille, 2008; Michalski S. Reformation and the Visual Arts: The Protestant Image question in Western and Eastern Europe. L.–New York, 2003. P. 79–80).*

¹⁰ Histoire miraculeuse de trois soldats punis divinement pour les forfaits, violences, irreverences et indignitez par eux commis, avec blasphemés execrables, contre l'image de monsieur saint Anthoine. Paris, 1576. Тот же текст в 1576 г. был опубликован минимум еще в трех городах: Труа, Лионе и Ле-Мане (*Pettegree A., Walsby M., Wilkinson A. French Vernacular Books. Books published in the French Language before 1601. Leiden; Boston, 2007. № 48402–48407.*

леко от города Шатийон-сюр-Сен, что в Бургундии¹¹. Незадолго до этого герцог Франсуа д'Алансон, объединившись с гугенотами, выступил в очередной религиозной войне против своего брата короля Генриха III. Чтобы добиться мира, Генрих был вынужден подписать Эдикт в Болье, который даровал гугенотам невиданную ранее свободу культа (кроме Парижа и королевских резиденций), а д'Алансону вручил в апанаж провинции Анжу, Турень и Берри. В качестве ответа со стороны ультракатолической партии вскоре была создана первая Лига. Новый герцог Анжуйский, во главе католическо-протестантского войска, отправился по своим владениям, которые ему еще не были официально переданы. 5 июня его отряды вступили в Шатийон¹².

| Версия № 1

Здесь и начинается вся история. Как рассказывает неизвестный автор новостного листка, 21 июня в деревне Суси, неподалеку от города, трое солдат от нечего делать принялись куражиться над каменной статуей св. Антония Великого, украшавшей фасад местной церкви. Насмехаясь над ней (*par dérision*), они потребовали, чтобы святой, если в нём заключена какая-то сила, тотчас ее явил и принялся защищаться (*Si tu as de la puissance, montre le presentement contre nous et te deffends*). После этого они атаковали статую алебардами и принялись стрелять в нее из аркебуз. Один из выстрелов попал Антонию в лицо, между нижней губой и подбородком. Как только это случилось, тот солдат, который выпустил пулю, вскричал «Я горю!» и упал на землю, а у него во рту, ровно там, куда он поразил статую, вспыхнуло пламя¹³.

¹¹ О волне подобных листков (*canards*) с известиями о провиденциальных наказаниях еретиков и посланных свыше знамениях (кометах, метеорах, ураганах, кровавых дождях и пр.), которые часто интерпретировали противостояние с гугенотами как кару Господню и/или знак близящегося конца времен, см.: *Crouzet D.* *Op. cit.* P. 101–222.

¹² *Croix Ch.* *Le Châtillonnais et les épreuves de la guerre de 1567 et 1588 // Annales de Bourgogne.* 1932. Т. 4. P. 160–162.

¹³ То, что св. Антоний Великий покарал своего обидчика именно пламенем, совсем не случайно. В позднесредневековой Европе он считался защитником от «священного огня» (*ignis sacer*), или «огня святого Антония», как тогда называли эрготизм (отравление алкалоидами спорыньи), а также гангренозные язвы другой этиологии (*Hayum A.* *The Isenheim Altarpiece. God's Medicine and the Painter's Vision.* Princeton, 1989. P. 20–52). Антоний, как считалось, мог

Второй, чтобы спастись от такого же огненного наказания, бросился в реку и утонул. Третьего, сгоравшего в лихорадке, отнесли в один из соседних домов. Его родные и друзья-католики позвали священника, который, в присутствии толпы горожан и солдат, отслужил перед оскверненным образом св. Антония мессу, прося Господа помиловать провинившегося. Вскоре тот очнулся и покаялся в своем преступлении¹⁴. Рассказ заканчивается назидательным воззванием, которое напоминает читателю азы церковной доктрины. Образы святых не есть сами святые, и у них нет собственной сакральной силы (*de soy n'ayent divinité*). Однако почитать их — долг христианина, т. к. они напоминают ему о подвигах изображенных, а молитва, обращенная к образам, благодаря посредничеству небесных заступников, поднимается к Богу¹⁵.

излечить от своего «фирменного» недуга, а мог и наслать его. Скажем, в одной из итальянских хроник рассказывается о том, как некий игрок из Гаеты после проигрыша набросился на статую св. Антония. Он был тотчас поражен его огнем и три дня спустя умер (*Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Святотатство и воздаяние в ренессансной Флоренции. Дело Антонио Ринальдеки. М., 2010. С. 91*).

¹⁴ В этой версии история трех солдат-иконоборцев, уже на латыни, попала в трактат епископа Рурмонда Виллема ван дер Линдта «*De fugiendis nostri seculi idolis: novisque ad unum omnibus istorum Evangelicorum dogmatibus*» (Cologne, 1580. P. 127–130), а оттуда перекочевала в сборник «примеров» «*Magnum speculum exemplorum ex plusquam octoginta auctoribus*» (*Douai*, 1633. P. 496). Тот же рассказ, в качестве одного из чудес св. Антония, был включён отцами-болландистами в их издание «*Acta Sanctorum*» под 17 января (*Société des Bollandistes. Acta Sanctorum Ianuarii. T. 2. Antwerp, 1643. P. 159*).

¹⁵ Автор «Истории» в нескольких строках воспроизводит азы католической теории образа, как она была подтверждена на Тридентском соборе 1563 г. Напоминая о том, что почитание обращено не к материальному объекту, а к невидимому прообразу (небесному заступнику), он, конечно, контратакует протестантских критиков католического культа, которые отождествляли почитание любых алтарей и статуй с идолопоклонством (*Freedberg D. The Hidden God: Image and Interdiction in the Netherlands in the Sixteenth Century // Art History. 1982. Vol. 5, № 2. P. 131, 139–140*). Параллельно он, возможно, обращается и к самим католикам. Ведь, молясь перед статуями и алтарями, они рисковали забыть, что в тех нет никакой «собственной» силы. О неискоренимой опасности отождествления образа и прообраза см.: *Freedberg D. The Power of Images. Studies in the History and Theory of Response. London–Chicago, 1989. P. 139–140; Sansterre J.-M. Miracles et images. Les relations entre l'image et le prototype céleste d'après quelques récits des Xe–XIIIe siècles // Dierkens A., Bartholeyns G., Golsenne Th. La performance des images. Bruxelles, 2009. P. 53–55*.

Риторический нерв всей истории — неразрывная связка святотатства и посланной свыше кары, а контекст, в котором она обретает смысл: противостояние католиков и кальвинистов вокруг культа образов¹⁶. На пропагандистских фронтах Религиозных войн во Франции второй половины XVI в. «чудеса наказания»¹⁷ были одним из излюбленных инструментов, которые католические авторы использовали в полемике против протестантов-иконоборцев¹⁸. Как и в средневековых житиях или сборниках *exempla*, в увесистых трактатах, избличавших святотатцев, или в подобных кратких листках описание небесной кары, постигшей грешника/еретика, было призвано защитить норму, которую тот пограл: в данном случае — почитание образов, которое кальвинисты приравнивали к идолопоклонству.

Само название парижской книжицы («История о том, как трое солдат были чудесным образом наказаны Богом за злодеяния, насилия, дерзости и оскорбления, а заодно гнусное богохульство в адрес образа господина святого Антония») звучит вполне типично для такого рода известий. Например, в 1562 г. в Париже вышли «Чудеса о божественных карах, посланных злонамеренным и презренным лютеранам (коих сейчас зовут гугенотами), врагам Матери нашей Святой Церкви, за чудовищные деяния, сотворенные ими против Господа».

Однако, хотя посыл «Истории» вполне прозрачен, а контекст противостояния с гугенотами не вызывает сомнений, трое солдат-святотатцев ни в тексте, ни в заголовке прямо не названы протестантами. Хотя если бы они были «еретиками», не использовать этот момент в полемических целях было бы странно¹⁹. Рассказывая об их покушении на св. Антония, католи-

¹⁶ О католическо-протестантской полемике вокруг культа изображений во Франции XVI в. см.: *Christin O. De imaginibus. Une histoire de controverse et son public dans la France du XVIe siècle // Revue d'histoire de l'Église de France. 1988. Vol. 74, № 193; Idem. Une révolution symbolique. P. 220–238.*

¹⁷ *Sigal P.-A. L'Homme et le miracle dans la France médiévale (XIe–XIIe siècle). Paris, 1985. P. 176–182.*

¹⁸ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 239–248; Michalski S. Op. cit. P. 89.*

¹⁹ То, что они были гугенотами, можно только предполагать. Во-первых, известно, что вместе с герцогом д'Алансоном в город вступили отряды протестантов. Во-вторых, текст специально уточняет, что священника к третьему святотатцу позвали родные и друзья, которые были католиками, т. е. сам он, возможно, католиком не являлся. Впрочем, пока он был без сознания, его с молитвой окропили святой водой (стали бы так ходатайствовать о еретике?).

ческий автор не приписывает им никаких идеологических/иконоборческих мотивов, да и вообще не дает никаких объяснений поступку. Единственное, что мы узнаём: они атаковали статую, слоняясь без дела (*soldats... oisifs*).

| Версия № 2

В 1586 г. в Труа выходит еще одна книжица, в которой эта история, при сохранении общей сюжетной канвы, была изложена совершенно иначе, а заодно сопровождается нравоучительными стихами и кратким экскурсом в католическую теорию образа²⁰.

Место действия переносится из деревни Суси в сам Шатийон; статуя св. Антония стоит не на фасаде храма, а на городских воротах на улице де Шомон; время действия смещается с 21 на 11 июня (понедельник, следующий день после Пятидесятницы)²¹; вместо трех святотатцев появляется четыре, а само святотатство из минутного выпада превращается в настоящий ритуал осмеяния

Когда он очнулся и возопил о пощаде, просто напрашивается триумфальный рассказ о том, как гугенот отверг свои заблуждения и принял католицизм или вернулся в его лоно. Однако ничего подобного в «Истории» 1576 г. не происходит. В версии, опубликованной в «Magnum speculum exemplorum» (Douai, 1633. Р. 496), то, что солдаты-святотатцы были гугенотами, сказано прямо, но лишь в заголовке «примера» (*De tribus militibus Hugonottis...*), а не в самом повествовании. В «Acta Sanctorum» об их конфессиональной принадлежности не упоминается вовсе. Иначе говоря, текст 1576 г., вероятно, подразумевает, что святотатцы были еретиками, но не акцентирует этот момент.

²⁰ Le vray Recit et discours, non tel par cy devant avere, du faict enorme et plein de blasphemés d'aucuns soldats, advenu en la ville de Chastillon sur Seine, 1576, contre une image de saint Anthoine qui estoit au dessus d'une des portes de ladicté ville; ou l'on peult voir quelle punition divine en ont soufferts lesdicts soldats. Troyes, 1586. См.: *Pettegree A., Walsby M., Wilkinson A.* Op. cit. № 12939.

²¹ Интересно, что нашумевший случай 1528 г., когда неизвестные злоумышленники ночью в Париже отбили головы Богоматери и младенцу Христу на углу улиц Розье и Жюиф, тоже произошел на следующий день после Пятидесятницы. Оливье Кристен предполагает, что иконоборцы, дабы усилить эффект от своих атак, порой специально совершали их в большие церковные праздники (*Christin O. Une révolition symbolique.* Р. 150). В данном случае, поскольку двое из четырех святотатцев в итоге спаслись и покаялись, я позволю себе высказать осторожное предположение, что автор второй версии мог приурочить действие к неделе между Пятидесятницей (Сошествием Святого Духа на апостолов) и Троицей из-за темы проповеди и обращения, связанной с первым праздником.

и поругания, растянувшийся на несколько дней. Его точка отсчета — всё та же праздность, которая охватывает солдат, оказавшихся в мирном городе, а заодно общее ожесточение, свойственное военному люду: ведь война, как сказано в тексте, заставляет людей позабыть о Боге и склоняет их к всяческим злодеяниям.

Четверо солдат несли караул у ворот, на которых стояла фигура св. Антония. Все началось с того, что один из них пикой сбросил статую вниз, однако она осталась неповрежденной. Тогда они напялили на нее темно-синюю куртку, соломенную шляпу, вручили аркебузу и, словно солдата, поставили нести караул. Так статуя простояла с понедельника по четверг. Время от времени они вновь переодевали Антония и напяливали на него рубаху, какую в Бургундии носят извозчики²². Они величали его *gallant* («любезным» или «кавалером»²³), а всех проходящих мимо заставляли преклонять перед святым караульным колена и делать вид, что они ему молятся.

Через несколько дней мучители перешли на следующий уровень изымательства. Они обвинили Антония в том, что он нерадиво исполнял свою должность привратника, чем предал короля. Продолжая свои насмешки (*derision* и *moquerie*), они приговорили его к забрасыванию камнями, но камни не причинили статуе никакого вреда. Один из солдат вместо соломенной шляпы напялил святому красную шапку (*bonnet rouge*)²⁴. Но, как только это произошло, святотатец тотчас обезумел и бросился в протекавшую поблизости реку, где и утонул²⁵.

²² Возможно, суть маскарада состояла в том, что солдаты одевали св. Антония в одежду простолюдинов и тем насмеялись над его духовным «чином». Ср. со статуей младенца Иисуса, которую в ходе Гражданской войны в Испании солдаты народной милиции переодели в свою форму, а заодно вручили республиканский флаг (*Lincoln B. Op. cit. P. 122, Fig. 7.15*). В зависимости от контекста (который нам не всегда ясен), переодевание может выступать и как враждебный выпад против чужого образа, и как метод его символической апроприации.

²³ Как отмечает Оливье Кристен, *gallant* — одно из насмешливых прозваний, которое протестанты-иконоборцы давали католическим «идолам», чаще всего изображениям Христа (*Christin O. Une révolution symbolique. P. 142*).

²⁴ Правда, св. Антоний к северу от Альп и так периодически изображался в головном уборе красного цвета. См., например, знаменитый «Изенхеймский алтарь» (1512–1515) Маттиаса Грюневальда, который сейчас хранится в Кольмаре (*Hayum A. Op. cit. Pl. 2, 7, Fig. 7*).

²⁵ В версии 1576 г. один из солдат бросился в реку, чтобы спастись от пламени Божьей кары. Здесь же его поступок (почему именно в реку?) никакого

Остальные трое (вероятно, не зная о его участии), принялись стрелять в статую из аркебузы. Однако физическая атака в третий раз оказалась неэффективной. Тогда они приговорили Антония к казни шпагой и — с теми же *irrisions* и *mocqueries* — ринулись в бой (но удары вновь оказались бессильны нанести статую вред). Разгневанные прохожие стали корить святотатцев, что Господь их накажет. Тогда солдаты пригрозили, что «любезного» ждет смерть, и потребовали от него: «Защищайся, солдат (*Deffend toy, soldat!*)! Смотри, чтобы никто не входил в город»²⁶. После этого они принялись стрелять в него из аркебузы. Под градом пуль статуя упала, и тогда они, богохульствуя, крикнули: «Клянемся смертью Господнею, приятель-то мертв!». После этого они приготовились его сжечь в костре (т. е., видимо, статуя была деревянная): «Смертью Господней, полезай-ка, добрый паренек, в добрый костерок».

Как только образ сгорел, оставшихся трех святотатцев поразила Божья кара. Двое (в т. ч. тот, кто первым поразил св. Антония пулей в лоб) бросились бегать по улицам с воплями, что их жжет огонь. Третий сразу же взмолился к Богу о пощаде, признал свою вину и оставил протестантизм (*religion pretendue réformee*) — только в этот момент мы узнаём, что он был гугенотом (как, вероятно, и другие святотатцы). На следующий день, который пришелся на праздник Святой Троицы, он попросил отслужить мессу в местном аббатстве, на алтаре, посвященном св. Антонию (примирение со святым?). Точно так же поступил и другой солдат, который загнал статую пулю ниже пояса. Первый же из святотатцев, который попал ей в лоб, продолжал богохульствовать и умер в страшных мучениях²⁷. В итоге двое солдат были наказаны смертью, а двое опомнились, покаяться и спаслись: от физической смерти (взмолившись о прощении) и от смерти духовной (приняв католицизм).

Среди множества описаний осмеяния и уничтожения святых образов, которые множатся в XVI в., вторая версия шатийонской истории выделяется сложностью своего сценария. Он включает череду физических атак (пики, камни, аркебуза, мечи...), которые

объяснения не получает.

²⁶ Эта реплика — вариация ультиматума, который трое солдат в версии 1576 г. предъявляют Антонию: «Если есть в тебе сила — яви ее и защищайся».

²⁷ Вероятно, стрелок, попавший в голову, испил чашу Божьего гнева до конца как главный «убийца» статуи.

каждый раз оставляют статую невредимой (этот момент в тексте всё время подчеркивается)²⁸; переодевание и пародийные ритуалы (св. Антоний «изображает» караульного, а прохожие должны оказывать ему демонстративные знаки почтения); финальное сожжение, которое становится действительным убийством статуи, бессильной себя защитить. В изложении католического автора, солдаты пародируют судебную процедуру: они не просто расстреливают и сжигают Антония, а «приговаривают» его и «казнят». Важно, что в обеих версиях этой истории их атака не получает никаких религиозных обоснований, вроде борьбы с идолопоклонством или ненависти к культу святых. В первой версии, которая изложена по горячим следам, она скорее предстает как «традиционное» святотатство, совершённое разгулявшейся солдатней.

Само собой, мы не знаем, что на самом деле случилось в Шатийоне 21 или 11 июня 1576 г. Перед нами два католических нарратива, причем второй, вышедший на 10 лет позже, не может не вызывать подозрений массой всплывших подробностей и гораздо большим уклоном в дидактику. Однако, смирившись с этим, попробуем разобраться, в чём, в глазах неизвестных авторов и (потенциально) в глазах самих солдат-святотатцев, мог состоять смысл устроенного ими действия.

ЗАЧЕМ БИТЬ СВЯТЫХ?

В 1603 г. иезуит Жан Мажор опубликовал в Дуэ увесистый том, озаглавленный «Magnum speculum exemplorum». В более поздних изданиях огромный массив средневековых и современных «примеров» был организован по 300 ключевым понятиям: от *Abstinencia* («Воздержания») до *Zodomia* («Содомии»)²⁹. В разделе *Imago*, посвященном христианским образам и чудесам, которые они творят, появилась и наша шатийонская история (в исходной версии 1576 г.)³⁰.

Из оставшихся 27 «примеров», которые входят в раздел, 18 тоже рассказывают об атаках против изображений Христа, Богоматери

²⁸ Здесь можно увидеть аллюзию на описания мученичества святых, некоторые из которых подвергались череде разнообразных казней.

²⁹ Smirnova V., Polo de Beaulieu M. A., Berlioz J. The Art of Cistercian Persuasion in the Middle Ages and Beyond. Leiden; Boston, 2015. P. 247.

³⁰ Magnum speculum exemplorum. P. 496

или святых и о небесных карах, которые неминуемо ждут виновников. В этой галерее святотатцев не следует искать ни хронологического, ни географического единства. Древние византийские чудеса чередуются со средневековыми западными, а между ними вклиниваются истории, случившиеся несколько десятилетий назад, на «холодных» и «горячих» фронтах религиозных войн между католиками и протестантами. Французские рыцари-мародеры, пытавшиеся сорвать драгоценные украшения со статуи Богоматери, соседствуют с константинопольскими или римскими иудеями, которые из ненависти к Христу и христианству измывались над распятиями или бросали иконы в нужник, а нидерландские гёзы, поднявшие в 1566 г. иконоборческое восстание, упоминаются в одном ряду с игроками в кости, которые мстили святым за свой проигрыш. Компилятора, собравшего эти истории, конечно, интересовали не мотивы агрессоров, а чудеса (прежде всего, чудеса наказания), явленные Христом, Богоматерью и святыми в ответ на их покушения. В длинном перечне кровоточащих икон и статуй протестантское иконоборчество предстает лишь как одна из многочисленных форм святотатства, которое Господь из века в век вынужден карать вновь и вновь³¹.

Этот момент принципиально важен. В трудах историков атаки, совершённые «идеологическими» иконоборцами (лоллардами, гуситами, а потом протестантами), иноверцами (прежде всего, иудеями) и самими католиками обычно разнесены по разным полям исследований и не так часто встречаются на одних страницах. Однако в антииконоборческом дискурсе римской Церкви — и, вероятно, в восприятии многих католиков — они регулярно соотносились, а то и вовсе отождествлялись друг с другом³². Реакция

³¹ В «*Magnum speculum exemplorum*» (Р. 496, 504) сами преступники чаще всего характеризуются как «святотатцы» (*sacrilegi*). Гёзы вдобавок именуются «иконаборцами» (*iconoclastae; iconomachi*). Однако термин *iconomachus* за ними не зарезервирован. В заголовке «примера» под № 25 он относится к одному рыцарю, который в 1302 г. попытался ограбить образ Девы Марии и явно был движим корыстью, а не ненавистью к католическому культу.

³² Католическая полемика против протестантизма регулярно уподобляет иконоборцев иудеям и, стремясь посрамить «лютеран», напоминает известнейшие средневековые чудеса, совершённые образами или гостями в ответ на покушения со стороны сынов Моисеевых (*Christin O. Une révolution symbolique*. Р. 135–136). Важную роль тут играло представление о том, что евреи, из ненависти к Христу, якобы вновь и вновь повторяют над его образами крестные муки: бичуют распятия или специально изготовленные фигурки, наносят им

церковных властей и рядовых прихожан на осквернение святынь, сотворенное (или приписанное) еретикам, иудеям и «своим» святотатцам, зачастую оказывалась идентичной. Кроме того, конкретный образ — от почитаемых святынь до бесчисленных гравюр с ликами Христа, Девы Марии и святых — теоретически мог подвергнуться атаке с разных сторон и по разным, порой противоположным, мотивам³³.

раны на руках и ногах и, как некогда римский сотник Лонгин (Ин. 19: 33–35), пронзают им бок (*Трахтенберг Дж.* Дьявол и евреи. Средневековые представления о евреях и их связь с современным антисемитизмом. М., Иерусалим, 1998. С. 107–116; *Sansterre J.-M.* L'image blessée, l'image souffrante: quelques récits de miracles entre Orient et Occident (VIe–XIIe siècle) // *Sansterre J.-M., Schmitt J.-C.* Les images dans les sociétés médiévales: Pour une histoire comparée. Actes du colloque international (Rome, Academia Belgica, 19–20 juin 1998). Rome; Bruxelles, 1999). Иконоборческие атаки, совершённые протестантами, тоже порой уподобляются распятию Христа. Например, на символическом изображении гугенотской ереси и разорения гугенотами Лиона в 1562 г., которое открывает цикл иллюстраций в «Песни о злоключениях Галлии» (1577), один из еретиков (все они с обезьяньими лицами) стреляет из аркебузы в распятие и, судя по направлению дула, метит как раз в бок Спасителя (Lyon. Bibliothèque municipale. Ms. 156. Fol. 1; см.: *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 136, III. 5; *Petrella S.* Les Guerres de religion en images: le 'De tristibus Galliae' et Jean Perrissin // *Elsig F.* (éd.) Peindre à Lyon au XVIe siècle. Milano, 2014. P. 124–125, Fig. 83).

³³ Показательный пример здесь — судьба «Черной Мадонны» из окрестностей Фуа (известной как Notre Dame de Mongauzy), о которой кальвинистский идеолог Теодор де Без упоминает в своей «Церковной истории». К этому образу, находившемуся в ведении одного викария из Памье, приходили с молитвами о даровании хорошей погоды, и женщины осыпали его подношениями, которые, как замечает де Без, не могли не радовать и викария. Однажды, когда, вопреки чаяниям, Дева Мария с погодой не помогла, викарий то ли досадуя на ее промах и решив наказать, то ли просто будучи пьян, уронил/кинул статую на пол. Она сломала шею, и он закрепил голову с помощью металлического штифта. Однако в 1562 г. за Девой Марией явились гугеноты-иконоборцы из Фуа. Викарий попытался спрятать чудотворную статую и выдать им вместо нее другую, но обман не прошел, т.к. все знали, как она выглядит. В итоге ее увезли в Фуа, где сожгли, а голову (что де Без осуждает как проявление самодельности со стороны местных иконоборцев) отправили в Памье, где ее ждал свой костер (*Bèze Th., de.* Histoire ecclésiastique des églises réformées au Royaume de France / ed. nouv. par G. Baum et Ed. Cunitz. Paris, 1883. Vol. 1. P. 957; см.: *Земон Дэвис Н.* Указ. соч. С. 144; *Crouzet D.* Op. cit. P. 522, 698; *Marchal G.P.* Op. cit. P. 1144). Ср. с одним из описаний многоэтапного разрушения христианами статуи Сераписа и всего александрийского Серапиума в 392 г.: сначала «идолу» отбили голову, потом остальные члены, обломки развезли по разным

| НАКАЗАНИЕ/ШАНТАЖ

Чтобы разобраться в их переплетении, следует на время забыть о протестантах и взглянуть на самих католиков. В позднее Средневековье и раннее Новое время они, как известно из многих источников, регулярно атаковали фигуры святых, чтобы их наказать или принудить к помощи. Это была не уникальная девиация, а весьма распространенная — пусть и осуждаемая Церковью — практика.

Если святой не приходил на помощь, разгневанный и оскорбленный верующий порой отказывал его образу в почитании, обрушивался на него с проклятиями или физически его атаковал. Как писал Сержа Грузински, в инквизиционных архивах испанских колоний в Новом Свете сохранилось множество дел XVI–XVII вв. о наказании святых, причем порой по самым ничтожным и бытовым поводам. «Образы осыпали ругательствами, угрожали им, словно их можно было силой заставить откликнуться на запросы владельца... Их оскорбляли, бичевали, царапали, избивали, опаливали свечами, ломали, разрывали на части, клеймили, кололи кинжалами, проделывали в них дырки, разрезали с помощью ножниц на полоски, привязывали к конским хвостам, покрывали красной краской или даже человеческими экскрементами»³⁴.

Ричард Трекслер, изучавший религиозную жизнь ренессансной Флоренции, настаивал на том, что столь панибратское отношение с образами святых — а через них с прототипами изображения — было оборотной стороной их горячего почитания. Наказание или физическое принуждение к чуду психологически опиралось на веру в то, что Христос, Дева Мария или святой в некоей форме

частям города и там по-отдельности предали огню (*Kristensen T.M. Embodied Images: Christian Response and Destruction in Late Antique Egypt // Journal of Late Antiquity. 2009. Vol. 2, № 2. P. 228–229.*)

³⁴ *Gruzinski S. Images and Cultural Mestizaje in Colonial Mexico // Poetics Today. 1995. Vol. 16, № 1. P. 67–68.* Долго живший в Китае итальянский миссионер-иезуит Матео Риччи (1552–1610) отмечал, что китайцы поклоняются идолам, но, когда те не дают им того, что они просили, они их избивают, а потом вновь с ними мирятся (*Rambelli F., Reinders E. What Does Iconoclasm Create? What Does Preservation Destroy? Reflections on Iconoclasm in East Asia // Boldrick S., Clay R. Iconoclasm: Contested Objects, Contested Terms. London, 2007. P. 22.*) Если не знать, что речь идет о Китае, можно подумать о (не)благочестивых католиках.

присутствуют в своем «портрете». Потому физические атаки против фресок, статуй и алтарных образов зачастую совершали не скептики или богохульники, а благочестивые верующие, разочарованные или разгневанные тем, что «их» Христос, «их» Дева Мария или «их» святой не откликнулись на молитву, не пришли им на помощь, не вызволили из беды и тем самым не выполнили своих обязательств. Человек так уповал на силу небесных заступников и столько всего: любви, молитв, денег — вложил в их образы, а они в трудный момент его не услышали³⁵.

Подобное наказание, по словам Трекслера, — это всегда индивидуальный акт, сведение личных счетов между конкретным верующим и конкретным образом/святым. Человек мстит не всем Христам или св. Антониям, а лишь своему: тому, с которым он был «знаком» и который его предал. Свой Христос или св. Антоний — это неразрывное единство конкретного образа и его прообраза, который через это изображение принимает молитвы людей и являет им свою силу³⁶.

³⁵ С Трекслером солидаризируется и Грузински. По его мнению, такого рода атаки никогда не подразумевали отрицание Бога. Поскольку в колониальном обществе Нового света иконоборчество оставалось изолированной и маргинальной реакцией, покушения на фигуры святых лишь помогали усилить их сакральную ауру и поддерживали тонус почитания (*Gruzinski S.* Op. cit. P. 67–68). Сложность в том, что благочестивое наказание образов не всегда легко отличить от намеренного святотатства, которое могло быть вдохновлено антиклерикальными или даже антирелигиозными чувствами (см. ниже).

³⁶ *Trexler R.* Florentine Religious Experience: The Sacred Image // *Studies in the Renaissance.* 1972. Vol. 19. P. 26–29. Интересная параллель из другого культурного пространства. Немецкий ученый Адам Олеарий, приехавший в Россию в 1630–1640-х гг., в своем «Описании путешествия в Московию» с чьих-то слов рассказал о том, как в 1611 г. во время штурма Новгорода войсками Якоба Понтуса де ла Гарди один новгородец пытался спасти свой дом от пожара, выставив против огня домашнюю икону св. Николая. Он «молился, чтобы она помогла погасить огонь. Когда, однако, помощи не последовало, а напротив огонь все более и более стал распространяться, он в нетерпении бросил свою икону в огонь и сказал: “Если ты нам не желаешь помочь, то помоги себе сам и туши”» (*Олеарий А.* Описание путешествия в Московию. Смоленск, 2003. С. 276). Борис Успенский писал о том, что, кидая икону в пламя, ее хозяин, вероятно, хотел не столько наказать святого, сколько потушить пожар — ведь Николе, в силу генетической связи его культа с культом Волоса, приписывали власть над огненной стихией (*Успенский Б. А.* Филологические разыскания в области славянских древностей. М., 1982. С. 114–115; ср.: *Тарасов О. Ю.* Икона и благочестие: Очерки иконного дела в императорской России. М., 1995.

Если в позднее Средневековье и раннее Новое время практика наказания/шантажа святых была вытеснена за пределы церкви и приравнена к богохульству/святотатству, за несколько столетий до того она применялась клириками вполне официально. По крайней мере, до XIII в. монахи периодически прибегали к почтительному унижению (*humiliatio*) реликвий и образов своих святых патронов, чтобы принудить тех к помощи и заступничеству³⁷. В XIII в. различные тексты, обращенные к клирикам и мирянам, популяризировали сюжеты, где верующий, дабы добиться помощи высших сил, уже не просто лишал святых своего почитания, снимал с алтарей или покрывал терниями, а применял к ним физическое воздействие. Например, Цезарий Гейстербахский в «Диалоге о чудесах» (1219–1223) рассказывает о том, как некая дама, отняв у статуи Девы Марии младенца, обещала его вернуть, когда та возвратит ей трехлетнюю дочь, которую утащил волк³⁸. Причем, по-

С. 76; Булычев А.А. Между святыми и демонами. Заметки о посмертной судьбе опальных царя Ивана Грозного. М., 2005. С. 167). В описании Олеария новгородец, разочарованный тем, что святой ему не помог, действительно, похоже, пытается принудить его к чуду, которое бы спасло их обоих. Иначе говоря, перед нами не наказание, а шантаж. Однако шантаж, подразумевающий конкретные требования (и надежду на их исполнение), порой по форме неотличим от угрозы. Елена Смилянская в исследовании практик кощунства и богохульства в России XVIII в. упоминает дело подканцеляриста Василия Густышева. Он как-то напился с гостями, а когда два солдата явились звать его на службу, взъярился и, глядя на икону в окладе, принялся ругаться. Свидетели передавали его слова по-разному: «Ежели ты меня не помилуешь, то обдеру тебя (т. е. сниму оклад — М.М.) и брошу в гавно» или «Как тебя обложил, счастья не имею, и ежели не помилуешь, то обдеру и в щепы разобью» (Смилянская Е.Б. Волшебники. Богохульники. Еретики. Народная религиозность и «духовные преступления» в России XVIII в. М., 2003. С. 215).

³⁷ Geary P. L'humiliation des saints // *Annales E.S.C.* 1979. Vol. 34, № 1; Idem. Coercition of Saints in Medieval Religious Practice // *Idem.* Living with the Dead in the Middle Ages. Ithaca–London, 1994; Snoek G. J. C. Medieval Piety from Relics to the Eucharist: A Process of Mutual Interaction. Leiden–New York–Köln, 1995. P. 161–166; Marchal G. P. Op. cit. P. 1143–1144. По оценке Жан-Мари Санстера, до XIII в. святых чаще всего наказывали или шантажировали не через их изображения, а через мощи или статуи-реликварии (изображения, заключающие в себе частицы мощей), а единственным типом изображений, которые систематически выступали как объект принуждения, были распятия (*Sansterre J.-M.* Après les Miracles de sainte Foy. P. 72).

³⁸ *Strange J.* Caesarii Heisterbacensis monachi Ordinis Cisterciensis *Dialogus miraculorum*. Köln; Bonn; Bruxelles, 1851. Т. 2. P. 62–64. См.: *Baschet J.,*

добные поступки преподносились не как святотатство, а как жест отчаявшегося благочестия — возможно, радикальный, но легитимный вариант нормы в отношениях с Небесами.

Наверное, самый известный сюжет такого рода — это легенда об иконе/статуе св. Николая (*Iconia sancti Nicolai*), которую мы встретим в том числе в популярнейшей «Золотой легенде» Иакова Ворагинского³⁹. В ее базовой, греческой, версии язычник-варвар находит икону св. Николая и оставляет ее сторожить свое имущество. Пока его не было, его дом грабят; в гневе он наказывает или избивает святого, который его так подвел; Николай является вора с упреками; в итоге они возвращают награбленное, а язычник крестится. В западных версиях сюжета главный герой превращается из язычника в иудея (порой — сарацина), а икона — в статую⁴⁰. Во всех вариантах истории св. Николай обрушивается с упреками не на своего обидчика (варвара/сарацина/иудея), а на воров, которые подвели его под наказание⁴¹.

Dittmar P.-O. (éd.). *Les images dans l'Occident médiéval* (L'atelier du médiéviste, 14). Turnhout, 2015. P. 167–176.

³⁹ *Graesse Th.* *Jacobi a Voragine Legenda aurea, vulgo Historia lombardica dicta*. Leipzig, 1850. P. 27–28. См.: *Camille M.* *The Gothic Idol. Ideology and Image-Making in Medieval Art*. New York, 1989. P. 127–135; *Sansterre J.-M.* *L'image blessée*. P. 128–129; *Harris A. F.* *The Performative Terms of Jewish Iconoclasm and Conversion in Two Saint Nicolas Windows at Chartres Cathedral* // *Merback M.* (ed.). *Beyond the Yellow Badge: Anti-Judaism and Antisemitism in Medieval and Early Modern Visual Culture*. Leiden, 2008. Предание об иконе св. Николая зародилось в Калабрии, которая была населена православными греками, где-то в X в., а с XII в. получило большое распространение на католическом Западе.

⁴⁰ Добродетельное избиение св. Николая изображено на двух витражах (в нефе и в деамбулатории) в соборе Нотр-Дам в Шартре (*Harris A. F.* *Op. cit.* Fig. 1–4), а также на витраже в церкви Сен-Жюльен-дю-Со в Бургундии (*Camille M.* *Op. cit.* Fig. 74). См. также миниатюру из фламандского Часослова начала XVI в., где иудей в остроконечной шапке замахивается плеткой на позолоченную статую св. Николая, стоящую на алтаре (Oxford. Bodleian Library. Ms. Douce 112. Fol. 160).

⁴¹ Наказание св. Николая через его материальный образ предстает не как святотатство, а как «катализатор» чуда, приведшего иноверца к спасению. Многочисленные средневековые истории о том, как иудеи, стремясь вновь заставить Христа пережить его Страсти, истязали (распинали) украденные у христиан статуи или специально изготовленные восковые фигурки, тоже часто заканчиваются чудом (изображение начинает кровоточить) и обращением (некоторых) истязателей. Однако, в отличие от избиения св. Николая, сам акт агрессии против фигуры Христа однозначно интерпретируется как преступление, совершённое из ненависти к Спасителю и христианской вере.

Принципиально, что шантаж святых порой предстает как легитимная практика не только со стороны иноверцев (все-таки обращение язычника или иудея в результате чуда — это событие настолько нетривиальное, что его сложно судить в соответствии с нормами повседневного благочестия), но и со стороны христиан. Например, английский хронист Мэтью Пэрис в своей «Великой хронике» без всякого осуждения повествует о том, как одна аббатиса решила принудить к помощи апостола Павла. В 1224 г. нормандский рыцарь Фульк де Броте, стремясь укрепить свой замок в Бедфорде, разрушил церковь, посвященную этому святому. Узнав о том, что его преступление остается без наказания, аббатиса соседнего монастыря приказала забрать у статуи св. Павла его меч и не возвращать его, пока деяние Фулька не будет отомщено. В итоге Бедфордский замок пал⁴². В подобных историях акт шантажа (конфискация у Марии ее младенца, а у Павла его меча) явно оценивается в зависимости от того, как автор интерпретирует мотивы шантажиста: если им движет благочестие, а цель его добра, то почти всё позволено. Это означает, что в другом контексте (скажем, если бы иудей, который избил св. Николая, после этого не крестился, а младенца Христа с богохульными проклятиями забрал еретик) то же самое покушение интерпретировалось бы как святотатство.

Хорошо известно, что в 1274 г. на Втором Лионском соборе церковные иерархи осудили наказание/шантаж святых через их реликвии и образы как неблагочестивое злоупотребление (*abusum*)⁴³. Однако мы почти ничего не знаем о том, как это решение внедрялось в жизнь и насколько широко толковалось. Например, сборники *exempla*, созданные в позднее Средневековье и раннее Новое время, без всяких предостерегающих комментариев воспроизводят истории о том, как отчаявшиеся матери конфискуют у статуй Девы Марии фигурку младенца Иисуса, требуя, чтобы царица небес возвратила им их сыновей⁴⁴. Испанский режиссер Луис Бунюэль в своих мемуарах вспоминал о том, как в 1936 г., после начала Гражданской войны, в Мадриде ходили слухи, что в одном

⁴² Luard H. R. (ed.). *Matthaei Parisiensis, monachi Sancti Albani, Chronica majora (Rerum britannicarum medii aevi scriptores, 57)*. L., 1876. Vol. 3. P. 87; см.: Sansterre J.-M. *Après les Miracles de sainte Foy*. P. 72.

⁴³ Geary P. *L'humiliation des saints*. P. 40; Sansterre J.-M. *Après les Miracles de sainte Foy*. P. 72; Snoek G. J. C. *Op. cit.* P. 165–166.

⁴⁴ См., например: *Magnum speculum exemplorum*. P. 638.

монастыре мать-настоятельница с помощью молотка и зубила отколола от статуи Девы Марии фигурку Иисуса и сообщила ей, что вернет его только тогда, когда «мы (т. е., видимо, сторона националистов — М. М.) победим в войне»⁴⁵. Очевидно, что, несмотря на постановление 1274 г., практики «силовой молитвы» никуда не исчезли, но были постепенно вытеснены из институционального пространства Церкви в сферу личных отношений верующих (чаще всего — мирян из низов, но порой и клириков) с образами и их невидимыми прообразами⁴⁶.

| АЗАРТНОЕ РУКОПРИКЛАДСТВО

Если вновь открыть «Magnum speculum exemplorum», то неподалеку от описания шатийонского происшествия 1576 г. мы прочтем о том, как некий игрок из Трапани (Сицилия), проигравшись в кости, решил поквитаться за это с высшими силами. Он явился к двум образам: Девы Марии и местного уроженца св. Альберта Трапанийского из ордена кармелитов — и принялся осыпать их упреками: мол, он их так почитал, а они оставили его своей помощью. После этого он достал меч и рассек обе фигуры. Из обеих тотчас же пошла кровь, а святотатца поразил удар молнии⁴⁷.

Средневековые следственные дела, городские хроники и сборники *exempla*, а вслед за ними и полемические трактаты против иконоборцев пестрят упоминаниями о пьяных богохульниках или проигравшихся игроках, которые в злобе на то, что фортуна от них отвернулась, атаковали на улицах или в храмах святые образы.

Азартные игры, с их бурными эмоциями, активными возлияниями, всплесками насилия, алчностью и (тщетной) надеждой

⁴⁵ *Viñuel L.* My Last Breath. London, 1985. P. 154. См.: *Бельтинг Х.* Образ и культ. История образа до эпохи искусства. М., 2002. С. 6.

⁴⁶ Бичевание святых фигурирует как один из пороков монашествующих в протестантском памфлете, направленном против французского двора, иезуитов и всего католического духовенства, который был издан в Амстердаме через некоторое время после отмены Нантского эдикта. В длинной галерее сатирических портретов монахов-обжор, пьяниц, прелюбодеев, обманщиков и скопидомов фигурирует гравюра, посвященная «отцу-португальцу». На ней уродливый монах в гневе хлещет плеткой маленькую статуэтку св. Антония Падуанского, требуя от того чудес (*Renversement de la morale chrétienne par les désordres du monachisme. 2e partie.* [Amsterdam, 1695]. № 10).

⁴⁷ *Magnum speculum exemplorum.* P. 502.

на случай, — настоящий театр богохульных речей и жестов. Поскольку, кидая кости, игрок возлагал свой успех на Бога/форту-ну или на своего святого патрона, то, проигравшись, он легко обрушивался с проклятиями на высшие силы, которые его подвели⁴⁸.

Каталонский доминиканец Николас Эймерик, автор одного из самых известных «учебников» инквизиционного ремесла, «*Directorium inquisitionum*» (ок. 1376), отделял «простых» богохульников, которыми инквизиция не должна заниматься, от богохульников-еретиков. Для того чтобы их отличить, он призывал, в частности, обратить внимание на то, в каких обстоятельствах те изрекают хулу на высшие силы: по всякому случаю или лишь время от времени, например, за игровым столом. Затем следует длинное рассуждение о том, что потеря денег не может служить оправданием для богохульства (подобно тому, как угроза смерти не оправдывает вероотступничества)⁴⁹.

Не ограничиваясь словесными выпадами в адрес Христа, Девы Марии и святых, проигравшиеся игроки, как мы видели, порой физически атаковали их изображения. Об этом свидетельствуют и нарративы о чудесах, и гораздо более прозаичные судебные документы. Например, Гиральд Камбрийский в «*Gemma ecclesiastica*» (I, 32) (1190-е гг.) рассказывает о том, как во время осады Иссудена французским королем Филиппом Августом несколько его рыцарей играли в кости у врат церкви. Один из них, принявшись богохульствовать, отбил камнем кусок руки у младенца Иисуса, сидевшего на руках у Девы Марии. Из каменной раны тотчас же пошла кровь, а богохульник свалился замертво⁵⁰. В 1413 г. близ Пизы другой игрок дважды атаковал с ножом изображения Девы

⁴⁸ Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Указ. соч. С. 64–69; Crouzet-Pavan E. Violence, société et pouvoir à Venise (XIVe–XVe siècles): forme et évolution de rituels urbains // *Mélanges de l'École française de Rome. Moyen-Âge, Temps modernes*. 1984. Vol. 96, № 2. P. 931–932; Purdie R. Dice-games and the Blasphemy of Prediction // Barrow S. A. (ed.). *Medieval Futures: Attitude to the Future in the Middle Ages*. Woodbridge, 2000. P. 169, 171, 176; Cowan E. J., Henderson H. (eds.). *A History of Everyday Life in Medieval Scotland, 1000–1600*. Edinburgh, 2011. P. 160–162.

⁴⁹ Eymeric N., Peña F. *Le manuel des inquisiteurs / Introduction et traduction de L. Sala-Molins*. Paris, 2001. P. 93–94.

⁵⁰ Brewer J. S. (ed.). *Giraldi Gambrensis Opera*. L., 1862. Vol. 2: *Gemma Ecclesiastica*. P. 104–105.

Марии со словами: «Мог бы тебя достать, я бы тебя убил». За свое преступление пизанец был приговорен к сожжению в деревянной клетке⁵¹.

Вероятно, самый известный (по крайней мере, лучше всего исследованный) случай такого рода — это история флорентийца Антонио Ринальдески. В 1501 г. он был повешен за то, что, проигравшись в кости, стал хулить Деву Марию, а потом кинул ком навоза во фреску с изображением Благовещения, написанную в маленькой часовенке рядом с церковью Санта-Мария-дельи-Альбериги⁵².

Атаки, совершавшиеся пьяницами или игроками, напоминают эмоциональные всплески, за которыми — по крайней мере, насколько мы можем судить — обычно не стояло осознанной фронды по отношению к культу образов и учению церкви⁵³. Тем не менее некоторых из них ждала смерть (кого-то казнили по приговору суда, кого-то линчевала толпа), а реакция церковных властей и прихожан на «повседневное» святотатство часто следовала тому

⁵¹ Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Указ. соч. С. 65. Элизабет Крузе-Паван приводит краткий перечень нападений на изображения святых, случившихся в Венеции XIV–XV вв. Например, в 1395 г. бродяга из Любляны, проигравшись, принялся угрожать фигуре Девы Марии и, не в силах достать ее ножом, отбил ей голову костью (*Crouzet-Pavan E.* Op. cit. P. 931–932). Образ воспринимается как воплощение невидимого прообраза, но не отождествляется с ним. Например, в 1486 г. в Лониго сапожник, ранее зарезавший своего товарища, исполосовал ножом лик Мадонны на фреске после того, как его сообщник не захотел делить добычу под ее взором. Святотатец якобы кричал, что, если бы он верил, будто эта Дева Мария видела то, что он сотворил, то он бы нанес ей десять ран (*Bertani G. D.* *Historia della gloriosa imagine della Madonna di Lonigo, posta nella chiesa altre volte nominata San Pietro in Lamentese, Verona, 1605.* P. 20; см.: *Florio G.* *Du fascicule processuel à la création d'un culte. Le cas de la Madone des Miracles de Lonigo // Faggion L., Regina Chr. Récit et justice. France, Italie, Espagne, XIVe–XIXe siècles.* Aix-en-Provence, 2014. P. 177).

⁵² Коннелл У.Дж., Констебл Дж. Указ. соч.; *Edgerton S.* *Pictures and Punishment. Art and Criminal Prosecution during the Florentine Renaissance.* New York, 1985. P. 47–58; *Holmes M.* *The Miraculous Image in Renaissance Florence.* New Haven, 2013. P. 99–102.

⁵³ Елена Смилянская в своем исследовании дел о богохульстве в России XVIII в. упоминает о деле Спиридона Дондулина, которое Синод в 1751 г. получил из Тайной канцелярии. Его обвиняли в том, что он, будучи пьян, бросал и топтал иконы. Дондулин оправдывался, что сомнений в почитании икон не имеет, а бросал их лишь с горя об утраченных деньгах (*Смилянская Е. Б.* Указ. соч. С. 214).

же сценарию, что активизировался в случае реальных или вымышленных атак со стороны иудеев, а позже — протестантов-иконоборцев. Образы, ставшие жертвами намеренного поругания, а порой и поврежденные случайно, превращались в объект почитания, и вокруг них — не без помощи местного духовенства — выстраивался новый культ.

Главным триггером этого процесса, который Оливье Кристен в контексте Религиозных войн XVI в. называет *recharge sacrale* — «перезарядкой сакрального», служили известия о чудесах⁵⁴. Например, в 1418 г. в Париже пьяный швейцарский гвардеец набросился с ножом на статую Богородицы (*Notre-Dame-de la Carole*), которая стояла на углу улицы Урс и улицы Саль-о-Комт. Дева Мария, по преданию, тотчас же закровоточила, а преступник был схвачен и сожжен. В качестве искупления святотатства местное братство с тех пор каждый год проводило процессию к месту преступления. Ее участники несли огромную куклу швейцарца и, как свидетельствовал в 1780-х гг. Луи-Себастьян Мерсье, та должна была кланяться всем изображениям Девы Марии, которые встречались по пути. В конце концов чучело, как некогда самого преступника, предавали огню на радость собравшимся⁵⁵. Благодаря своему статусу жертвы изувеченные образы превращались в символ, способный сплотить католическое сообщество в противостоянии иноверцам, еретикам или грешникам, бросившим вызов социальной/религиозной норме изнутри сообщества.

⁵⁴ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 177–190. 29 апреля 1494 г. в городке Ре в Пьемонте во время игры молодой человек запустил камнем в лик Богородицы, изображенной на фасаде приходской церкви. На следующий день из ее лба, как сообщали, потекла кровь, которая не останавливалась до 18 мая. Вокруг этого чуда возник культ *Madonna del Sangue* (*Bertamini T. Re e il Santuario della Madonna del Sangue. Stresa, 1996*). См. также историю культа, возникшего вокруг фрески Девы Марии в церкви Сан-Пьетро в Ланиго после того, как в 1486 г. ее изрезал ножом сапожник, убивший своего товарища. После покушения, как утверждали, образ изменил свой облик: Мадонна поднесла руку к изрезанному лицу, а из ее ран пошла кровь (*Florio G. Op. cit.*).*

⁵⁵ *Clay R. Violating the Sacred: Theft and «Iconoclasm» in Late Eighteenth-century Paris // Oxford Art Journal. 2003. Vol. 26, № 2. P. 6–7, Fig. 2; Selbach V. «La Vierge aux yeux crevés», une image miraculeuse ou superstitieuse? Du bon usage de l'estampe dans la lutte contre l'iconoclasme protestant au XVIIe siècle // Fuhring P. (éd.). L'Estampe au Grand Siècle: études offertes à Maxime Préaud. Paris, 2010. P. 162, 165, Ill. 3, 4.*

НЕПРОХОДИМЫЕ ОБРЯДЫ ПЕРЕХОДА

| «Если ты Бог — защищайся»

Однако в обоих текстах о шатийонских событиях ничто не указывает на то, что солдаты пытались свести счеты лично со св. Антонием, который в чём-то перед ними провинился. Хотя из их уст и не звучит никаких протестантских речей, они явно не верят в то, что в статуе заключена какая-то сила, но тем не менее обращаются к ней, словно к живой, и «требуют», чтобы она защищалась.

Точно такие же или аналогичные по смыслу реплики мы встречаем в десятках других источников, описывающих иконоборческие атаки, совершённые протестантами в разных концах Европы. Перед тем, как казнить «идола», разбив его на куски, расстреляв из аркебузы или бросив в костер, иконоборец демонстративно заговаривает с ним: требует от него дать отпор, спасти себя или совершить какое-нибудь еще чудо. Когда его обращение остается без ответа, он, словно разочарованный молчанием «истукана», обрушивает на него всю свою ненависть и уничтожает⁵⁶.

Как хорошо известно благодаря работам Роберта Скрибнера, Дени Крузе, Оливье Кристена и других исследователей протестантского иконоборчества, насилие, нацеленное на демонстративную десакрализацию католических «идолов», а через них — всей папистской церкви, с первых же лет Реформации было активно замешано на пародии. Стремясь дискредитировать римские таинства, святыни или ритуалы, протестанты устраивали потешные крестные ходы, наряжались в одеяния духовенства, служили «мессы» и т. д.⁵⁷ Эти пародийные действия, чей «язык» отчасти родственен

⁵⁶ *Scribner R.* Op. cit. P. 110–114; *Crouzet D.* Op. cit. P. 695–699; *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 131–138; *Idem.* L'icôneclasse huguenot: «Praxis pietatis» et geste révolutionnaire // *Ethnologie française, nouvelle serie.* 1994. T. 24, № 2. P. 222–223; *Koerner J. L.* The Reformation of the Image. Chicago, 2008. P. 105–106; *Wandel L. P.* Idolatry and Iconoclasm: Alien Religions and Reformation // *May N. N.* (ed.). Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond. Chicago, 2012. P. 492.

⁵⁷ *Scribner R.* Op. cit. P. 71–122; *Crouzet D.* Op. cit. P. 498, 673–700; *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 142–145; *Gamboni D.* Op. cit. P. 29; *Michalski S.* Op. cit. P. 93–96; *Koerner J. L.* Op. cit. P. 135–136; cp.: *Lincoln B.* Op. cit. P. 109, 117, Fig. 7.6; 7.16, 7.17.

карнавалному, но, безусловно, не сводится к нему, строились на инверсии тех установлений, которые высмеивали: чистое оборачивалось нечистым, а священное — суетным и мирским. По словам Крузе, в глазах французских гугенотов, католический культ был не служением Богу, а служением дьяволу, святотатственной пародией на истинное благочестие. Поэтому пародируя эту пародию, они не только вскрывали обман, но и стремились восстановить подлинную связь человека с Богом⁵⁸.

В Базеле в 1529 г., по свидетельству местных хроник, реформаты в карнавал (9 февраля) взяли штурмом собор и устроили костер из статуй. Потом, захватив большое распятие, они организовали процессию, в ходе которой мальчишки 8–12 лет принялись распевать обличительную песню «О, бедный Иуда, что ты наделал, предав Господа?…» (*Judaslied*)⁵⁹. Слова, обращенные к апостолу-отступнику, обращаются против изображения Христа на кресте — важнейшего символа католицизма, который, в глазах иконоборцев, был всего лишь очередным идолом. Насмехаясь над распятием, кто-то из участников процессии потребовал от него: «Если ты Бог — защищайся, если ты человек, кровоточи!» Однако богочеловек Христос не покарал святотатцев, а из дерева не показалось ни капли крови. Так что распятие отнесли в арсенал и там тоже предали огню⁶⁰.

Требую, чтобы статуя именно кровоточила, иконоборцы апеллировали к «теофаническим» чудесам, игравшим огромную роль в позднесредневековом католицизме. Кровь, проступающая из неживого объекта (куска дерева или пресного хлебца), являет, что на самом деле он «жив», т. е. исполнен силой прообраза или тождествен ему. От распятий и фигур святых, подвергшихся атакам иу-

⁵⁸ Crouzet D. Op. cit. P. 673, 676; ср.: Scribner R. Op. cit. P. 105–107.

⁵⁹ В Альсфельдской страстной мистерии (конец XV — начало XVI в.) бесы затягивают «Auch, du armer Judas!…» («Бедный Иуда!…».) прежде, чем отправить предателя в preisnodную (*West L. E. The Alsfeld Passion Play. Lewiston, 1997. P. 292; Muir L. R. The Biblical Drama of Medieval Europe. Cambridge, 2003. P. 132, 249, note 30*). В Германии XVI в. эта песня, которая восходит к заключительной строфе паралитургического гимна «Laus tibi, Christe, qui pateris», стала одним из орудий протестантского обличения католической церкви (*Taylor A. O du armer Judas // The Journal of English and Germanic Philology. 1920. Vol. 19, № 3*).

⁶⁰ О распятиях как основной мишени иконоборческого насилия см.: *Wandel L. P. Op. cit. P. 488–489*.

деев или еретиков, ждали, что они станут кровоточить, избличая святотатство и демонстрируя легитимность культа образов. В соответствии с той же логикой, в многочисленных евхаристических чудесах гостии, подвергшиеся поруганию, тоже кровоточат, зримо подтверждая догмат о реальном присутствии тела и крови Христовых в святых дарах⁶¹. В религиозной культуре позднего Средневековья, из которой вышли и от которой отталкивались протестанты-иконоборцы, чудеса от образов — это своего рода норма, само собой, исключительная, но ожидаемая реакция на вербальную или физическую агрессию⁶². Универсальность нормы объясняет универсальность вызова. Вот почему, с точки зрения иконоборцев, «отказ» распятия кровоточить означал лишь одно — что оно мертво⁶³.

⁶¹ Rubin M. *Gentile Tales: The Narrative Assault on Late Medieval Jews*. Philadelphia, 1999; Groebner V. *Defaced. The Visual Culture of Violence in the Late Middle Ages*. New York, 2004. P. 93–95, 108–111.

⁶² Подобные чудеса строятся на том, что сакральная сила, олицетворяемая этим образом или воплощенная в нём, временно делает свое присутствие зримым / активизирует силу изображения. Граница между невидимым прообразом и материальным образом размывается или исчезает вовсе. В конце X — начале XI в. в Византии было зафиксировано предание о том, как греческий иконоборец, оказавшись с миссией в Риме, полоснул ножом по правой щеке икону Богородицы (*Maria Romaia*). Из раны тотчас же пошла кровь, словно бы материя иконы оборотилась плотью. Так Мать Божья явила, что она пострадала в собственном изображении (*Sansterre J.-M. Miracles et images*. P. 48, 50–57; *Brubaker L., Cunningham M. B. (eds.). The Cult of the Mother of God in Byzantium. Texts and Images*. Farnham, 2011. P. 276–277). Ключевой момент здесь — «словно бы». Винцент из Бове в середине XIII в. в своем «Зерцале истории» (VII, 110) повествует о том, как некий брабантец кинул камень в статую Девы Марии с младенцем. Из отколовшейся руки Иисуса тоже пошла кровь, «словно это была рука живого человека» (*ac si esset hominis viventis*) (*Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi, ex ordine Praedicatorum venerabilis episcopi Bellovacensis, Speculum quadruplex, naturale, doctrinale, morale, historiale*. Douai, 1624. T. 4. P. 262). Как пишет Жером Баше, в Средние века изображения сакральных персон рассматривались скорее не как «сосуд», в котором постоянно заключена сила (*virtus*) святого, а как объект, в котором эта сила потенциально может воплотиться (*Baschet J. L'iconographie médiévale*. Paris, 2008. P. 42–43). Одной из главных форм подобного воплощения была (временная или постоянная) трансформация образа: кровоточение, «оживление» или изменение его черт (*Freedberg D. The Power of Images*. P. 283–316; ср.: *Holmes M. Op. cit.* P. 168 и далее).

⁶³ *Scribner R. Op. cit.* P. 76, 112, 114; *Eire C. Op. cit.* P. 116–119; *Crouzet D. Op. cit.* P. 544; *Michalski S. Op. cit.* P. 78, 93–94; *Koerner J. L. Op. cit.* P. 132. В 1530 г. неподалеку от Ульма две женщины принесли из церковного двора

Аналогичные призывы «ожить» мы услышим во множестве источников, описывающих иконоборческие атаки, совершённые французскими гугенотами во время Религиозных войн второй половины XVI в. В Ангулеме, кидая в костер статую Христа, один из иконоборцев якобы крикнул: «Ох, как он красив! Если ты Бог, вставай и соверши чудо». В Оранже гугеноты, избивая распятие, требовали от него: «Сотвори чудо и заговори». В Турне некий мясник, пройдясь по фигуре Христа хлыстом, приговаривал: «Если ты Бог, говори!»⁶⁴. Такие же реплики адресовали Богоматери и святым. В Пуатье гугеноты, прежде чем разбить статую св. Власия (Блеза), тоже призвали его защищаться (*Deffend toy à ceste heure...*)⁶⁵. В Сомюре один гугенот, разбив дароносицу, бросил гостию оземь со словами: «Вот твой Бог, если он силен, пусть себя спасет» (*Voyla ton Dieu, sil a puissance quil se saulve*)⁶⁶.

фигуру Христа, которая входила в композицию, изображавшую его моление в Гефсиманском саду (*Ölberg*). Трое мужчин заговорили со статуей и, когда она не ответила, один из них отрубил ей руку мечом, а другой потребовал: «Если ты Павел [sic!], спаси себя» (*Scribner R. Op. cit. P. 110*; о контексте реформации в Ульме см.: *Bruce G. The Swiss Reformation. Manchester; New York, 2002. P. 295–296*). Аналогичные по драматургии иконоборческие выпады описываются в источниках, происходящих не только из тех земель, которые находились под влиянием Цвингли, но и на территориях, где торжествует проповедь Лютера. О различиях иконоборческой теории реформаторов см.: *Бельтинг Х. Указ. соч. С. 511–516*; *Christin O. Une révolution symbolique. P. 35–42*; *Wirth J. Op. cit. P. 385–398*; *Deyon S., Lottin A. Les casseurs de l'été 1566. L'icôneclasma dans le Nord. Pas de Calais, 2013. P. 152–155*. Во время иконоборческого восстания в Штральзунде в 1525 г. чудотворная статуя Девы Марии Семи Горестей была вытащена из Йоханнескирхе, лишена своих украшений и затем разрублена на куски. Ее осколки отнесли в таверну (нечистое место), где у Девы Марии потребовали совершить чудо, а потом сожгли (*Michalski S. Op. cit. P. 93*).

⁶⁴ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 145–146*; *Christin O. Quand les idoles avoient leurs crimes. P. 29*. Гугеноты требуют, чтобы мертвые «идолы» подали голос. Следуя той же логике, католики, по другим свидетельствам, (насмешливо) приглашали ожить трупы убитых ими гугенотов. 7 июня 1562 г. в Валлоне толпа отволокла тело сира де Коквила в его комнату, где раньше читались кальвинистские проповеди, и там стала требовать, чтобы тот помолился своему Богу. По словам Теодора де Беза, мертвецам предлагали «проповедовать истину своего Бога и призвать его себе на помощь» (*Bèze Th., de. Histoire ecclésiastique. Paris, 1884. Vol. 2. P. 839*; см.: *Crouzet D. Op. cit. P. 340*).

⁶⁵ *Crouzet D. Op. cit. P. 766, note 246*.

⁶⁶ *Christin O. Une révolution symbolique. P. 294*.

Требование явить чудо не всегда обращено к конкретному объекту, который на взгляд католиков, материализует сакральное присутствие в этом мире, а, с точки зрения протестантов-иконоборцев, воплощает собой дьявольское отсутствие. Симфорьен Гюйон в своей «Истории церкви, диоцеза, города и университета Орлеана» (1647–1650) рассказывает о том, как в 1562 г., когда гугеноты принялись рушить церковь св. Лифарда, некая еретичка, насмехаясь над святым, бросила ему вызов: «Лифард, защищайся» (*defens toi, Liphard*). Как только она это произнесла, кусок стены рухнул, и она погибла под обломками⁶⁷. Понятно, что мы никогда не узнаем, в каких обстоятельствах на самом деле была произнесена (и была ли произнесена вообще) эта реплика, однако Гюйон не упоминает, чтобы кальвинистка адресовала ее какому-то конкретному изображению.

Подобные выпады, вероятно, были (казались) настолько обычным делом, что католический проповедник Жак Ле Онгр в 1563 г. счел своим долгом на них ответить. По его словам, еретики, которые разбивают святые образы со словами «Идол, защищайся» (*Idole, deffend toy*), стремятся поколебать веру простецов, но не понимают или делают вид, будто не понимают, что Христос, который сам принял муку и попускал поругание своих святых, попускает его и через образы. Посему их молчание — знак его бесконечного терпения, а не бессилия⁶⁸.

(Безответное) требование заговорить, закровоточить и защищаться, которое иконоборцы адресовали католическим «идолам», конечно, отсылает к ветхозаветному дискурсу, изобличающему немоту и бессилие языческих истуканов: «Горе тому, кто говорит дереву: “встань!” и бессловесному камню “пробудись!” Научит ли он чему-нибудь? Вот, он обложен золотом и серебром, но дыхания в нем нет» (Авв. 2: 19).

Однако некоторые из этих реплик не могут не напоминать нам страстной нарратив о поругании и распятии Христа⁶⁹. Как сказано в синоптических евангелиях, на Голгофе первосвященники,

⁶⁷ Guyon S. Histoire de l'église et diocèse, ville et université d'Orléans, jusqu'en l'an 1650. Orléans, 1647. P. 397–398

⁶⁸ Le Hongre J. Quatre homelies touchant les saintes images en la religion des chrestiens. Paris, 1564. P. 23. См.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 146.

⁶⁹ Koerner J. L. Op. cit. P. 132–134. Кроме того, здесь теоретически возможна и параллель с искушениями Христа в пустыне, когда дьявол тщетно призывал его явить свою силу и сотворить чудо: «Если ты Сын Божий, скажи, чтобы

книжники и другие иудеи, пришедшие посмотреть казнь, а также римские воины поносили Спасителя: «Разрушающий храм и в три дня созидающий! спаси себя самого; если ты Сын Божий, сойди с креста (*si Filius Dei es, descende de cruce*). Подобно и первосвященники с книжниками и старейшинами и фарисеями, насмехаясь, говорили: Других спасал, а себя самого не может спасти! Если он царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в него (*si rex Israel est, descendat nunc de cruce, et credimus ei*)» (Мф. 27:40–42; ср.: Мк. 15: 29–32; Лк. 23: 35–39)⁷⁰. В латинском тексте Вульгаты эти реплики характеризуются как насмешки и богохульства (*deridebant, illudebant, blasphemabant*). В аналогичных терминах (*blasphemare, deridere, contemnere, insultare, denegare...*) средневековые авторы описывали и словесные выпады иудеев или еретиков против почитаемых образов, а также любые сомнения или насмешки в адрес святых и чудес⁷¹.

Церковь учила, что Христос не сошел с креста не из-за того, что не мог, а потому, что добровольно принес себя в жертву⁷².

камни сии сделались хлебами... Иисус сказал ему: написано также: не ищущий Господа Бога твоего...» (Мф. 4: 3–10; ср.: Лк. 4: 4–13).

⁷⁰ Толпа (иудеев), богохульственно требующая у Христа явить чудо, регулярно появляется в средневековой иконографии, например, на миниатюрах «Зеркала человеческого спасения». В одном французском или фландрском манускрипте (ок. 1430–1450) по обе стороны от распятого Христа стоят «воины» и «разбойники» с развернутыми свитками, запечатлевшими их реплики: «*Si tu est Christus...*» (Лк. 23: 39), «*Si tu est rex Iudeorum...*» (Лк. 23: 37) (Einsiedeln, Stiftsbibliothek. Codex 206(49). Fol. 50). Ср. с более ранним немецким «Зеркалом» (ок. 1360), где к кресту с распятым Иисусом устремляются пять свитков. На двух из них, симметрично протянувшихся по обе стороны креста, прямо под табличкой «INRI», сказано: «*Si filius Dei es, descende nunc de cruce*» (Мф. 27: 40) и «*Si rex Israel est, descendat nunc de cruce*» (Мф. 27: 42) (Darmstadt. Hessische Landes- und Hochschulbibliothek. Hs 2505. Fol. 46v). В некоторых версиях «Зеркала» эта сцена, чтобы акцентировать роль иудеев, прямо озаглавлена «Синагога насмеялась (*derisit*) над Христом, висящим на кресте» (Copenhagen. Det Kongelige Bibliotek. GKS 79 2°. Fol. 58v; Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Latin 512. Fol. 26v).

⁷¹ Goodich M. Miracles and Disbelief in the Late Middle Ages // Mediaevistik. 1988. Vol. 1. P. 24.

⁷² Правда, не для всех это было очевидно. Так, живший во второй половине XVI в. фриульский мельник Меноккио, которому Карло Гинзбург посвятил свою книгу «Сыр и черви», не желал считать Христа сыном Божиим, рожденным от девы, и не верил Евангелию, выдуманному, как он говорил, попами и монахами. Как-то на вопрос собеседника, почему, «когда Христа распяли, и

Как сказано в «Glossa ordinaria», если бы он сам себя спас, то не явил бы смирения, а обещание иудеев уверовать в него, если бы он сотворил это чудо, было ложным, поскольку они не уверовали в него даже, когда он воскрес⁷³. Соответственно, велика вероятность того, что некоторые католические описания того, как иконоборцы требовали от изображений Христа, Богоматери и святых заговорить или спасти себя, намеренно смоделированы в соответствии со страстным нарративом или, как минимум, апеллируют к нему как к горизонту интерпретации. Благодаря перифразе известных описаний распятия католические авторы изобличали еретиков как новых иудеев (или в целом — «ослепших» грешников), неспособных увидеть истину, даже если бы требуемое ими чудо свершилось. В этом случае молчание распятий и других образов уподобляется всестерпению поругаемого Христа⁷⁴.

иудеи говорили ему: «Если ты Христос, сойди с креста», он не сошел», мельник отвечал: «Потому, что не мог» (*Гинзбург К.* Сыр и черви. Картина мира одного мельника, жившего в XVI в. М., 2000. С. 195). В ходе другого разговора Меноккио, как донес инквизиции его собеседник-трактирщик, заявил, что «если Христос был в самом деле Бог, он настоящий [...], что позволил себя распять» (Там же. С. 199–200). Представ перед инквизитором, мельник пытался смягчить смысл своих высказываний («ну... я говорил всякие нелепицы»). Он, мол, не думал, что Христос не сошел с креста, потому что не мог, — «это ему было под силу» (Там же. С. 202).

⁷³ *Migne J.-P.* (éd.). *Patrologiae cursus completus. Series latina.* Т. 114. Col. 175, 347–348.

⁷⁴ Еще один возможный горизонт католической интерпретации иконоборческих действий, построенных на осмеянии, насилии и притворном уповании на силу образов, — это издевательства, которым Иисус подвергся в претории. Возложив на него терновый венец и одев в багряницу, римские воины в насмешку (*inludabant; illuserunt*), встают перед ним на колени, словно перед царем иудейским, а от глумливого смеха тотчас же переходят к избиванию (Мф. 27: 29–31; Мк. 15:17–20). В одной из рукописей «Зеркала человеческого спасения» подпись к изображению этой сцены гласит, что Христос в темнице был *derisorie adoratus*, т.е. насмешливо или глумливо почитаем (Paris. Bibliothèque nationale de France. Ms. Latin 512. Fol. 22v.). Осмеяние Христа утрировано уродливыми и непристойно жестикулирующими мучителями, которые показывают спасителю фиги, плюют в него и выставляют ему свой зад, было одним из самых распространенных сюжетов в позднесредневековых циклах Страстей (*Marrow J. Circumdederedunt me canes multi: Christ's Tormentors in Northern European Art of the Late Middle Ages and Early Renaissance // The Art Bulletin.* 1977. Vol. 59, № 2; *Wirth J.* Op. cit. P. 217–220).

Если в глазах католиков иконоборцы предстают как новые преследователи и мучители Спасителя, сами протестанты вряд ли бы стали намеренно идентифицировать себя с иудейскими первосвященниками и римскими воинами⁷⁵. Теоретически возможно, что иконоборцы противопоставляли Христа, который позволил себя распять потому, что принес себя в жертву, деревянным и каменным «идолам», которые не могут себя защитить потому, что мертвы и бессильны. Однако дабы понять, что могло стоять за (притворными) требованиями явить чудо, важно учитывать внутреннюю динамику тех действий, в ходе которых они звучали.

Анализируя процессуальную логику иконоборчества, Роберт Скрибнер предложил применить теорию «обрядов перехода» Арнольда ван Геннепа, с ее тремя стадиями: отделением, промежуточным состоянием и включением. Десакрализация начинается с того, что изображение (либо другие культовые предметы) изымают из сакрального пространства храма и выбрасывают в мир: на городскую площадь или тем более в какое-то нечистое место, вроде таверны. Это создает «иронический контраст» между тем, чем этот объект считался раньше, и тем положением, в котором он очутился теперь. На третьей фазе образ, продемонстрировавший свое бессилие, демонстративно казнят либо, как и подобает просто куску материи, «понижают в статусе»: кидают в огонь как простое полено, чтобы приготовить ужин, или используют для самых простых и профанных целей: так, некий житель Кельна в 1536 г. отломал у распятия руки и отдал их своим ребятишкам в качестве игрушек⁷⁶.

⁷⁵ Комментируя реплики тех, кто требовал от распятого Христа спасти себя самого, Жан Кальвин писал, что Господь, дабы люди не искушали его (не требовали от него чудес, когда им заблагорассудится), не всегда демонстрирует свое могущество; кроме того, он еще до распятия явил иудеям столько чудес, что требовать от него нового чуда, было просто безумием (*Commentaires de Jehan Calvin sur le Nouveau Testament: le tout reveu diligemment et comme traduit de nouveau, tant le texte que la glose*. Paris, 1854. Vol. 1. P. 710–711).

⁷⁶ Одной из излюбленных насмешек, которую протестанты бросали католическим «идолам» прежде, чем кинуть их в костер, было предложение согреться. Так, один из гугенотов, отправляя на переплавку серебряное распятие из церкви Сент-Этьен в Лионе, шутя сообщил Христу, что раньше ему было холодно, ведь он был наг, но теперь-то они его разогреют (*Crouzet D. Op. cit.* P. 695, 697; *Christin O. Une révolution symbolique*. P. 143). В городе Фуа один гугенот был казнен за то, что, когда сжигали большое распятие, ради смеха (*par risée*) бросил ему: «Вот сейчас ты согреешься получше, чем я» (*Bèze Th., de.*

Однако для нас сейчас важнее всего вторая стадия, на которой как раз и происходила деперсонализация образа и его «превращение» из Христа или св. Антония в кусок дерева или камня. Удачно используя евхаристическую метафору, Скрибнер называет его «обратным пресуществлением»⁷⁷. Чтобы оно свершилось, образ испытывают или, скорее, играют в испытание: обращаются к нему и (якобы) ждут ответа; требуют от него чуда и (якобы) убеждаются в том, что чуда он сотворить не способен. Для описания этого действия, возможно, лучше всего подходит термин «профанация», который, анализируя логику революционного иконоборчества в ходе Гражданской войны в Испании, предложил Брюс Линкольн. Атакуя католические святыни и символы, иконоборцы вскрывают и делают зримой их приземленную рукотворность и неприкрытую материальность, которые, по их убеждению, скрыты от глаз «идолопоклонников»⁷⁸.

Однако десакрализация, или «профанация» — это потенциально многозначный жест. Он в первую очередь обращен к зрителям (бывшим или нынешним «идолопоклонникам»), но порой может выполнять и аутосуггестивную функцию. Осмеивая и разрушая идолов, иконоборец стремится продемонстрировать окружающим (а то и себе самому?) их бессилие; показать (и проверить?), что они не в силах себя защитить, а значит, пусты и мертвы; что в объекте нет никакого субъекта⁷⁹. Чтобы решиться на физическую атаку против образа (который ты еще вчера почитал; который так почитают другие; который олицетворяет религиозный и политический порядок...), часто требуется выдать из себя страх перед ним и/или перед грядущим насилием, которое отрежет пути на-

Histoire ecclésiastique. Paris, 1889. Vol. 3. P. 238; см.: *Crouzet D.* Op. cit. P. 697). Но нет ли в подобных шутках по поводу огонька еще и отсылки к ветхозаветным обличениям богов из хвороста? «Плотник, выбрав дерево, протягивает по нему линию, остроконечным орудием делает на нем очертание.. И это служит человеку топливом, и часть из этого употребляет он на то, чтобы ему было тепло, и разводит огонь, и печет хлеб. И из того же делает бога... Часть дерева сожигает в огне, другую часть варит мясо в пищу, жарит жаркое, и ест досьята, а также греется...» (Ис. 44: 13, 15–17). О мирском использовании десакрализованных образов см.: *Koerner J. L.* Op. cit. P. 105, 129.

⁷⁷ *Scribner R.* Op. cit. P. 112–114, 116.

⁷⁸ *Lincoln B.* Op. cit. P. 124–125.

⁷⁹ *Crouzet D.* Op. cit. P. 570; *Christin O.* Une révolution symbolique. P. 131; *Soergel Ph. M.* Wondrous in His Saints: Counter-Reformation Propaganda in Bavaria. Berkeley, 1993. P. 65.

зад. Различные сценарии «профанофании» не только предворяют и обрамляют насилие против изображений, но и являются одним из его катализаторов — в этом смысле они аналогичны дегуманизации, которая часто предшествует (и ведет к) насилию над телом врага/жертвы⁸⁰.

Виттенбергский теолог Андреас Карлштадт в своем трактате «Об устранении изображений» (1522), ставшем одним из первых манифестов протестантского иконоборчества, признавался в собственном страхе перед идолами. Ведь он с юности был воспитан в их почитании и боялся, что не сможет их жечь, что какой-то дьявольский кусок дерева причинит ему вред. Писание говорит, что в образах нет ни силы, ни жизни, ни крови, ни духа, но страх всё равно его гложет — трудно выкорчевать из себя чувство, которое так глубоко укоренено⁸¹.

| (Анти)ГУСИТСКАЯ РИТОРИКА

Требование сотворить чудо, которое бросают христианскому образу, чтобы его посрамить, вовсе не было изобретением XVI в. Еще до Реформации мы встречаем аналогичную риторику в устах иконоборцев-гуситов, а до них порой у средневековых святотатцев, которые вовсе не подвергали сомнению легитимность

⁸⁰ В IV–V вв., когда христианство стало в Римской империи официальной религией, а различные языческие культы оказались под запретом, уничтожение статуй богов тоже порой предворялось различными ритуалами осмеяния/унижения, например, их «проводили» по городу, словно пленных во время триумфа (*Caseau B. Rire des dieux // Crouzet-Pavan E., Verger J. (dir.). La dérision au Moyen Âge. Paris, 2007; Kristensen T. M. Religious Conflict in Late Antique Alexandria: Christian Responses to ‘Pagan’ Statues in the Fourth and Fifth Centuries CE // Alexandria: A Cultural and Religious Melting Pot. Aarhus, 2009. P. 164–166; Kristensen T. M. Embodied Images. P. 237–238*). Эта последовательность (от унижения/осмеяния образа к его финальной казни) характерна не только для христианского иконоборчества, но и для аналогичных практик в других культурах (*Rambelli F., Reinders E. Buddhism and Iconoclasm in East Asia: A History. L.–New York, 2012. P. 180*). Мы встретим ее, скажем, в ходе борьбы с буддистскими изображениями в годы китайской Культурной революции (1966–1976) (*Reinders E. Monkey Kings Make Havoc: Iconoclasm and Murder in the Chinese Cultural Revolution // Religion. 2004. Vol. 34. P. 192*).

⁸¹ *Mangrum B. D., Scavizzi G. A Reformation Debate: Karlstadt, Emser, and Eck on Sacred Images. Three Treaties in Translation. Toronto, 1998. P. 39. Ср.: Michalski S. Op. cit. P. 96; Reinders E. Op. cit. P. 196.*

католического культа образов как такового⁸². Однако чей голос мы слышим: самих иконоборцев или их обличителей?

Дадим, например, слово Лаврентию из Бржезовой (ум. ок. 1437), который в «Гуситской хронике» (Гл. 52) критически описывает иконоборческую теорию и практику чешских таборитов: «И еще, они с величайшим ожесточением обрушивались ежедневно в своих проповедях как на всякие изображения распятого Христа, так и на статуи святых (*ymaginum statuas*), так что все эти изображения, как глухих и немых идолов, они выбрасывали из церквей и тут же ломали или предавали пучине огненной. Ибо сказано в писании: “Я господь бог твой, который вывел тебя из земли египетской и из дома рабства; да не будет у тебя других богов и не сотвори себе кумира ни всякого подобия ни на небесах — вверху, ни на земле — внизу” и т. д. По этой причине не только табориты, но вместе с ними и многие пражане ломали, разбивали и сжигали все церковные иконы и статуи (*ecclesiarum ymagines*), где бы они их ни находили, или, выколов им глаза и отрубив носы, оставляли их, как позорные чудовища, на великий стыд и позорили, богохульственно говоря при этом: “Если ты бог или его святой, защити себя сам, и мы уверуем в тебя” (*si deus vel eius sanctus es, tunc te defende, et credimus tibi*). Иконы же, написанные на стенах (*depictas vero in parietibus ymagines*, т. е. фрески — М. М.), они, осыпая оскорблениями, поражали копьями или ножами или забрасывали грязью. И были в те времена драгоценнейшие надалтарные картины (*altarium tabule*) разбиты таборитами перед ратушей и сожжены у монастыря св. Амвросия»⁸³.

⁸² Само собой, нельзя не вспомнить о многочисленных житийных сюжетах, где христианский святой бросает языческим жрецам или идолам вызов, и его подлинные чудеса берут верх над их ложными/бесовскими (либо они просто не в силах ничего ему противопоставить). В процессе десакрализации сам иконоборец на чудеса не претендует — он разоблачает объект, который на них не способен.

⁸³ *Лаврентий из Бржезовой*. Гуситская хроника. М., 1962. С. 120–121 (Emler J., Gebauer J., Goll J. *Fontes rerum bohemicarum: Prameny dějin českých*. Praha, 1893. Т. 5. Р. 411). См.: Maniura R. (ed.). *Pilgrimage to Images in the Fifteenth Century: the Origins of the Cult of Our Lady of Częstochowa*. Woodbridge–New York, 2004. Р. 74–75. О гуситском иконоборчестве, а также неоднозначной проблеме соотношения между иконофобской риторикой и иконоборческой практикой, а также между уничтожением храмов во время боевых действий и прицельным уничтожением «идолов» см.: Schnitzler N. *Op. cit.* Р. 88–95; Maniura R. *Op. cit.*

Реплика «Если ты бог или его святой, защити себя сам, и мы уверуем в тебя» явно построена по модели насмешек, которые бросали Христу первосвященники с фарисеями: «Если ты Сын Божий... Других спасал, а себя самого не может спасти... Если он царь Израилев, пусть теперь сойдет с креста, и уверуем в него» (Мф. 27:40–42; ср.: Мк. 15:30–32). Теоретически возможно, что табориты намеренно обыгрывали страстной нарратив. Однако (само)разоблачительный потенциал этой параллели настолько силен, что кажется более вероятным, что их насмешки над «идолами» дошли до нас в версии, «отредактированной» кем-то из их обличителей.

В 92-й главе хроники, где повествуется о том, как гуситы в июне 1421 г. осаждали Пражский град, повторяется аналогичная формула: «На третий же день после этого по приказанию пресвитера Иоанна [Яна Желивского] они с богохульством сожгли искусные картины и множество тонко выполненных и драгоценных икон над многими алтарями (*ymagines magistrales et tabulae altarium*), и среди прочих — чтобы более явно было их безумие — они также выставили в притворе храма картину (*ymaginem*)⁸⁴, изображающую

P. 74–79; Bartlová M. Understanding Hussite Iconoclasm // *Filosofický časopis AV ČR*. 2009. Suppl. 1.

⁸⁴ В русском переводе В. С. Соколова слово *ymaginem* (*Emler J., Gebauer J., Goll J.* Op. cit. P. 484) интерпретировано как «картина» (*Лаврентий из Бржезовой*. Указ. соч. С. 208). Однако это явно ошибка: хронист говорит не о плоскостном образе, а о скульптуре. Чуть выше Лаврентий упоминает об уничтожении *ymagines magistrales et tabule altarium plurimum*, т. е. слово *umago*, в его употреблении, отличается от алтарных «досок» (хотя фрески он тоже называет *ymagines*). Известно, что термин *umago* (образ) в средневековых текстах имел самое широкое значение и мог описывать как трехмерные изображения, так и иконы (ср: *Schmitt J.-C.* La conversion d'Hermann le Juif. Autobiographie, histoire et fiction. Paris, 2003. P. 145; *Pinkus A.* Gothic Symulachra: the «Naumburger Stifterfiguren» // Siebert G., Krohm H., Kunde H. (eds.). Der Naumburger Meister. Bildhauer und Architekt im Europa der Kathedralen. Petersberg, 2012. T 1. 3. P. 211; *Camille M.* Op. cit. P. 127). Тем не менее, судя по описанию Лаврентия из Бржезовой, табориты в 1421 г. атаковали статую Христа на осле (*Palmesel*), какие использовались в ходе процессий на Пальмовое воскресенье (Вход Господень в Иерусалим) (*Uličný P.* Christ in Motion: Portable Objects and Scenographic Environments in the Liturgy of Medieval Bohemia // *Theatralia*. 2011. Vol. 14, № 1. III. 1). Как отмечает Сергиуш Михальский, эти статуи, наряду с распятиями и процессиональными фигурами, позже вызывали особую ненависть протестантов-иконоборцев, поскольку были вовлечены в ритуалы поклонения и потому воплощали саму суть идола (*Michalski S.* Op. cit. P. 91–92).

Христа, сидящего на ослице, и, повернув лицо к Мишне [Мейсену]⁸⁵, богохульственно говорили: “Если ты истинный Христос, благослови Мишну!” (*Tu, si es Christus, benedicas Misnam*)⁸⁶, а потом, сейчас же, столкнув ее с притвора, разбили в мелкие куски⁸⁷. Это богохульство и их безумие было причиной большого поражения пражан, нанесенного им мишненцами у города Моста, как это станет ясно из последующего»⁸⁸.

Если считать, что реплика, адресованная фигуре Христа, действительно принадлежит гуситам, а не была вложена в их уста обличителями, то она, вероятно, построена на двойном вызове. Иконоборцы не только требуют от статуи чуда (чтобы Христос явил себя в «идоле»), зная, что этого чуда не произойдет, но и призывают ее благословить вражеский стан: Христос не благословит через идола, а мейсенцы только «идольского» благословения и достойны.

Еще одну похожую реплику в своем «Муравейнике» (1437) приводит швабский доминиканец Иоханнес Нидер, который сам в 1420-х гг. проповедовал крестовый поход против гуситов. В третьей книге трактата он кратко излагает их учение, а затем приводит несколько *exempla*. Они были призваны доказать, что Господь, несмотря на успехи еретиков, вовсе не оставил католическую Церковь своим попечением и продолжил творить чудеса, которые ясно показывают, на чьей он стороне. Одна из историй, которую, по словам Нидера, ему рассказал бранденбургский маркграф Фридрих, произошла во время осады — в 1429–1430 гг. — гуситами замка Плассембург в городе Кульмбахе.

Монахи, клирики, местные евреи и все жители города укрылись в крепости. Время от времени осажденные делали вылазки за ее пределы и обстреливали осаждающих. Однажды, когда вместе с

⁸⁵ Епископ Мейсена был союзником императора Сигизмунда I, возглавлявшего крестовый поход против гуситов.

⁸⁶ В переводе В. С. Соколова Христа просят проклясть Мишну, но в латинском тексте речь буквально идет о «благословении».

⁸⁷ Ср.: *Si tu es rex Iudaeorum, salvum te fac* — «Если ты царь иудейский, спаси себя самого» (Лк. 23: 37); *Si tu es Christus, salvum fac teipsum et nos* — «Если ты Христос, спаси себя и нас» (Лк. 23: 39).

⁸⁸ *Лаврентий из Бржезовой*. Указ. соч. С. 208; *Emler J., Gebauer J., Goll J.* Op. cit. P. 484; см.: *Marin O.* Miracle et apologétique: sur quelques *exempla* anti-hussites dans le *Formicarius* de Jean Nider // *Médiévaux*. 2007. Vol. 53. P. 157; *Bartlová M.* Op. cit. P. 117, 121–122.

ними, как это у них повелось, пошел иудей, прекрасно стрелявший из ручной бомбарды, гуситы вытащили каменную статую Христа, молящегося в Гефсиманском саду. Один из них подошел к ней и, насмехаясь (*derisorie*), прокричал: «Вот ваш Бог! Если хочет, пусть себя освободит!» (*Si placet, liberet se*). И тотчас обезглавил статую одним ударом. После этого иудей, защищая чужую для него, католическую, веру, выстрелил из своей бомбарды и с первого же раза, ко всеобщему изумлению, поразил еретика, что Нидер, рассказывая эту историю, фактически приравнял к чуду (*Formicarius*, III, 12)⁸⁹. В устах гусита издевательское воззвание к «идолу» отсылает к идее его бессилия. В устах католического полемиста — позволяет отождествить еретиков, казнящих статую Христа, с теми, кто распял его самого.

| Вражеские святые

Однако не стоит думать, что провокационные выпады в адрес высших сил были монополией еретиков, которые критиковали злоупотребления католического культа образов или полностью его отвергали. В средневековых источниках они порой вкладываются в уста католиков. Например, францисканец Салимбене де Адам в своей «Хронике» (1283–1288) повествует о том, как в 1285 г. во время гражданской войны в Модене войско одной из враждующих фракций осадило замок Магрета. Когда он был взят, некий Нери ди Леккатерра, «войдя в храм блаженной Девы Марии, находившийся в замке, развел там костер, желая спалить его, и молвил: “Ну, защищайся, Святая Мария, если сможешь!” (*Modo defende te, sancta Maria, si potes*). Но не успел он произнести эти дерзкие и поносные слова, как откуда ни возьмись прилетело пущенное кем-то копьё, пробило ему доспех, попало в сердце, и он тотчас же пал мертвым. А поскольку никто из своих уж точно не брался за копьё и тем более не обращал его против него, полагают, что поразил его не иначе, как сам Меркурий, которому и раньше случалось карать за нанесенные преславной Деве Марии обиды...»⁹⁰.

⁸⁹ Nider J. *Formicarius*. Köln, 1480. Fol. 70v. См.: Schnitzler N. *Op. cit.* P. 88–89; Marin O. *Op. cit.* P. 145–146, 149–151, 153–157.

⁹⁰ Салимбене де Адам. Хроника. М., 2004. С. 643–644; *Cronica fratris Salimbene de Adam ordinis Minorum* // *Monumenta Germaniae Historica. Scriptorum* (далее — *MGH SS*). Т. XXXII. Hannover, 1905–1913. P. 592. Копьё, убившее Нери, — это явная отсылка к известному преданию о смерти императора

Вне зависимости от того, действительно ли Нери бросил Деве Марии такие слова, перед нами явно не иконоборческий акт, а пример атаки против «вражеского» Христа, Мадонны или святого. Как показывает Ги П. Маршал, во время средневековых войн между государями или гражданских смут разорение чужих церквей и монастырей было не таким редким делом⁹¹. Само собой, описания святотатств, совершённых врагом, — это жанр, по определению, склонный к риторическим преувеличениям, а то и прямой пропаганде. Однако очевидно, что насилие по отношению к святыням и образам, принадлежащим противнику, порой выходило за рамки «рутинного» грабежа или сожжения храмов в ходе боевых действий и приобретало характер целенаправленного погубления⁹².

Разбивая в захваченных храмах распятия, сбрасывая с алтарей раки святых, напяливая литургические облачения из разоренных ризниц, рассыпая освященные гостии, превращая статуи святых в скамьи, а храмы — в отхожие места, разорители, явно считавшие себя добрыми католиками, вряд ли намеревались бросить вызов «лично» Христу, Богородице или святым, чьи изображения они

Юлиана Отступника — одного из главных антигероев христианской исторической традиции. Как рассказывали многочисленные средневековые хронисты и агиографы, гонитель был убит ударом копья, посланного мучеником Меркурием, которому Дева Мария поручила отомстить за гонения против церкви (*Nersessian S.*, *der. Two Miracles of the Virgin in the Poems of Gautier de Coincy // Dumbarton Oaks Papers.* 1987. Vol. 41). Аналогично в Средневековье возникла легенда о том, что вторгшийся в Англию датский и норвежский король Свен Вилобородый (ум. в 1014) был убит св. Эдмундом Мучеником (ум. 870), который пронзил его копьем, как некогда св. Меркурий — императора Юлиана (*Fjalldal M.* *Anglo-Saxon England in Icelandic Medieval Texts.* Toronto–Buffalo–L., 2005. P. 40). Очевидно, что через отсылку к преданию об Отступнике францисканский хронист подчеркивает провиденциальный характер случившегося с Нери. Кроме того, в первый раз упомянув ди Леккатерру, Салимбене охарактеризовал его как отличного бойца, умело орудовавшего копьем (*Салимбене де Адам.* Указ. соч. С. 632). Так что смерть от того же орудия, возможно, должна была восприниматься читателем как своего рода «зеркальное» наказание.

⁹¹ *Marchal G.* P. Op. cit. P. 1995: 1137–1138, 1144–1152.

⁹² Ср.: *Strickland M.* *War and Chivalry: The Conduct and Perception of War in England and Normandy.* New York, 1996. P. 81–91; *Sansterre J.-M.* *La Vierge, le Christ et les assiégés. À propos de deux miracles d'images narrés aux XIe–XIIIe siècles // Jégou L., Joye S., Lienhard T., Schneider J. (éds.). Faire lien. Artistocratie, réseaux et échanges compétitifs. Mélanges en l'honneur de Régine Le Jan.* Paris, 2015.

осмеивали, увечили или уничтожали⁹³. В 1296 г. шотландцы, по свидетельству английских хронистов, разорили церковь св. Андрея в Хексеме на Севере Англии: они сожгли множество реликвий, смеясь (*cachinnose*) обезглавили статую св. Андрея (заметим, патрона Шотландии), а потом приказали его голове встать на место (*Ut ad suum solum conculcandum inde recedens remearet*), что, естественно, не произошло⁹⁴. Еще более яркий пример: в 1443–1444 гг. в ходе войны между Цюрихом и семью кантонами, входившими на тот момент в Швейцарскую конфедерацию, конфедераты взяли монастырскую церковь в Каппеле и устроили «карнавал» с переодеванием. Напялив на себя ризы, стихари и столы, солдаты организовали шествие вокруг храма, во время которого всячески паясничали и величали друг друга «господин аббат», «господин приор», «господин прокурор», «господин эконом». В Хоргене образы святых истыкали алебардами, а статую Девы Марии, сняв с алтаря, поставили за дверь и «насмешливо приветствовали: “Ну что, шлюха! Что ты здесь потеряла?”»⁹⁵. Как предполагает Ги Маршал, десакрализация чужих святынь была призвана продемонстрировать их пустоту и бессилие: если вражеские распятия или статуи проиграли и не могут себя защитить, значит, Господь, Дева Мария или св. Андрей на нашей стороне и «пребывают» в наших образах, а не во вражеских.

Кроме того, многие типы изображений или конкретные почитаемые образы, помимо своей культовой (или шире — религиозной) функции, служили коллективными символами различных сообществ: от ремесленных цехов и братств до

⁹³ В картулярии аббатства Сен-Пьер в Сокиланже (Овернь), которое было приоратом Клюни, упоминается о том, как около 1100 г. рыцари, грабившие и облагавшие незаконными податями монастырские владения, дошли до того, что закидали камнями статую св. Петра (*Doniol H. (éd.). Cartulaire de Sauxillanges. Clermont-Ferrand, 1864. P. 371–372, № 485*). Как предполагает Жан-Мари Санстер, эта статуя-реликварий могла использоваться монахами как орудие давления на супостатов, и те принялись кидать в нее камни не для того, чтобы повредить, а дабы отплатить святого патрона Сокиланжа и Клюни, либо показать, что святой вовсе не стоит на стороне монахов (*Sansterre J.-M. Après les Miracles de sainte Foy. P. 46*).

⁹⁴ *Stevenson J. (ed.). Chronicon de Lanercost, 1201–1346: e codice Cottoniano nunc primum typis mandatum. Edinburgh, 1839. P. 175; см.: Marchal G. P. Op. cit. P. 1146; Strickland M. Op. cit. P. 48–49.*

⁹⁵ *Marchal G. P. Op. cit. P. 1137.*

монашеских орденов, городов-государств и целых королевств⁹⁶. Так что во время любого конфликта и противостояния их первичный (Маршал называет его «экзегетическим») смысл отступал на второй план, и они воспринимались в первую очередь как эмблемы конкретного государя, коммуны или фракции. Соответственно, атакуя или уничтожая их, «иконоборец» адресовал свою ненависть вовсе не той сакральной персоне, которая изображена на подобном образе-«гербе», а тому земному властителю или сообществу, которое он олицетворял. Так, в 1486 г. в одном из городов в материковых владениях Венеции кто-то атаковал только что написанное на главном мосту изображение ее патрона — св. Марка, выколол ему глаза и исполосовав щеки⁹⁷. Этот жест, вероятно, был направлен не против евангелиста, прообраза изображения, а против той «светлейшей республики», которую он символизировал. Точно так же во время войны десакрализация и/или уничтожение чужих храмов и святынь могли быть связаны не только со стремлением продемонстрировать «пустоту» чужих Мадонн и распятий, но и с тем, что они воспринимались как зримые символы статуса и престижа врага. «Религиозное» и «политическое» значение многих образов неразрывно связаны, но в сознании как их почитателей, так и их ненавистников сохраняют свою автономию⁹⁸.

⁹⁶ *Marchal G. P.* Op. cit. P. 1152–1156; *Baschet J.* Op. cit. P. 2008. P. 52–53.

⁹⁷ *Crouzet-Pavan E.* Op. cit. P. 932; *Marchal G. P.* Op. cit. P. 1145. Точно так же агрессии, само собой, подвергались гербы врагов и политических оппонентов: *Groebner V.* Op. cit. P. 48–52.

⁹⁸ То же переплетение религиозных, политических и идентитарных мотивов мы, вероятно, найдем в иконоборческих выпадах, которые в католической Испании время от времени совершали «новые христиане»: марраны (крещеные потомки иудеев) и мориски (крещеные потомки мусульман). См.: *Gitlitz D. M.* Secrecy and Deceit. The Religion of the Crypto-Jews. Albuquerque, 2002. P. 146–147, 160–167; *Wachtel N.* Marrano Religiosity in Hispanic America in the Seventeenth Century // Bernardini P., Fiering N. (eds.). The Jews and the Expansion of Europe to the West, 1450–1800. New York, 2011. P. 157–159; *Franco Llopis B.* En defensa de una identidad perdida. Los procesos de destrucción de imágenes en Valencia durante la Edad Moderna // Goya. 2011. № 335. P. 118–123. Многие из них хранили тайную верность религии предков или как минимум поддерживали враждебно-скептическую дистанцию по отношению к католицизму. Источники XV–XVII вв. регулярно упоминают о поругании или уничтожении кем-то из «новых христиан» католических культовых образов. Конечно, для многих марранов и морисков позднесредневековые практики почитания

Если протестанты-иконоборцы, требуя, чтобы статуи заговорили или явили чудо, стремились продемонстрировать не только бессилие конкретного «идола», но и безумие культа образов как такового, вояки, подобные Нери, видимо, атаковали не культ Девы Марии и не почитание изображений, а конкретную статую или алтарный образ, находившиеся в руках врага, служившие для него святынями и олицетворявшие его «партию». Протестантская прагматика десакрализации строится на средневековом фундаменте, но расширяет свое послание: от «пустоты» конкретного образа к «пустоте» образов как таковых.

| Осколки богов

Как в шатийонской истории 1576 г., так и во множестве других описаний иконоборческих действий, осмеяние/испытание идола становится прологом к его «убийству». Превращаясь в грудку камней, деревянный обрубок или кучку пепла, он раскрывает свою подлинную суть, возвращается в царство материи, к которому изначально принадлежал, делает зримой свою пустоту. В одних случаях иконоборец просто сбивает статуе голову молотком или кидает ее в костер, в других — разворачивает вокруг нее сложное действие — цель все равно одна. К идолу обращаются — он хранит молчание; от него требуют защищаться — он остается недвижим; его атакуют или расчленяют, словно бы он был живым телом, — он «оказывается» куском дерева или камня. В различных протестантских памфлетах — например, в «Жалобе бедных и несправедливо преследуемых идолов и храмовых образов» (ок. 1530) — истуканы, словно обретя речь, сами свидетельствуют о том, что они лишь жалкие обломки⁹⁹.

статуй и алтарей казались вопиющими проявлениями идолопоклонства. Тем не менее, наряду с богословскими мотивами, нельзя забывать о том, что распятия, стоящие на перекрестках дорог, статуи святых в нишах домов, ретабли в храмах или статуэтки святых, которые они должны были держать дома как доказательство своей благонадежности, для многих из них были символами навязанной им веры и религиозного принуждения. Это были «чужие», а то и прямо враждебные образы. Поэтому в случае их профанации или уничтожения эта «чуждость», вероятно, играла не меньшую, а то и большую роль, чем борьба с идолами и строго «догматические» соображения.

⁹⁹ *Christin O. Quand les idoles avouent leurs crimes. P. 29–31; Бельтинг Х. Указ. соч. Илл. 281.*

| Рукотворная Пустота

Конечно, сводя католические образы святых к их материальности, протестанты-иконоборцы словом и делом актуализировали обличения идолов, звучавшие в Ветхом Завете, и антиязыческий дискурс первых христиан, критиковавших безбожную пустоту римских статуй и смеявшихся над теми, кто ожидает помощи от каменных или металлических истуканов, созданных руками человека¹⁰⁰.

В различных книгах Ветхого Завета множество раз повторяется, что статуи ложных божеств бессильны потому, что мертвы; они слепы, немые, глухи и бездвижны; это всего лишь творение рук человеческих; «совершенная пустота», претендующая на поклонение, а поклонение им — безумство: «И будете там служить богам, сделанным руками человеческими из дерева и камня, которые не видят и не слышат, и не едят и не обоняют» (Втор. 4: 28) и т. д.¹⁰¹

Христианские апологеты и первые учителя Церкви перенесли ветхозаветные обличения рукотворной пустоты на греко-римское многобожие и бесконечные изображения божеств, которые населяли империю¹⁰². Они «не уставали твердить, что мертвая инертная и неодоушевленная материя, которая обретает форму подобия

¹⁰⁰ Само собой, в Европе XVI в. протестанты были не единственными, кто отказывался почитать католические образы, изобличая их мирскую рукотворность. Скажем, в Испании, если верить инквизиционным досье, марраны (*Wachtel N.* Op. cit. P. 157–159; *Gitlitz D. M.* Op. cit. P. 146–147, 160–167), мориски (*Franco Llopis B.* Op. cit. P. 2011. P. 119), а порой и вольнодумцы из «старых христиан» (*Edwards J.* *Religious Faith and Doubt in Late Medieval Spain: Soria circa 1450–1500 // Past and Present.* 1988. № 120. P. 9–10) тоже регулярно насмехались над фигурами святых, величая их безжизненными дедовскими.

¹⁰¹ Ср.: *Лев.* 19:4, 26:1; *Втор.* 5:8, 27:15; *Ис.* 44: 9, 13, 15–17; *Иер.* 10: 8, 14–15; *Иер.* 51: 17–18 и т. д. См.: *Hurowitz V. A.* *What Can Go Wrong with an Idol? // May N. N. (ed.). Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond.* Chicago, 2012; *Levtow N. B.* *Text Destruction and Iconoclasm in the Hebrew Bible and the Ancient Near East // Idem.*

¹⁰² Во времена поздней Римской империи христиане, обличая языческий культ, следовали двум — противоположным, но взаимодополняющим — стратегиям. Они либо утверждали, что статуи богов мертвы и пусты (поскольку эти боги не существуют), либо что вместо богов в языческих истуканах обитают демоны, которые творят ложные чудеса, приводят идолов в движение и говорят их устами. Служение идолам — это либо безумие и культ пустоты, либо — служение сатане, а чаще и то, и другое одновременно

усилиями и соблазнительным умением мастера, остается неживой и, следовательно, неподлинной»¹⁰³. Эту идею в «Увещании к язычникам» (IV, 51, 3–6) ярчайшим образом сформулировал Климент Александрийский (ум. ок. 215): «Ведь если некоторые живые существа не имеют всех чувств, как, например, черви и гусеницы, или те, что с рождения кажутся увечными, как кроты и землеройка, которую Никандр называет слепой и страшной, [они все равно лучше, чем эти совершенно глухие ксоаны и статуи. [...] Есть много живых существ, которые не имеют ни зрения, ни голоса, как, например, устрицы, которые тем не менее живут, размножаются и вдобавок испытывают воздействие луны. Статуи же бездейтельны, бесполезны, бесчувственны; они привязываются, прибиваются гвоздями, приколачиваются, выплавляются, шлифуются, пилятся, обтесываются, выдалбливаются. Ваятели бесчестят немую землю, изменяя подлинную ее природу, побуждая других при помощи своего искусства поклоняться ей. Сами же создатели богов поклоняются не богам и демонам, как мне кажется, но земле и искусству — тому, чем является статуя»¹⁰⁴.

Христианская критика идолопоклонства была основана на убеждении, что язычники не только молятся ложным богам, но и обожествляют саму материю идолов, отождествляя образ с прообразом (на это, критикуя народную религию, сетовали и некоторые языческие философы, например, Цельс). Когда христианство, уйдя от первоначального страха перед почитанием антропоморфных изображений, создало собственный культ образов, главный аргумент, объяснявший его отличие от идолопоклонства, состоял в том, что христианин, молясь иконе (истинного Бога или его святого), через образ воздает честь не материи, а прообразу. Радикальная протестантская критика католического культа (как и голоса некоторых католических интеллектуалов, порицавших суеверные «перегибы» народного благочестия) оборачивает против фигур Христа и святых древнее обвинение в поклонении материи.

(Camille M. Op. cit. P. 57–58; Caseau B. Op. cit. P. 129–130; Kristensen T. M. Religious Conflict. P. 160).

¹⁰³ Бернштейн Б. Визуальный образ и мир искусства. Исторические очерки. СПб., 2006. 165.

¹⁰⁴ Климент Александрийский. Увещание к язычникам. Кто из богатых спасется / пер. с древнегреческого, вступительная статья, комментарий и указатель А. Ю. Братухина. СПб., 2006. С. 88. См.: Бернштейн Б. Указ. соч. С. 166–169.

| Казнить нельзя молиться

На одной протестантской гравюре, созданной в Нидерландах во время иконоборческого восстания 1566 г., гёзы сбрасывают статуи святых с фасада церкви, крушат их молотами и метлами сметают ненавистные кресты, потиры и гостии. Слева несколько монахов и епископ в митре сгрудились вокруг алтаря со своим «идолом»: папой в тройной тиаре, сидящим на семиглавом звере, словно Вавилонская блудница из Апокалипсиса. Над ними



Илл. 1. Дьявол спасает католические образы, литургические сосуды и разбитое распятие от иконоборцев. Фрагмент нидерландской гравюры 1566 г. Амстердам, Rijksmuseum. № RP-P-OB-76.780.

крылатый бес, в ужасе глядя на иконоборцев, пытается спасти грудку католических символов: крестов, монстранций и фигур святых с нимбами. В левой руке он держит большое распятие, которое уже явно подверглось чьей-то атаке. Голова и левая рука Христа отбиты, центральная часть туловища выломана, а от таблички, где должна была стоять подпись INRI, осталась лишь половина¹⁰⁵ (Илл. 1).

По сохранившимся памятникам и описаниям современников видно, что иконоборцы во многих случаях не могли (а часто и не стремились) уничтожить ненавистных им «идолов» целиком и атаковали лишь ключевые точки на их деревянных, каменных или металлических телах. В первую очередь агрессии подвергались головы/лица и руки. Конкретные формы повреждений, конечно, зависели от типа изображения, его материала, размера, расположения и обстоятельств атаки (одно дело — индивидуальная вылазка под покровом ночи, другое — коллективное «очищение» храма во взятом городе). Однако очевидно, что статуям часто отбивали головы, полностью стесывали лица или оставляли вместо лица изуродованное месиво без носа и глазниц. На плоскостных изображениях (будь то фрески или алтарные образы) фигуры выскабливались целиком или тоже различным способом обезличивались¹⁰⁶ (Илл. 2). В огромном количестве случаев «идолов» целенаправленно ослепляли, выкалывая им глаза — воплощение

¹⁰⁵ Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-76.780. см.: Freedberg D. Art and Iconoclasm, 1525–1580. The Case of the Northern Netherlands // Filedt Kok J. P., Halsema-Kubes W., Kloek W. Th. (eds.). Kunst voor de Beeldenstorm. Noordnederlandse Kunst 1525–1580. Amsterdam, 1986. P. 80, Fig. 19. Обезглавленные и изувеченные статуи — это неперменный элемент многих изображений, запечатлевших конкретные иконоборческие атаки или задуманных как аллегории иконоборчества в целом. Например, на известной гравюре Франца Хогенберга (1566–1570), посвященной тем же нидерландским событиям 1566 г., на первом плане посреди храма лежит разбитая статуя. Вокруг кальвинисты продолжают крушить других «идолов» топорами и стягивают их с колонн веревками (Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-78.784-90).

¹⁰⁶ В Англии XVI–XVII вв. прокатилось несколько волн официального и стихийного иконоборчества. На панелях крестных перегородок (*rood screen*), отделявших клирос церкви от нефа, кое-где сохранились фигуры святых с выскобленными до деревянной основы лицами и ладонями. На витражах лица святых порой заменялись прозрачным стеклом или закрашивались (Graves C.P. From Archeology of Iconoclasm to an Anthropology of the Body. Images, Punishment, and Personhood in England, 1500–1660 // Current Anthropology. 2008. Vol. 49, № 1. P. 38–43, Fig. 1–2).



Илл. 2. Методы иконоборчества —
 кальвинистское восстание в Нидерландах,
 20 августа 1566 г. Фрагмент гравюры Франца Хогенберга,
 1566–1570 Амстердам, Rijksmuseum. № RP-P-OB-78.784-90.

«жизни» образа и инструмент коммуникации с ним. Слепление могло стать прологом к последующему уничтожению, а могло выступать как самодостаточный метод «нейтрализации». (Илл. 3, 4)¹⁰⁷. Изувеченные статуи или алтарные образы, если их потом не

¹⁰⁷ Бельтинг Х. Указ. соч. С. 513–514; Scribner R. Op. cit. P. 114–115; Freedberg D. The Power of Images. P. 415; Crouzet D. Op. cit. P. 572; Christin O. Une révolution symbolique. P. 132–138, 160–161, 167–169; Idem. L'icôneclasse huguenot. P. 222; Jennings M., Kilcoyne F.P. Defacement: Practical Theology, Politics, or Prejudice: The Case of the North Portal of Bourges // Church History. 2003. Vol. 72, № 2.



Илл. 3. Горожанин одевает нищего. Его фигура была «ослеплена» иконоборцами в 1566 или в 1572 г. Фрагмент полиптиха «Семь деяний милосердия», созданного в 1504 г. для церкви Св. Лаврентия в Алкмааре (состояние после реставрации, которая «смягчила» повреждения, но оставила их следы). Амстердам, Rijksmuseum. № SK-A-2815-3.

демонтировали или не уничтожали целиком, регулярно оставались на своем месте как напоминание о торжестве иконоборцев и свидетельство своего собственного бессилия (аналогичную роль в современном контексте зачастую играют постаменты, опустевшие после низвержения статуй вождей¹⁰⁸).

P. 285–297; *Eire C.* Op. cit. P. 126, 135–136; *Michalski S.* Op. cit. P. 76–77; *Koerner J. L.* Op. cit. P. 106–110; *Wandel L. P.* Op. cit. P. 490.

¹⁰⁸ *Gamboni D.* Op. it. P. 51, 67.



Илл. 4. Крещение Господне — фрагмент деревянных дверей церкви Сен-Маклу в Руане, вероятно, атакованных гугенотами в 1559 или в 1562 г. Лица Христа и Иоанна Крестителя (частично), а также его правая рука были сбиты.

Очевидно, что, атакуя органы чувств католических «идолов», протестанты-иконоборцы могли вдохновляться программой, заданной в тексте 113-го псалма (стихи 12–15): «А их идо­лы — серебро и золото, дело рук человеческих. Есть у них уста, но не говорят; есть у них глаза, но не видят; есть у них уши, но не слышат; есть у них ноздри, но не обоняют; есть у них руки, но не осязают; есть у них ноги, но не ходят; и они не издают го­лоса гортанью своею». В Византии VIII–IX вв. толкование этих строк стало объектом полемики между иконоборцами и иконо­почитателями. С точки зрения иконоборцев, псалом был обра­щен не только против языческих истуканов, но и против икон, которые так же немы и бессильны. Защитники культа образов напоминали, что Господь, запретив создавать кумиров, пове­лел украсить ковчег изображениями двух херувимов (Исх. 25: 18–20), а потому запрет касается лишь идолов, созданных по научению дьявола, а не икон, которые возводят молящегося

от материального образа к невидимому первообразу и угодны Богу¹⁰⁹.

В Англии XIV в. лолларды обращали текст 113-го псалма против злоупотреблений католического культа образов¹¹⁰, а испанцы-конкистадоры в XVI в. — против индейских «идолов», которые требовалось низвергнуть, чтобы, наоборот, утвердить этот культ¹¹¹. В том же самом духе Бернар Гомбер из Акс-ле-Терма — катар, ставший одним из персонажей «Монтайю» Эмманюэля Ле Руа Ладюри, — как-то, потешаясь над теми, кто уповает на силу церковных статуй, заявил: «Дева Мария — просто деревянный обрубок, без настоящих глаз, ног, ушей и рта!»¹¹². Само собой, 113-й псалом и родственные ему образы оказались востребованы и в иконоборческом дискурсе протестантов. Андреас Карлштадт в своем трактате «Об устранении изображений» обличает слепоту идолопоклонников, не замечающих слепоту идолов¹¹³, а Жан Кальвин в «Наставлениях в христианской вере» перефразирует строки псалма, критикуя опасность антропоморфизма: «Человекоподобный вид идолов вызывает у людей мысль, будто это тело, так напоминающее их собственное, обладает жизнью. Кроме того, телесные образы скорее гнут несведущие души, чем распрямляют их, так как имеют рот, глаза, уши и ноги, но при этом не говорят, не видят, не слышат и не ходят»¹¹⁴. Поэтому, выкалывая глаза «ис-

¹⁰⁹ На одном из листов византийской Псалтири, созданной в IX в. в Пантократорском монастыре на Афоне (Cod. 61. Fol. 165), рядом с этими строками 113-го псалма изображен патриарх-иконоборец Иоанн VII Грамматик со вздыбленной, как у беса, прической. Рядом с ним стоит царь Давид, указывающий на изображение Скинии, с ее ковчегом, жертвенником и светильниками. Эта полемическая композиция отстаивает позицию иконопочитателей и напоминает критикам икон о разнице между идолом и святым образом (*Brubaker L., Haldon J. Byzantium in the Iconoclast Era (ca 680–850): the Sources. An Annotated Survey. Aldershot, 2001. P. 46–47, Fig. 35*).

¹¹⁰ *Stanbury S. The Visual Object of Desire in Late Medieval England. Philadelphia, 2008. P. 25–26*

¹¹¹ *McCormack S. Gods, Demons, and Idols in the Andes // Journal of the History of Ideas: 2006. Vol. 67, № 4. P. 624–625.*

¹¹² *Ле Руа Ладюри Э. Монтайю, окситанская деревня (1294–1324). Екатеринбург, 2001. С. 415.*

¹¹³ *Mangrum B. D., Scavizzi G. Op. cit. P. 33; Бельтинг Х. Указ. соч. С. 606.*

¹¹⁴ *Кальвин Ж. Наставления в христианской вере. Т. 1–2. М., 1997. С. 105–106.* Возможно, самое яркое визуальное воплощение слепоты, глухоты и немоты папистских «идолов» можно увидеть на знаменитой гравюре Маркуса Герартса

туканам» Христа, Богоматери или святых, иконоборцы, видимо, не столько их ослепляли, сколько хотели продемонстрировать, что они и так слепы («есть у них глаза, но не видят»). Отламывая статуям руки или ладони (особенно сложенные в молитвенных жестах или в жестах, символизирующих духовную и мирскую власть), они не столько лишали их силы, сколько демонстрировали их бессилие («есть у них руки, но не осязают»).

В 1562 г. в Лионе пастор Жак Рюффи вошел в собор Сен-Жан и, сбросив на пол большое распятие, обезглавил его мечом, с криком «Вот голова идола!» поднял ее вверх и после этого разрубил тело статуи на четыре части¹¹⁵. Четвертование статуи не случайно напоминает четвертование преступника. Логика, лежавшая в основе подобных «казней», требовала обходиться с изображениями так, словно они были живыми, и католики, описывавшие атаки иконоборцев, порой подмечали этот важный момент¹¹⁶. Так, Клод

Старшего, которая известна как «Аллегория иконоборчества» (ок. 1566 г.). На ней Римская Церковь, со всеми ее семью ложными (с точки зрения протестантов) таинствами и суеверными практиками, воплощена в образе огромной головы, вырастающей из земли. У нее во рту (а уста — инструмент проповеди Слова Божьего) священник служит мессу; в ушах (которые нужны, чтобы слышать это Слово) он исповедует и отпускает грехи; а в глазницах — заключает брак и рукополагает в священники (*Koerner J. L. Op. cit. P. 111–114, Fig. 50*).

¹¹⁵ *Christin O. L'icoclisme huguenot. P. 221–222.*

¹¹⁶ Ритуалы унижения идолов и идолопоклонников тоже часто оказываются (почти) идентичны. Например, в Оранже, по словам католического мемуариста Луи де Перюсси, иконоборцы привязали распятие к ослу, а затем провели его через город, раздавая идолу удары плети (*Perussis L., de. Discours des guerres avenues en Provence et conté d'Avignon, entre les catholiques et ceux qui se disent huguenaux, l'an 1562. Anvers, 1565. P. 35; см.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 141*). Такие же ослиные поездки гугеноты устраивали и для католического духовенства. Кальвинистский идеолог Теодор де Без в своей «Церковной истории» — надо заметить, без всякого одобрения — повествует о том, как в одной деревне под Монтобаном несколько его единомышленников схватили священника, который служил там мессу, и усадили его задом наперед на осла. В одну руку ему дали чашу, в другую — ослиный хвост, на лоб приклеили гостию, а его миссал насадили на алебарду. В итоге его заставили растоптать гостию с чашей, сжечь свои одеяния, а потом отпустили на все четыре стороны (*De Bèze Th. Histoire ecclésiastique. Vol. 1. P. 935; см.: Crouzet D. Op. cit. P. 691*). Езда на осле задом наперед — древний ритуал осмеяния и наказания, чьи истоки восходят к Византии, а через нее — к Древней Греции. В Византии он применялся для узурпаторов светской или духовной власти (прежде всего, низвергнутых императоров и патриархов), а с Востока был

де Сант, активно участвовавший в полемике с гугенотами, писал о том, что в 1562 г. в церкви Нотр-Дам в Клеры-Сент-Андре они набросились на надгробную статую короля Людовика XI, словно он живым попал в руки палачей, и отсекали монарху руки, ноги, а потом голову. По его же словам, в Сен-Медаре иконоборцы не оставили ни одной статуи святых, которой бы не отбили голову, словно они казнили самих небесных заступников¹¹⁷.

Историки иконоборчества неоднократно обращали внимание на то, что расчленение «идолов» напоминает реальные методы казни, применявшиеся правосудием позднего Средневековья и раннего Нового времени: образы четвертовали, пригвождали к позорному столбу, вешали на виселицах и т. д.¹¹⁸ При этом важно, что во многих случаях казнь преступника, как и казнь «идола», предварялась или сопровождалась различными бесчестящими ритуалами, а труп мог подвергаться демонстративному осквернению/расчленению — казнь была зрелищем, призванным «вывести на всеобщее обозрение истину преступления»¹¹⁹. Некоторые описания ритуалов десакрализации католических образов указывают на то, что иконоборцы сознательно пародировали судебную процедуру и судебную лексику¹²⁰. Вспомним о том, что в Шатийоне в 1576 г. солдаты яко-

заимствован европейскими правителями. Во Франции позднего Средневековья и раннего Нового времени прогулка на осле лицом к хвосту была распространенной санкцией для нарушителей сексуальной морали или пострадавших от таких нарушений (супругов, которыми жёны наставили рога), а также для тех, кто преступал другие социальные нормы (например, для предателей). Катание на осле задом наперед могло символизировать изгнание из сообщества (*Mellinkoff R. Riding Backwards: Theme of Humiliation and Symbol of Evil // Viator. 1973. № 4; Тогоева О. И. Униженные и оскорбленные: мужская честь и мужское достоинство в средневековом суде // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории. 2006. М., 2007. С. 84–93*).

¹¹⁷ *Sainctes, Cl., de. Discours sur le saccagement des églises catholiques par les hérétiques anciens et nouveaux calvinistes en 1562. Verdun, 1562. P. 60, 48. См.: Christin O. Une révolution symbolique. P. 133, 137.*

¹¹⁸ *Warnke M. Bildersturm: die Zerstörung des Kunstwerks. München, 1973; Michalski S. Op. cit. P. 76–77, 90–92; Koerner J. L. Op. cit. P. 108, и др.*

¹¹⁹ Фуко М. Надзирать и наказывать. Рождение тюрьмы. М., 1999. С. 52. См.: *Groebner V. Op. cit. P. 103–104; Zorzi A. Dérision des corps et corps souffrants dans les exécutions en Italie à la fin du Moyen Âge // Crouzet-Pavan É., Verger J. (dir.). La Dérision au Moyen Âge. De la pratique sociale au rituel politique. Paris, 2007.*

¹²⁰ В Маконе после того, как город оказался в руках гугенотов, иконоборцы схватили колоссальную статую св. Христофора, отволокли ее во двор прево,

бы приговорили (*condamnerent*) св. Антония к смерти за то, что он плохо служил королю.

Однако, как интерпретировать эту очевидную параллель между насилием над (еще) живыми телами преступников/еретиков и рукотворными телами «идолов»? Пытаясь выявить логику различных иконоборческих практик, мы неизбежно оказываемся в ситуации выбора между «локальными» и «универсалистскими» моделями. В данном случае, как я полагаю, строго «локальный» контекст: богословские, философские, правовые, медицинские или магические дискурсы, бытовавшие в Европе в позднее Средневековье и раннее Новое время, — принципиально важен, но неизбежно неполон. Исследования иконоборческих (в самом широком смысле этого слова) практик во множестве разных культур: от уничтожения вавилонянами дворцовых рельефов Ассирии и атак против каменных лиц майяских правителей до римского обезличивания низвергнутых императоров и мятежников (*damnatio memoriae*), раннехристианской борьбы с греко-римским «идолопоклонством» и исламских сражений с христианскими или буддистскими «идолами» — демонстрируют, что в рамках совершенно не похожих друг на друга религиозных и визуальных систем физические атаки против антропоморфных изображений, как правило, обрушиваются на одни и те же ключевые элементы: головы, лица, глаза, руки и различные атрибуты статуса и могущества¹²¹. Эти точки, как подчеркивал Дэвид Фридберг в своем исследовании «силы образа» и «теории отклика», воплощают «жизнь», а значит, эффективность

где устроили над ней процесс, по итогам которого святого приговорили к сожжению (*Dumonet Cl. Histoire des revolutions de Macon, sur le fait de la religion. Avignon, 1760. P. 46; см.: Crouzet D. Op. cit. P. 697*). (Пародийный) суд над образом, который воплощал отсутствующего святого, по своей логике отчасти аналогичен ритуалу *executio in effigie* — казни изображения беглого или умершего преступника (*Freedberg D. The Power of Images. P. 259–260; Michalski S. Op. cit. P. 90–92*).

¹²¹ См. (в хронологическом порядке сюжетов): *May N.N. Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East // May N.N. (ed.). Iconoclasm and Text Destruction in the Ancient Near East and Beyond. Chicago, 2012. P. 51–54; Varner E.P. Mutilation and Transformation: Damnatio Memoriae and Roman Imperial Portraiture. Leiden, 2004; O'Neil M. Marked Faces, Displaced Bodies: Monument Breakage and Reuse among the Classic-Period Maya // Boldrick S., Brubaker L., Clay R. (eds.). Striking images, iconoclasm past and present. Farnham, 2013; Flood B. F. Between Cult and Culture: Bamiyan, Islamic Iconoclasm, and the Museum. Finbarr Barry Flood // The Art Bulletin, 2002, Vol. 84, № 4.*

изображения¹²². Кроме того, они, конечно, гарантируют его узнавание — как репрезентации конкретной персоны или как человеческой фигуры в целом.

Я хочу быть правильно понятым: общность базовой прагматики атак против образов, зафиксированная во многих далеких культурах, само собой, не исключает принципиальных вариаций. Они связаны как с различными представлениями о роли/символике частей тела, так и с разнообразием функций изображений и многоголосием теорий, объясняющих, как конкретный образ связан со своим прообразом, или как этот образ «работает». Например, в древней Месопотамии атаки против статуй божеств, помимо носа и рта (инструментов дыхания), часто обрушивались на их уши. Как пишет Нэтали Мэй, лишение именно этого органа было не только унижением, поскольку так наказывали преступников, но и «покушением» на мудрость богов, которая в различных культурах Двуречья символизировалась большими ушами¹²³. Христиане в первые века после крещения Римской империи, борясь с идолопоклонством, не только массово отбивали статуям языческих богов и императоров головы, стесывали лица и «выкалывали» глаза, но и в борьбе за моральное очищение уничтожали на нагих статуях гениталии¹²⁴. Характерно, что по тем же точкам «били» и средне-

¹²² *Warnke M.* The Structure of Byzantine and European Iconoclasm // *Bryer A., Herrin J.* (eds.). *Iconoclasm. Papers given at the Ninth Symposium of Byzantine Studies.* Birmingham, 1977. P. 169; *Idem.* The Power of Images. P. 415. Ср.: *Rambelli F., Reinders E.* What Does Iconoclasm Create? P. 20–21; *Idem.* Buddhism and Iconoclasm. P. 173–175; *Gamboni D.* Op. cit. P. 196; *Kristensen T.M.* Embodied Images. P. 228, 235; *May N.N.* Op. cit. P. 6; *Sauer E.* Disabling Demonic Images: Regional Diversity in Ancient Iconoclasts' Motives and Targets // *Kolrud K., Prusac M.* (eds.). *Iconoclasm From Antiquity to Modernity.* Farnham, 2014. P. 16–18; *Tillier B.* La mort des statues. Imaginaires archaïques et usages politiques de l'iconoclasme // *Fureix E.* (dir.). *Iconoclasme et révolutions de 1789 à nos jours.* Paris, 2014. P. 28–32.

¹²³ *May N.N.* Op. cit. P. 19. О роли уха как «нейтрализатора» идола в еврейской, а, возможно, и в раннехристианской традиции см.: *Kristensen T.M.* Embodied Images. P. 231. В Египте, в отличие от других регионов римского Средиземноморья, христиане активно атаковали не только головы/лица, но и ступни «идолов» (*Ibid.* P. 240–244).

¹²⁴ О методах христианской «нейтрализации», а порой и «апроприации» римской скульптуры (скажем, с помощью крестов, нанесенных на лицо, а порой поверх глаз) см.: *Caseau B.* Op. cit.; *Kristensen T.M.* Embodied Images. P. 245–248; *Kousser R.* A Sacred Landscape: The Creation, Maintenance, and Destruction of Religious Monuments in Roman Germany // *Anthropology and Aesthetics.* 2010.

вековые читатели манускриптов, которые регулярно атаковали на миниатюрах изображения идолов и демонов, созданные, конечно, не для поклонения, а скорее для разоблачения сил зла. Как и ранние христиане, они, «нейтрализуя» образы идолов и бесов, выкалывали/выскабливали/закрашивали не только глаза, лица и руки, но и их половые органы¹²⁵.

Однако, несмотря на все вариации в методах и мишенях иконоборчества (я вновь использую этот термин в самом широком смысле), во многих культурах, видимо, торжествует сходная интуиция. Любое: трехмерное и плоскостное, предельно реалистичное и запредельно условное — изображение человеческой фигуры воспринимается, прежде всего, как тело. Именно поэтому, при всём разнообразии возможных мотивов для повреждения образов (лишить их скрытой силы; искоренить культ изображенного божества; стереть память о той или иной персоне; каким-то образом изменить статус изображения; подчинить побежденный народ через уничтожение его культурной памяти и т. д.), методы насилия над человеческими и искусственными телами так часто оказываются схожи или даже идентичны. Вот почему над антропоморфными образами устраивают (пародийные) судебные процессы и потом их казнят, применяя к ним те же пытки и казни, что и к людям¹²⁶.

Как писал Фридберг, «тело на изображении теряет свой статус репрезентации; образ — это и есть само тело. Оно пробуждает ре-

№ 57/58. P. 133; *Jacobs I.* Production to Destruction? Pagan and Mythological Statuary in Asia Minor // *American Journal of Archaeology.* 2010. Vol. 114, № 2. P. 268, 278–279.

¹²⁵ *Camille M.* Op. cit. P. 71, 96, Fig. 1; cp.: Fig. 52; *Camille M.* Obscenity under Erasure. Censorship in Medieval Illuminated Manuscripts // *Ziolkowski J. M.* (ed.). *Obscenity. Social Control and Artistic Creation in the European Middle Ages.* Leiden; Boston; Köln, 1998; *Bartholeyns G., Dittmar P.-O., Jolivet V.* Des raisons de détruire une image // *Images Re-vues. Histoire, anthropologie et théorie de l'art,* 2006, № 2; *Майзульс М. Р.* Ослепить святого и ослепить дьявола: читательская агрессия в средневековых рукописях // *Сила взгляда: глаза в мифологии и иконографии.* М., 2014.

¹²⁶ Отношение между насилием над изображениями и насилием над людьми, само собой, не сведешь к какой-то универсальной схеме. В одних случаях они подпитывают друг друга (уничтожая иконы/идолы, уничтожают иконопочитателей/идолопоклонников); в других — насилие над образами (частично) заменяет насилие над телами, в частности, потому, что позволяет иконоборцам дать выход эмоциям, которые могли бы обрушиться не на рукотворных, а на живых врагов.

акцию: позитивную или негативную... Часто — или, скорее, почти всегда — мы продолжаем осознавать, что образ — это репрезентация. Однако для иконоборца эта ситуация выглядит особенно драматично. Он видит перед собой образ. Он представляет тело, к которому по какой-то причине настроен враждебно. Он либо воспринимает его как нечто живое, либо обращается с ним как с живым... В любом случае именно по этой причине он ощущает, что может каким-то образом уменьшить силу изображенного, уничтожив или изуродовав изображение»¹²⁷.

Образ воплощает отсутствующую персону (будь то святой, «пребывающий» на небесах, или правитель, восседающий в далеком дворце) в конкретной точке пространства; вместо нее приемлет почести и хвалу, а порой — поношение и бесчестье. Важнейший катализатор иконоборческих практик — это идея того, что образ и прообраз каким-то образом причастны друг к другу. В одних культурах она облекается в ясные (религиозные или магические) формулировки — образ атакуют, чтобы лишить его «жизни» или как-то воздействовать на прообраз. В других — эта идея скорее бытует как смутная, но психологически значимая интуиция или как юридический концепт, не подразумевающий никакого магического толкования. При этом, само собой, магические и символические прочтения могут сосуществовать (в разных социальных группах или по отношению к разным типам изображений) или даже переплетаться друг с другом (например, в обществе, где от статуй святых ожидают чудес и широко распространена магия образа, практика *executio in effigie* может кем-то восприниматься не только как символическая процедура, демонстрирующая торжество правосудия, но и как магическая атака на беглого преступника)¹²⁸.

¹²⁷ Warnke M. The Power of Images. P. 406. Ср.: Caviness M. Iconoclasm and Iconophobia: Four Historical Case Studies // *Diogenes*. 2003. Vol. 50. P. 99–100.

¹²⁸ В исторической и антропологической литературе связь образа и прообраза обычно описывается с помощью таких терминов, как «присутствие» (*presence*), «воплощение» (*embodiment*) или «субъектность» (*agency*), а также как отношение «означающего» и «означаемого». См.: Бельтинг Х. Указ. соч. С. 126–127; Freedberg D. The Power of Images. P. 27–40; Gamboni D. Op. cit. P. 27–28; Reinders E. Op. cit. P. 195–196; Kristensen T.M. Embodied Images. P. 224–225, 228–229, 231, 237–238; O'Neil M. Op. cit. P. 50; Vernant J.-P. De la présentification de l'invisible à l'imitation de l'apparence // *Idem*. Oeuvres. Religions, rationalités, politique. Paris, 2007. Vol. 1.

Ощущение, что образ каким-то образом причастен прообразу, остается основой иконоборческих практик даже в секулярно-политическом контексте Нового и Новейшего времени. Современные политические «иконоборцы», тайно атакующие изображения вождей или публично свергающие их статуи после падения очередного «старого режима», вряд ли рассчитывают на то, что повреждение образа физически отразится на прообразе (тем более что во многих случаях он уже давно умер, а эмоциональным объектом ненависти часто оказывается не столько изображенная персона, сколько режим или комплекс идей, который она олицетворяет)¹²⁹. Тем не менее «иконоборцы» всё равно методично обезличивают портреты или выкалывают им глаза — и этот жест дарует чувство освобождения¹³⁰.

| СРЕДНЕВЕКОВЫЕ УРОКИ?

Однако, если вернуться в Европу XVI в., то нужно напомнить о том, что многие протестанты-иконоборцы, сражавшиеся со всем визуальным строем позднесредневекового католицизма, могли черпать вдохновение и практические уроки в самой католической иконографии.

Для средневековой Церкви деятельная борьба с идолопоклонством, которой занимались ветхозаветные ревнители единобожия или святые, сражавшиеся с римским язычеством, была не абстрактным принципом, а инструкцией к применению. Любые изваяния чужих божеств, с которыми католические клирики сталкивались по мере территориальной экспансии латинского христианства или в ходе своих религиозных миссий, воспринимались в

¹²⁹ *Gamboni D.* Op. cit. P. 63, 111–113.

¹³⁰ Число возможных примеров не счесть. О поврежденных лицах королей с фасада парижского Нотр-Дама, низвергнутых в ходе революционного иконоборчества 1793 г. см.: *Caviness M.* Op. cit. P. 104–111, Fig. 11–13; *Tillier B.* Op. cit. P. 28; о публичных/коллективных или индивидуальных/тайных атаках на портреты и статуи Иосифа Сталина в послевоенной Восточной Германии и во время Венгерского восстания 1956 г. см.: *Gamboni D.* Op. cit. P. 56–60; *Tikhomirov A.* Symbols of Power in Rituals of Violence. The Personality Cult and Iconoclasm on the Soviet Empire's Periphery (East Germany, 1945–61) // *Kritika: Explorations in Russian and Eurasian History*. 2012. Vol. 13, № 1. P. 73; *Gradwohl P.* L'iconoclasme dans la révolution hongroise // *Fureix E.* (dir.). *Iconoclasme et révolutions de 1789 à nos jours*. Paris, 2014. P. 236.

свете библейских и раннехристианских моделей¹³¹. По некоторым свидетельствам, христианизация порой оборачивалась не просто уничтожением идолов, а их «казнью», которая фокусировалась на тех же ключевых точках (глазах, лицах, руках), что позже протестанты-иконоборцы.

Само собой, в героических нарративах о торжестве христианского света над языческой тьмой велика доля топосов, и нам зачастую трудно понять, на каком уровне следует интерпретировать конкретный текст и описанные в нём методы борьбы с идолами. По древним лекалам может строиться как нарратив о расправе над ложными божествами, так и реальная расправа, стоявшая за этим нарративом. Вне зависимости от историчности конкретных свидетельств, средневековый читатель житий и хроник мог извлечь из них не только диатрибы в адрес идолопоклонства, но и практические уроки по борьбе с ним.

Например, доминиканец Мартин Поляк (ум. 1278) в своей популярнейшей «Хронике пап и императоров» повествует о том, как папа Григорий Великий (590–604) некогда очищал Рим от языческих изваяний, в которых обитали демоны. «Дабы семена древних ересей не умножились, он приказал отсечь статуям демонов головы и конечности (*ymaginibus demonum capita et membra fecit generaliter amputari*)». Тем самым «корень ереси был сокрушен, а христианская истина воссияла во всей полноте»¹³².

¹³¹ Поклонение идолам — одно из главных обвинений, которые христиане в Средневековье и раннее Новое время выдвигали против других религий, будь то политеистические традиции с разветвленной культовой иконографией (буддизм, индуизм, индейские культы Нового Света), либо ислам или иудаизм, которые не признавали антропоморфных изображений божества и обвиняли в идолопоклонстве самих христиан (*Camille M. Op. cit. P. 142–151, 165–194; Luchitskaja S. Les idoles musulmanes: images et réalités // Europa im Mittelalter. Theorie, Methoden und Praxis des Vergleichs in den europäischen Geschichtswissenschaften vom Mittelalter. Hg. M. Borgolte. Berlin, 2001*). Уничтожение (замещение) местных визуальных систем было одним из важнейших инструментов распространения христианства, колонизации новых земель и аккумуляции покоренных народов как внутри Европы, так и за ее пределами (*Gruzinski S. Op. cit.; Gamboni D. Op. cit. P. 28–29; McCormack S. Op. cit.; Hen A. Hindu-Catholic Encounters in Goa. Religion, Colonialism, and Modernity. Bloomington; Indianapolis, 2014*).

¹³² MGH SS. T. XII. Hannover, 1856. P. 422. См.: *Buddenseig T. Gregory the Great, the Destroyer of Pagan Idols. The History of a Medieval Legend concerning the Decline of Ancient Art and Literature // Journal of the Warburg and Courtauld*

Еще более подробно казни и сожжение идолов, на этот раз принадлежавших поморским славянам, описывает Эбон Михельсбергский в «Житии Оттона Бамбергского» (III, 10). В 1128 г. в городе Гюцков (*Chozegow*) огромных истуканов (*simulacra, sculptoria*), прежде чем бросить в огонь, расчленили: им отсекали руки и ноги, вырвали ноздри и выкололи глаза (*abscisis minibus et pedibus, effosis oculis ac truncates naribus, per descensum cuiusdam igni cremanda trahebantur*)¹³³. Глядя на это зрелище, одни язычники якобы призывали проклятие на головы тех, кто поднял руку на их богов, тогда как другие отвечали, что если бы те действительно были богами, то смогли бы себя защитить, а если они немые и недвижны, то, значит, в них нет «жизненного духа» (*si dii essent, semet ipsos defendere possent, sed cum ipsi taceant, nec de loco nisi tracti moveantur, omni sensu ac vitali spiritu penitus carere probentur*)¹³⁴. Симпатии средневекового агиографа тут, конечно, на стороне сомневающих, а бессилие и немота идолов свидетельствуют об их пустоте. В XVI в. ту же самую риторическую структуру протестанты-иконоборцы развернули против католических распятий и статуй святых, а полемисты, защищавшие римскую церковь, были вынуждены парировать, что священные образы терпят поругание так же смиренно, как и святые, которых они изображают.

Само собой, наглядней и доступней любых текстов была иконография. Накануне Реформации в немецком, французском или фламандском городе сцены сокрушения «истуканов» явно не были особой редкостью. Их можно было увидеть в скульптурных программах, украшавших фасады храмов, на фресках, ретаблях, витражах, гравированных листах с религиозными сю-

Institutes. 1965. Vol. 28. P. 47; *Camille M.* Op. cit. P. 18; *Kim A.M.* Creative Iconoclasm in Renaissance Italy // Boldrick S., Brubaker L., Clay R. (eds.). Striking Images, Iconoclasm Past and Present. Farnham, 2013. P. 74.

¹³³ Любопытно, что во множестве католических описаний точно так же, атакуя христианские образы, действуют сарацины. См., например, краткий *exemplum*, который в своем «Зерцале истории» (VII, 110) приводит Винцент из Бове. Ворвавшись в базилику Девы Марии, магометане атакуют пиками изображения святых: кому-то выбивают глаз, кого-то бьют в нос, кого-то — в ногу (*Bibliotheca mundi Vincentii Burgundi*. P. 262).

¹³⁴ MGH SS. T. XII. P. 866; *Robinson C.H.* The Life of Otto, Apostle of Pomerania. L., 1920. P. 139. См.: *Camille M.* Op. cit. P. 18.

жетами, которые были доступны для небогатых покупателей, и, само собой, в иллюминированных кодексах, которыми могли владеть лишь немногие.

В Ветхом Завете не только звучат многочисленные указания разрушать идолов: «То не поклоняйся богам их и не служи им, и не подражай делам их; но сокруши их, и разрушь столбы их» (Исх. 23: 24), — но и даются примеры того, как Господь — собственным мановением или руками сынов Израилевых — сокрушал истуканов. Одна из важнейших моделей того рода — рассказ о том, как идол Дагон распался на части, когда филистимляне принесли в его храм захваченный ими Ковчег Завета: «И встали они поутру на следующий день, и вот, Дагон лежит ниц на земле пред ковчегом Господним; голова Дагонова и обе руки его лежали отсеченные, каждая особо, на пороге, осталось только туловище Дагона» (1 Цар. 5:4). Иконографическая традиция этого сюжета, при всех вариациях в облике идола и виде капища, неизменно акцентировала ключевой момент: распад статуи. На одной из миниатюр Памплонской Библии, созданной в 1197 г. по заказу наваррского короля Санчо VIII, мы видим безголовую и безрукую фигуру Дагона, которая не лежит, а стоит рядом со своим алтарем, а по бокам в воздухе висят (т. е. по смыслу — еще летят) кисти и голова повергнутого божества¹³⁵. Хотя ни один иконоборец этой миниатюры явно не видел, она резюмирует несколько приемов, которые потом еще тысячи раз будут использоваться при изображении падших идолов. В 1220–1235 гг. тот же сюжет был изображен на одной из колонн северного трансепта собора Нотр-Дам в Шартре — только здесь Дагон стремглав летит вниз со своего алтаря, установленного над головами молящихся (показательно, что в этом случае голова и руки идола, а также головы и руки филистимлян, которые принесли ковчег в его святилище, видимо, были отбиты позже кем-то из зрителей)¹³⁶ (Илл. 5).

¹³⁵ Amiens. Bibliothèque municipale. Ms. 108. Fol. 80v.

¹³⁶ Camille M. Op. cit. P. 7–9, Fig. 8. Помимо Дагона, в Шартрском соборе (в скульптурном убранстве фасадов и на витражах) есть еще несколько изображений поклонения и жертвоприношения идолам, сцена, где волхв Гермоген, обращенный апостолом Иаковом Старшим, разрушает идола топором, а также аналогичный сюжет, где идола сокрушает св. Феодор (Ibid. Fig. 720. О борьбе с идолопоклонством на витражах Реймского собора см.: Lillich M. P. The Gothic Stained Glass of Reims Cathedral. University Park, 2011. P. 42–47.)



Илл. 5. Крушение идолов (*Ruina ydolorum*).

Два ветхозаветных «типа» (золотой телец и идол Дагон)

и их новозаветный «антитип»

(идолы, разрушающиеся при появлении младенца Христа).

Фрагменты типологического разворота из «Библии бедняков»

(Нидерланды, ок. 1405). Лондон, British Library. Ms. King's 5. Fol. 5.

Если Дагон развалился на части по мановению Божьему, то идол Ваала был сокрушен Гедеоном (Суд. 6: 27–28). В знаменитой Библии Мациевского, созданной во Франции в 1240-х гг., судья Израилев и двое его спутников дубинами раскалывают две статуи, стоящие на алтаре¹³⁷. Вслед за апокрифами, посвященными детству Иисуса, средневековые мастера бесчисленное количество раз изображали, как во время бегства Марии с младенцем в Египет идолы при появлении Сына Божьего летели на землю со своих алтарей. Например, на нидерландской гравюре (ок. 1480–1500) статуя, стоявшая на колонне, переламывается

¹³⁷ New York. The Morgan Library & Museum (далее — MLM). M 638. Fol. 13; см.: *Camille M.* Op. cit. P. 172, Fig. 96. В той же Библии Мациевского филистимляне в облике средневековых воинов ставят на алтарь Дагона Ковчег Завета, который они захватили у израильтян. Посреди алтаря на тонкой колонне стоит кусок золотого идола — его ноги с торсом. Верхняя часть туловища с широко разведенными руками лежит на полу, под алтарем (Fol. 21). Ср. с еще одной миниатюрой (Fol. 22), на которой израильтяне, по указанию Самуила, уничтожают идолов «Ваалов и Астарт» (1 Цар. 7:3–4): группа из пяти мужчин палицами, мечами и топорами сокрушает две золотые или позолоченные нагие статуи, стоящие на алтаре, и они рассыпаются на множество частей, которые валяются к подножию жертвенника.



Илл. 6. Бегство Святого семейства в Египет — низвержение идола.
Фрагмент нидерландской гравюры (ок. 1480–1500)
Амстердам, Rijksmuseum. № RP-P-1961-744.

пополам: торс с головой и копьём, тоже сломанным посередине, летит вниз, а ноги остаются на постаменте¹³⁸ (Илл. 6).

На множестве изображений можно было увидеть не только чудотворное, но и вполне механическое уничтожение идолов. Так, в одной из рукописей «Библейской истории» Германа Валансьенского (XII в.), которая была иллюминирована в Париже в конце XIV в., царь Соломон на коленях молится идолу, стоящему на вершине колонны¹³⁹. Тут же справа мы видим, как, покаявшись, монарх приказывает сокрушить истукана. Сзади к колонне приставлена лестница, на которой его слуга с молотом уже разбил идола: тот летит оземь, а на постаменте осталась лишь каменная

¹³⁸ Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-1961-744.

¹³⁹ Идолопоклонство царя Соломона, который начал служить иноземным богам в угоду своим чужеземным женам (3 Цар. 11: 1–8), было одним из главных воплощений «идолопочитания» в средневековой и ренессансной иконографии (Camille M. Op. cit. P. 300–302). См. в XVI в. гравюры Луки Лейденского, Георга Пенца или Ганса Бургкмайра, где престарелый царь стоит на коленях перед алтарем с идолами самых разных обличий.

ступня¹⁴⁰. Конечно, существует не так много способов, как сбросить статую с пьедестала. Однако, когда видишь такого рода средневековые изображения, гравюры, запечатлевшие нидерландских гёзов или французских гугенотов, взбирающихся по лестницам к католическим «идолам», чтобы разбить их ударом кирки или накинуть на шею петлю, уже не кажутся столь радикальным (иконографическим) нововведением¹⁴¹.

Помимо различных вариаций ветхо- и новозаветных сюжетов, в средневековой иконографии сохранилось множество изображений языческих идолов, повергнутых христианскими святыми. Причем опять же в одних случаях фигуры ложных божеств рассыпаются сами, стоит только святому приблизиться к ним, совершить крестное знамение или помолиться об их посрамлении¹⁴² (Илл. 7). В других — святые (сами или с подручными) сокрушают истуканов своими руками: сбрасывают их с пьедесталов, разбивают посохами, молотами или другими орудиями (как на ретабле св. Себастьяна, созданном Йосом Лиферинксом около 1497 г.)¹⁴³.

Многие мастера акцентируют сам момент раздробления, тщательно прописывая десятки осколков, оставшихся от истуканов. Так, сиенский мастер Мартино ди Бартоломео на одной из сцен алтарного образа, посвященного св. Стефану (1410–1435), изобразил настоящую гекатомбу: при его приближении к сте-

¹⁴⁰ New York. MLM. Ms. M. 526. Fol. 22v. На алтарной панели (ок. 1445) работавшего в Италии немецкого мастера Джованни д'Алеманья св. Аполлония лезет по лестнице с молотком, чтобы разбить мраморную статую языческого божества (Washington. National Gallery of Art. Samuel H. Kress Collection. № 1939.1.7).

¹⁴¹ См. всё разнообразие иконоборческих методов на гравюре Франца Хогенбурга (1588), которая уже упоминалась выше: нидерландские гёзы разбивают статуи, ретабли и витражи топорами и дубинами, а также стаскивают их с колонн веревками (Amsterdam. Rijksmuseum. № RP-P-OB-78.784-90).

¹⁴² На одной из миниатюр Анжуйского легендария (1325–1335) (New York. MLM. M. 360. Fol. 20) апостол Варфоломей крестным знаменем разрушает идола Астарота, стоявшего в индийском храме (см. этот сюжет: *Graesse Th. Op. cit.* P. 540–541). Золотой рогатый истукан разлетается на куски, и из него наутек бежит темный бес, который обитал в статуе.

¹⁴³ Philadelphia Museum of Art. Cat. 765. См., например, изображение св. Бенедикта Нурсийского, разбивающего киркой зооморфного идола, на австрийской миниатюре, созданной ок. 1300 г. (New York. MLM. M. 55. Fol. 9; см.: *Camille M. Op. cit.* P. 115, 124, Fig. 65).



Илл. 7. Апостол Иоанн молится о разрушении языческого храма Дианы в Эфесе. Фрагмент алтарного образа работы Франческуччо Гисси (ок. 1370), возможно, для церкви в его родном городе Фабриано (Марке, Италия). Нью-Йорк, The Metropolitan Museum of Art. № 69.280.3.

нам одного малоазийского города семь нагих идолов, стоявших в нише над воротами, буквально осыпаются дождем из мелких фрагментов¹⁴⁴.

Как подчеркивает Майкл Кэмилль, разрушение идолов должно было зримо продемонстрировать их рукотворный характер и бессилие перед лицом истинного Бога¹⁴⁵. Однако, как показать бессилие их рук или слепоту глаз? Разбив идола на куски. Художник или скульптор «разбивает» его, изобразив разбитым; борец с многобожием или иконоборец, отождествляющий с идолами образы Христа, Богородицы и святых, разбивает их своими руками.

¹⁴⁴ Frankfurt am Main. Städelsches Kunstinstitut und Städtische Galerie. Inv. 9892. См.: Os, van. H. W. *Idolatry on the Gate: Antique Sources for an Assisi Fresco* // *Simiolus: Netherlands Quarterly for the History of Art*. 1985. Vol. 15, № 3/4. P. 173–174, Fig. 6.

¹⁴⁵ *Camille M. Op. cit.* P. 9.

| ОТТЕНКИ СОМНЕНИЯ

Между «традиционным» средневековым святотатством, которое, конечно, вовсе не исчезло в Средневековье, идеологическим иконоборчеством, которое было вовсе не так ново, практикой наказания «своих» святых и поруганием святых «чужих» существовало множество точек пересечения, которые важны для понимания всех этих практик. Они смыкаются как на уровне психологических механизмов (почему образы вызывают ненависть и почему их осмеяние или казнь так часто даруют чувство освобождения?), так и на уровне риторики/прагматики десакрализации (какие слова и жесты позволяют решить задачу: воздействовать на прообраз через образ или, напротив, продемонстрировать, что образ пуст?)¹⁴⁶.

Как уже было сказано, обсуждение средневековых моделей протестантского иконоборчества чаще всего строится на противопоставлении нескольких идеальных типов. Протестант-иконоборец раскалывает статую святого топором или выкалывает ей глаза, чтобы продемонстрировать ее бессилие, а католик, разгневанный тем, что вышние силы ему не помогли, — чтобы отомстить той силе, которая заключена в образе, но не пожелала прийти ему на помощь. Один атакует систему в ее основаниях (культ образов — это идолопоклонство, т. е. почитание пустоты). Другой ее признает и гневается лишь на то, что она не сработала в конкретном случае (почитание образов легитимно, но они должны исполнять «контракт»). Наконец, третий — назовем его для краткости вольнодумцем — увечит или уничтожает религиозные символы, подвергая сомнению, а то и вовсе отвергая не только почитание распятий или «присутствие» Христа в его изображениях, но и основные догматы христианства, вплоть до существования Бога¹⁴⁷. С этой моделью интерпретации трудно не

¹⁴⁶ Один и тот же жест потенциально скрывает различные (порой — противоположные) установки: скажем, сожжение бумажного или деревянного изображения может быть враждебным выпадом, а может — жертвоприношением. См. классификацию форм и мотивов «утверждающего» и «отрицающего» иконоборчества, которую предложили Фабио Рамбелли и Эрик Рейндерс: *Rambelli F., Reinders E. Buddhism and Iconoclasm*. P. 176–185, Tabl. 5.3. Ср.: *Gamboni D.* Op. cit. P. 32, 35.

¹⁴⁷ Правда, нужно отметить, что наказание/шантаж святых и «повседневное» святотатство, видимо, редко принимали сложные карнавальные формы. Судя

согласиться, однако ее следовало бы уточнить и внести поправку на неизвестное.

Если говорить о Средневековье, а во многом и о раннем Новом времени, то мотивы святотатцев самого разного толка нам обычно известны лишь косвенно, а свидетельства, которые их доносят, по определению, отражают интерпретацию лишь одной стороны: чаще всего, это Церковь, которой принадлежал поруганный образ. Кроме того, мы знаем только о тех нападениях на фигуры святых, которые вызвали достаточный резонанс, чтобы попасть в городские хроники, сборники чудес или коллекции проповедей. В этих текстах они, как правило, помещены в дидактическую схему: преступление — (чудо) — наказание/обращение, а мотивы нападавших, коль скоро они вообще конкретизируются, отступают на второй или на третий план перед триумфальным моментом воздаяния. В этом плане инквизиционные и прочие судебные дела, где истина зачастую не «дана», а конструируется в процессе допроса обвиняемого или показаний свидетелей, оказываются менее предсказуемыми, а потому более ценными¹⁴⁸.

За последние десятилетия исследователи религиозного вольнодумства и скептицизма отошли от тезисов знаменитой книги Люсьена Февра «Проблема неверия в XVI веке: Религия Рабле» (1942). Очевидно, что в раннее Новое время, а, вероятно, и раньше, наряду с инаковерующими, принадлежавшими к различным еретическим движениям, в немалом числе существовали и колеблющиеся в вере, а то и вовсе отошедшие от нее. В частности, документы испанской, португальской и

по сохранившимся описаниям, провинившиеся образы чаще всего «просто» бесчестили, например, измазав нечистотами, увечили или ломали/сжигали, а не устраивали с ними многоэтапные действия осмеяния/казни, какие мы встречаем в описаниях протестантского иконоборчества. Впрочем, возможно, эта разница связана в первую очередь с внешним контекстом, а не с исходным различием методов. Публичные, зрелищные и многоактные ритуалы поругания требовали, чтобы их участники могли действовать коллективно и не таясь. Такого рода действия были манифестацией силы группы или ее попыткой заявить о себе: например, когда протестанты врывались в католический храм посреди службы, или тем более когда, взяв под контроль целый город, они принимались очищать его от идолов. В этом смысле коллективные иконоборческие ритуалы имеет смысл сравнивать не с одиночными выпадами святотатцев, а с агрессией против вражеских святынь во время войн или гражданских конфликтов.

¹⁴⁸ *Wandel L. P.* Op. cit. P. 486.

римской инквизиции явно свидетельствуют о том, что число вольнодумцев (причем не только из интеллектуальных верхов, но и из «простецов»), которые бросали вызов фундаментальным основам христианства и отрицали если не бытие Бога, то его провидение и воздаяние, было намного больше, чем это принято думать. Причем речь идет не только о еретиках, принадлежавших к организованным группам инаковерующих, но и о вольнодумцах-одиночках¹⁴⁹.

Одним из главных догматов, который вызывал массу сомнений не только у открытых еретиков, но и у многих католиков, было «реальное присутствие» тела и крови Христовых в евхаристических дарах. Своя доля скепсиса доставалась и культу образов, который черпал свою психологическую эффективность из веры в то, что невидимый прообраз в какой-то форме «присутствует» в материальном образе. В этом плане прославленный Карло Гинзбургом мельник Меноккио, с его причудливой космологией, (не)религиозным материализмом и выпадами против церковного «барышничества», вероятно, не был так уникален для своего времени¹⁵⁰.

Федерико Барбиерато в своем исследовании религиозного диссидентства и неверия в Венеции раннего Нового времени приводит примеры атак против образов, которые, вероятно, были задуманы не как месть конкретным святым, а как вызов церкви, ее догматам и культу. Например, в 1740 г. Герардо Мерканделли из Брешии, уже известный как богохульник, был обвинен в том, что притащил в остерию деревянное распятие, предложил ему выпить, а когда Христос ничего не ответил, отломал ему ноги. Конечно, мы никогда точно не выясним,

¹⁴⁹ Динцельбахер П. Неверие в «эпоху веры» // Образы прошлого. Сборник памяти А. Я. Гуревича. СПб., 2011; Wootton D. Lucien Febvre and the Problem of Unbelief in the Early Modern Period // The Journal of Modern History. 1988. Vol. 60, № 4; Reynolds S. Social Mentalities and the Cases of Medieval Scepticism // Transactions of the Royal Historical Society, Sixth Series. 1991. Vol. 1; Cavaillé J.-P. Libertinage, irréligion, incroyance, athéisme dans l'Europe de la première modernité (XVIe–XVIIe siècles). Une approche critique des tendances actuelles de la recherche (1998–2002) // Les Dossiers du Grihl [En ligne]. 2007. № 2 (<http://dossiersgrihl.revues.org/279>); Barbierato F. The Inquisitor in the Hat Shop. Inquisition, Forbidden Books and Unbelief in Early Modern Venice. Farnham, 2012.

¹⁵⁰ Гинзбург К. Указ. соч. Ср.: Edwards J. Op. cit.; Addande L. Hérésie radicale et libertinage. Le valdésien Giulio Basalù et Domenico Scandella dit Menocchio // Les Dossiers du Grihl. 2009–02. URL: <http://dossiersgrihl.revues.org/3779>.

что Мерканделли этим хотел сказать, однако известно, что до этого он многократно отрицал существование Бога. Поэтому Барбиерато предполагает, что его расправа с распятием была не просто пьяной выходкой и не строго иконоборческим выпадом, а демонстрацией неверия¹⁵¹.

Так это или нет, но его «перфоманс» строится по той же схеме, что и протестантские ритуалы десакрализации (профанации): вызов — отсутствие ответа — казнь. В Хильдесхайме в 1543 г. во время карнавала члены гильдии портных отволокли почитаемую статую Христа из церкви св. Андрея в свой питейный зал и там потребовали, чтобы Спаситель с ними выпил. Когда же он никак не отреагировал, они принялись над ним насмеяться, обыгрывая его облик (статуя изображала Христа после бичевания, в терновом венце, стекающей кровью и с крестом на плече). «Ну как же он может выпить? Вы не видите? Его же как отхлестали, так что весь окровавился, он свят и бессилен...». После этого, сделав паузу, чтобы все услышали его молчание, мучители всё же заставили его выпить, бросив ему в лицо кружку¹⁵².

Сравнивая эти два случая, важно помнить о потенциальной полисемии иконоборческих жестов и о том, что (католическое) испытание силы образа и ее (протестантское) отрицание исторически родственны и порой по форме неразличимы. Где та мера, которая позволяет в каждом конкретном случае отличить разочарованное благочестие от укрепляющегося сомнения, а сомнение — от утраченной веры? Важным критерием может служить последующее «примирение» с наказанным или временно отвергнутым образом/святым, однако у нас редко бывают источники, позволяющие о нём узнать. Святого наказывают потому, что он не выполнил свою часть «контракта». Однако не склонны ли к таким наказаниям те, кто и так не уверен в силе святых или эффективности образов? Вера и неверие — понятия пересекающиеся. Например, можно верить в реальность небесных патронов, но разувериться в том, что они пекутся о людях; допускать, что они благосклонны к другим, но утратить личное упование; перестав им молиться, решить, что их вовсе нет; утверждать, что их нет, в смутной надежде на то, что они всё же явят свое присутствие, и т. д. Граница между минутной досадой

¹⁵¹ *Barbierato F.* Op. cit. P. 80–83.

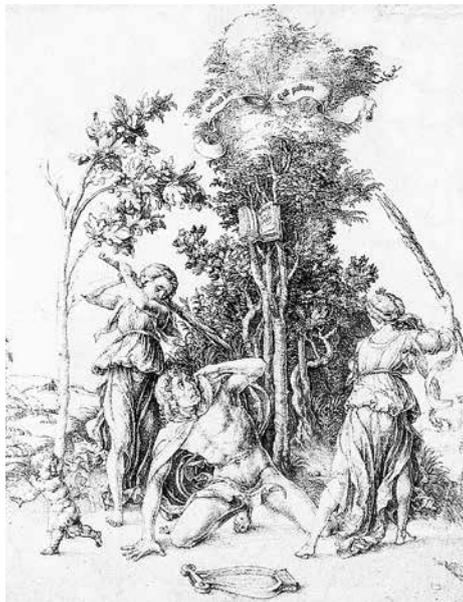
¹⁵² *Koerner J. L.* Op. cit. P. 132, 134. Ср.: *Michalski S.* Op. cit. P. 92.

на то, что небесный патрон не помог, и сомнением в его силе как таковой, между ситуативным неверием в силу конкретной статуи и отрицанием культа образов, безусловно, существует, но она часто зыбка.

Карло Гинзбург

НОЖНИЦЫ АБИ ВАРБУРГА*

1. Аби Варбург однажды сравнил свой стиль с «супом из угря». Лингвистическая плотность его языка в самом деле удивитель-



Илл. 1. А. Дюрер. Смерть Орфея.
Рисунок. 1494 г. Гамбург, Кунстхалле.

на. Самое знаменитое из введенных Варбургом понятий — *Pathosformeln*, которое приблизительно переводится как «формулы патоса¹, формулы эмоций», — может показаться самоочевидным, но это впечатление обманчиво². Более пристальный взгляд на тот контекст, в котором данное понятие возникло, поможет прояснить его смысл, но в еще большей степени — те эффекты, которые оно производит.

Впервые «формулы патоса» упоминаются в лекции Варбурга о Дюрере и восприятии итальянцами Антично-

* Статья публикуется с любезного разрешения автора.

¹ Следуя за переводческим решением М.Л. Гаспарова и С.Л. Козлова, мы используем здесь не совсем русскую форму «патос», дабы подчеркнуть связь с теми античными значениями слова *Pathos*, которые были важны Аби Варбургу. — Прим. переводчика.

² Особенно неубедительно то, что пишет *Didi-Huberman G. Dialektik des Monstrums: Aby Warburg and the symptom paradigm // Art History. 2001. Vol. 24. P. 621–645.*



Илл. 2. Смерть Орфея. Гравюра. Конец XV в. Круг А. Мантеньи.

сти. С этой лекцией он выступил в Гамбурге в октябре 1905 г., но, как я покажу далее, само понятие возникло в результате долгих размышлений. Варбург сопоставил известный рисунок Дюрера, изображающий смерть Орфея (илл. 1), и гравюру на тот же сюжет, созданную неизвестным художником из круга Мантеньи (илл. 2).

Гравюра послужила источником вдохновения для рисунка. Однако, через серию утраченных к настоящему времени промежуточных звеньев, сама она — в жесте умирающего Орфея — воспроизводит «подлинно археологическую формулу патоса»³, встречающуюся на греческих вазах (илл. 3).

³ Warburg A. Dürer und die italienische Antike // Idem. Werke in einem Band / hg. und kommentiert von M. Treml, S. Weigel u. P. Ladwig. Berlin, 2010. S. 176–182, особенно S. 177. Большой материал проанализирован в работе Hurrig A. M., Ketelsen T. Die entfesselte Antike. Aby Warburg und die Geburt der Pathosformeln / mit Beiträgen von U. Rehm u. C. Wedepohl. Köln, 2012; особенного внимания заслуживает статья Wedepohl C. Von der «Pathosformel» zum «Gebärdensprachatlas». Dürers Tod des Orpheus und Warburgs Arbeit an einer ausdrucksstheoretisch begründeten Kulturgeschichte // Ibid. S. 33–50.



Илл. 3. Смерть Орфея. Греческая ваза. V в. до н. э. Париж, музей Лувра.

Это, утверждал Варбург, был не единичный случай. Искусство раннего Возрождения заимствовало у Античности «образцы усиленных выразительных средств с помощью патетических жестов». Винкельман не учел этого в своем известном определении Античности как «благородной простоты и спокойного величия». Как отметил Варбург в дневнике несколько месяцев спустя, эта интерпретация смерти Орфея — и стилистическая, и иконографическая — была в значительной степени вдохновлена Ф. Ницше⁴. Но кроме Ницше —

⁴ Gombrich E. H. *Aby Warburg. An Intellectual Biography*. London, 1970. P. 185 note 1. См. также *ibid.* P. 245–246.

Я. Буркхардтом: как писал через много лет Фриц Заксль, опиравшийся на неопубликованные заметки Варбурга, Ренессанс, обратившись к изучению античных саркофагов, заново открыл страстные языческие жесты, которые средневековая набожность подвергала цензуре⁵. В том пассаже «Культуры Возрождения в Италии», где речь идет о значении античных триумфов для карнаваловых шествий, происходивших в Риме в XV в., Буркхардт писал: «Всюду, где появлялся патос, это неизбежно происходило в античной форме». Как считает Эрнст Гомбрих, эти слова стали зерном, из которого выросли «формулы патоса» Варбурга⁶.

Вскользь высказанная мысль Гомбриха — всего одна строчка в примечании к его интеллектуальной биографии Аби Варбурга — заслуживает того, чтобы принимать ее всерьез. Но зерно, как я убежден, пало на почву, удобренную интеллектуальным опытом совсем иного рода.

2. В своих опубликованных статьях А. Варбург использовал понятие «формулы патоса» экономно. А вот в многочисленных неопубликованных заметках — беглых записях, которые он делал на протяжении многих лет, — оно появляется снова и снова, как будто он был им одержим. Вдохновленный исследованием Вольфганга Остхоффа, писавшего о якобы первобытных свойствах превосходной степени, Варбург сравнивал изобразительные формулы, основанные на жестах, со словами в превосходной степени — «прасловами страстного языка жестов» (*Urworte leidenschaftlicher Gebärdensprache*)⁷.

⁵ *Saxl F.* Die Ausdrucksgebärden der bildenden Kunst [1932] // *Warburg A.* Ausgewählte Schriften. Baden-Baden, 1980. S. 419–431, особенно S. 429.

⁶ *Gombrich E.H.* Op. cit. P. 179 note 1: «Wo irgend Pathos zum Vorschein kam, musste es in antiker Form geschehen», цит. по: *von Stein K.H.* Vorlesungen über Aesthetik. Stuttgart, 1897. S. 77. Ср. *Burckhardt J.* Die Cultur der Renaissance in Italien. Basel, 1860. S. 127 (Здесь не использован перевод из русского издания книги Буркхардта, так как он не содержит в себе релевантных понятий: «Сколько-нибудь приподнятые чувства находили себе здесь выход всякий раз именно в такой форме», — *Буркхардт Я.* Культура Возрождения в Италии. Опыт исследования. М., 1996. С. 119 — *Прим. переводчика.*)

⁷ *Saxl F.* Op. cit. S. 429, Anm. 1; *Gombrich E.H.* Op. cit. P. 178–179 (записки 1903–1906 гг., основанные на *Osthoff H.* Von Suppletivwesen der indogermanischen Sprachen // *Akademische Rede.* Heidelberg, 1899. S. 263). См. также *ibid.* S. 232. Ср. *Schoell-Glass Ch.* Superlative der Gebärdensprache // *Bild/Geschichte. Festschrift für Horst Bredekamp / hg. von Ph. Hells u. a.* Berlin, 2007. S. 155–169.

Остхофф утверждал, что одним из свойств этих «изначальных слов» была амбивалентность: именно ее Варбург расширил до понятия «формулы патоса»⁸. В эпоху Возрождения некоторые античные формулы патоса появились вновь — с противоположным значением. Примером может служить Мария Магдалина, которую изобразил в своем «Распятии» флорентийский скульптор Бертольдо ди Джованни, один из учеников Донателло. В своей опубликованной посмертно лекции «Приход идеального стиля all'antica в живопись раннего Возрождения» Варбург назвал Марию Магдалину Бертольдо «Менадой». Как мы увидим далее, в атласе «Мнемозина» — проекте, которым он занимался в последние годы жизни, — «Распятие» Бертольдо фигурирует дважды: один раз целиком, другой раз — фрагментом, в качестве примера «инверсии энергии»⁹.

Десять лет спустя, уже после вынужденного переезда варбурговской библиотеки в Лондон, вышел первый выпуск «Журнала института Варбурга». В нём была опубликована сжатая, длиной в две страницы, но содержательная заметка Эдгара Винда под заглавием «Менада под Крестом». Комментарий к одному наблюдению

⁸ *Warnke M.* Vier Stichworte: Ikonologie — Pathosformel — Polarität und Ausgleich — Schlagbilder und Bilderfahrzeuge // *Hofmann W., Syamken G., Warnke M.* Die Menschenrechte des Auges. Über Aby Warburg. Hamburg, 1980. S. 55–83, особенно S. 61 ff.; о «неоднозначности» пишет *Barasch M.* «Pathos Formulae»: Some Reflections on the Structure of a Concept // *Imago Hominis. Studies in the Language of Art.* New York, 1994. P. 119–127. См. *Gombrich E.* Op. cit. Алфавитный указатель на слово polarity; *Didi-Huberman G.* L'image survivante. Histoire de l'art et temps des fantômes selon Aby Warburg. Paris, 2002. P. 190–270 ; *Warburg A.* Werke in einem Band. S. 31–38 («Vorbemerkung der Herausgeber»).

⁹ *Warburg A.* Der Eintritt der antikisierenden Idealstils in die Malerei der Frührenaissance [1914] // *Idem.* Werke in einem Band. S. 303–304; *Idem.* Der Bilderatlas. MNEMOSYNE / hg. von M. Warnke u. Cl. Brink. Berlin, 2000. III. 25. S. 42, ill. 42. S. 76–77, с подписью: «Патос страдания с инверсией энергии (Пентей, Менада у креста). Героизированное бюргерское оплакивание покойника. Церковное оплакивание покойника. Смерть Спасителя (...) Положение во гроб. Размышление о смерти» (таблица включает в себя полную репродукцию «Распятия» Бертольдо ди Джованни). См. также *Warburg A.* Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg mit Einträgen von Gertrud Bing und Fritz Saxl / hg. von K. Michels and Ch. Schoell-Glass. Berlin, 2001. S. 320. О «Мнемозине» см. *Schoell-Glass Ch.* Aby Warburg's Late Comments on Symbol and Ritual // *Science in Context.* 1999. Vol. 12,4. P. 621–642.

Рейнольдса»¹⁰. Винд анализировал пассаж из «Бесед об искусстве» Джозуа Рейнольдса, посвященный одному рисунку Баччо Бандинелли (илл. 4). Рейнольдс, который в то время был владельцем рисунка, создал его вольную копию (илл. 5).

Художник, отмечал Рейнольдс, черпал вдохновение из «фигуры вакханки, откинувшейся назад и сильно запрокинувшей голову: это, по всей видимости, был очень популярный образ, раз он так часто повторяется на барельефах, камнях и инталиях; он призван выразить восторженную, безумную радость». В своем рисунке, продолжал Рейнольдс, Баччо Бандинелли использовал фигуру вакханки, чтобы изобразить Марию под крестом «выражающей безумную агонию горя». Отсюда следовал вывод Рейнольдса: «Любопытное — и, безусловно, верное — наблюдение: крайности противоположных страстей выражаются одним и тем же действием с очень небольшим различием»¹¹.

А вот комментарий Винда: Варбург собирал изображения, подобные «Марии Магдалине» Бертольдо ди Джованни (илл. 6–7), «которые в тенденции показывали, что схожие жесты могут приобретать противоположное значение, и при этом он не знал этого пассажа из “Бесед” Рейнольдса»¹².

Здесь Винд ошибся: о пассаже Рейнольдса Варбургу стало известно в обстоятельствах, которые проясняют генезис понятия «формулы патоса», а также кое-что в его последующей истории.

3. Добавлю сразу, что цепочка преемственности, которую я собираюсь описать, совершенно очевидна, хотя, если я не ошибаюсь, на нее, как это ни странно, до сих пор не обращали внимания. В 1888 г. Варбург, которому было 22 года и который готовил семи-

¹⁰ *Wind E.* The Maenad under the Cross. 1. Comments on an Observation by Reynolds; *Antal F.* The Maenad under the Cross. 2. Some Examples of the Role of the Maenad in Florentine Art of the Late Fifteenth and Early Sixteenth Century // *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes.* 1937. Vol. I. P. 70–73. Текст Винда был перепечатан в его книге *Wind E.* Hume and the Heroic Portrait. *Studies in Eighteenth-Century Imagery* / ed. by J. Anderson. Oxford, 1986. P. 74–76. К. В. Форстер назвал отсылку к Рейнольдсу «важной»: см. *Forster K. W., Mazzucco K.* Introduzione ad Aby Warburg e all’Atlante della Memoria / ed. par M. Centanni. Milano, 2002. P. 28.

¹¹ *Reynolds J.* Discourses on Art / ed. by R. R. Wark. New Haven–London, 1997. P. 221–222.

¹² *Wind E.* Op. cit. P. 74.



Илл. 4. Баччо Бандинелли. Распятие.
Рисунок. Малага, музей изобразительных искусств.

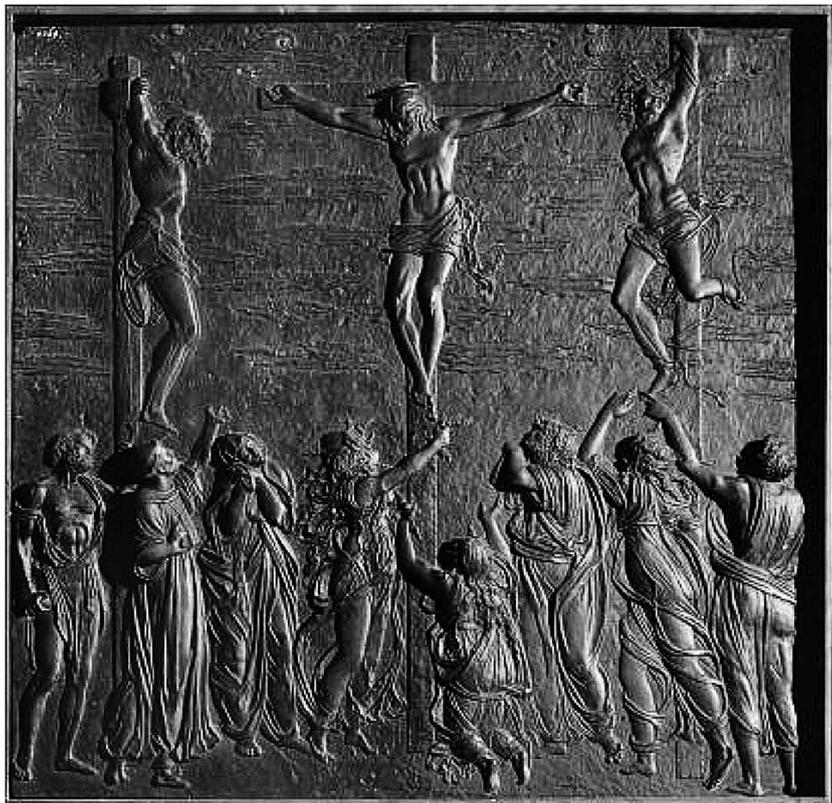


Илл. 5. Копия рисунка Баччо Бандинелли, изготовленная Дж. Рейнольдсом.

нар для Августа Шмарзо в Центральной национальной библиотеке во Флоренции, наткнулся на экземпляр знаменитой книги Чарльза Дарвина «О выражении эмоций у человека и животных»¹³. Комментарий, который Варбург записал в своем дневнике, хорошо известен: «Наконец-то книга, которая может помочь мне»¹⁴. Можно

¹³ *Darwin Ch.* *The Expression of the Emotions in Man and Animals*. London, 1872. В Центральной национальной библиотеке имеются также экземпляры французского издания этой книги: *Darwin Ch.* *L'expression des émotions chez l'homme et les animaux* / Tr. S. Pozzi et R. Benoît. Paris, 1874 и итальянского: *Darwin Ch.* *L'espressione dei sentimenti nell'uomo e negli animali* / Tr. G. Canestrini e F. Bassani. Torino, 1878 (обратите внимание: там «эмоции», здесь — *sentimenti*, т.е. «чувства»). См. также *Darwin Ch.* *L'espressione delle emozioni nell'uomo e negli animali*. 3 ed. Turin, 1999, с введением П. Экмана и статьей Ф. Проджера об истории иллюстраций к книге Дарвина; *Gross D.M.* *Defending the Humanities with Charles Darwin's «The Expression of the Emotions in Man and Animals»* (1872) // *Critical Inquiry*. Autumn 2010. Vol. 37. P. 34–59 (с библиографическими данными о дискуссиях последних лет) [рус. изд.: *Дарвин Ч.* *О выражении эмоций у человека и животных*. СПб и др., 2001. — Прим. переводчика.].

¹⁴ *Gombrich E.H.* *Op. cit.* P. 72 (Гомбрих приводит название книги Дарвина неверно: «The Expression of Emotion in Animals and Men» вместо «The Expression of the Emotions in Man and Animals»).



Илл. 6. Бертольдо ди Джованни. Распятие. XV в. Флоренция, музей Барджелло.

ли это замечание отнести и к понятию «формулы патоса»? О такой возможности говорилось несколько раз, но в туманных выражениях — например: «Вопрос, в каком смысле это влияние [книги Дарвина] следует интерпретировать, остается открытым»¹⁵. Может быть. Но во всех будущих интерпретациях следует упоминать также и пассаж из VIII главы книги «О выражении эмоций...», которая озаглавлена «Радость, приподнятое настроение, любовь, нежные чувства, благоговение». Говоря о том, как крайние эмоциональные состояния смыкаются друг с другом, Дарвин писал:

¹⁵ *Didi-Huberman G. L'image survivante. P. 232, см. также p. 224–240, 242–246.* Многие авторы подчеркивали то определяющее влияние, которое оказала на Варбурга эта книга Дарвина: см. *Bing G. A. M. Warburg // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. Vol. 28. P. 299–313, особенно p. 310, и Gombrich E. H. Op. cit. P. 242.*



Илл. 7. Танцующая Менада. Рельеф. V в. до н. э. Рим, музей Капитолия.

Можно проследить ряд переходных стадий от бурного смеха к умеренному смеху, далее — к широкой улыбке, затем — к слабой улыбке и наконец к выражению простой веселости.

При очень сильном смехе часто все тело откидывается назад и сотрясается или почти корчится, дыхание заметно нарушается, голова и лицо переполняются кровью, причем вены расширяются, круговые мышцы глаз судорожно сокращаются, чтобы защитить глаза. Слезы выделяются в избытке. Поэтому, как замечено раньше, почти невозможно указать различия между лицом человека, залитым слезами после приступа сильнейшего смеха, и лицом того же человека после приступа горького плача.

К этому пассажи Дарвин сделал примечание:

Сэр Рейнольдс (*J. Reynolds, Discourses, XII, стр. 100*) замечает: “Любопытно наблюдать, — и это, несомненно, справедливо, — что крайние ступени противоположных страстей, при очень малых уклонениях, выражаются одинаковыми действиями”. Он приводит в пример неистовую радость вакханки и горе Марии Магдалины¹⁶.

То, что говорится в этой сноске, впервые было сказано в главе VI «Специальные выражения у человека: страдание и плач». Пассаж заслуживает того, чтобы быть процитированным полностью:

У взрослых, особенно у мужчин, плач перестает вызываться физической болью или служить ее выражением. Это можно объяснить тем, что у цивилизованных и у диких рас обнаружение телесной боли каким-нибудь внешним признаком считается у мужчин слабостью и отсутствием мужества. Во всех других случаях дикари проливают слезы обильно от очень незначительных причин, примеры чего собрал сэр Джон Леббок. Один новозеландский вождь “плакал, как дитя, потому что матросы испортили его любимый плащ, осыпав его мукой”. На Огненной Земле я видел туземца, который недавно лишился брата и который поочередно то неистово и истерически плакал, то от души смеялся над всем, что его забавляло. Среди цивилизованных народов Европы также существуют значительные различия в отношении частоты плача. Англичане плачут редко, разве только под бременем самого острого горя, в то

¹⁶ См. *Darwin Ch. Op. cit. 2nd ed. / ed. by F. Darwin. London, 1904. P. 214*, note 17 (в лондонском издании 1872 г., которым пользовался Варбург, это р. 208, note 15). Цит. по: *Дарвин Ч. О выражении эмоций у человека и животных. СПб и др., 2001. С. 191*. См. также *Ekman P. Darwin and Facial Expression. A Century of Research in Review. L., 1973*. Комментарий Винда к пассажи из Рейнольдса («фундаментальный закон человеческого выражения» — в *Wind E. Op. cit. P. 74*) заключает, возможно, непреднамеренный отзвук названия книги Дарвина.

время как в некоторых частях материка мужчины гораздо легче и обильнее проливают слезы.

Душевнобольные, как известно, дают волю всем своим эмоциям, не сдерживая их вовсе или в весьма малой степени... и так далее¹⁷.

В рукописных заметках Аби Варбурга, озаглавленных «Основополагающие фрагменты прагматической теории выражения (*Grundlegende Bruchstücke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde*)», в записи, помеченной «Флоренция, 3 декабря 1888 г.», можно прочесть следующее:

Изначальные ощущения.

[Последнее] нападающее движение тела, побежденного в битве.

[Последнее] оборонительное движение тела, побежденного в битве.

[Последнее] оборонительное движение человека, который знает, что он был побежден в битве (от Античности до Рафаэля).

Сегодня: Дикари, душевнобольные[,] Дарвин Выр[ажение эмоций] стр. 155¹⁸.

В заметке на полях, датированной «Гамбург, 2 сентября 1896 г.», Варбург прокомментировал это:

Во Флоренции, в Национальной библиотеке, я “случайно” наткнулся на книгу Дарвина “О выражении эмоций”, которую внимательно прочел.

4. Первая реакция Варбурга на книгу Дарвина была основана на комбинации тех двух пассажей, которые я привел выше, т. е. на примечании, посвященном Рейнольдсу, и на рассуждении о плаче. Будучи прочитаны параллельно, эти два пассажа проложили дорогу к созданию рамки для сравнительного рассмотрения, в которую были затем помещены образы менад и Марии Магдалины, дикарей и душевнобольных: это был решающий шаг — отсюда и иронический комментарий «случайно» в кавычках, приписанный Варбургом в сентябре 1896 г., после поездки в Америку. Впоследствии, оглядываясь назад, свою встречу с книгой Дарвина Варбург навер-

¹⁷ *Darwin Ch.* Op. cit. P. 156–157. Цит. по: *Дарвин Ч.* О выражении эмоций у человека и животных. СПб и др., 2001. С. 141 сл.

¹⁸ *Warburg A.* Frammenti sull'espressione. *Grundlegende Bruchstücke zu einer pragmatischen Ausdruckskunde* / ed. S. Müller. Pisa, 2011. P. 31, 189. В примечании на р. 155 упоминается итальянский перевод книги Дарвина, вышедший в 1892 г. Следует, однако, отметить, что Варбург ссылается на первое английское издание 1872 г.

няка считал поворотным, судьбоносным моментом в своей жизни. В подготовительных материалах к лекции о «змеином ритуале» у индейского народа хопи, прочитанной им в 1923 г. для пациентов, находившихся вместе с ним в клинике Людвиг Бинсвангера в Кройцлингене, он писал:

Я понятия не имел, что после моей поездки в Америку органическая взаимосвязь между искусством и религией “первобытных” народов проявится с такой ясностью, что я прямо называю ее идентичностью, вернее — неуничтожимостью первобытного человека, который остается вечно неизменным на протяжении всех эпох, так что я мог бы продемонстрировать, что он был элементом флорентийского Возрождения точно так же, как, позже, и немецкой Реформации¹⁹.

Как мы увидим, за этими замечаниями скрывались трудности в работе, с которыми столкнулся Аби Варбург. Во всяком случае, его приверженность широкому сравнительному антропологическому подходу, была, несомненно, вдохновлена книгой Дарвина «О выражении эмоций...». Переход от плача к смеху, который Дарвин приписывал дикарю Огненной Земли, вновь встречается нам в примечании, где Варбург комментирует вышеупомянутый текст Рейнольдса. В обоих пассажах на первый план выдвигается тема эмоциональной амбивалентности: она — главная в том примере «извечных ощущений», который Варбург вывел из книги Дарвина:

«[Последнее] нападающее движение тела, побежденного в битве.
[Последнее] оборонительное движение тела, побежденного в битве.
[Последнее] оборонительное движение человека, который знает,
что он был побежден в битве (от Античности до Рафаэля).

В записях, которые Варбург набросал в 1888 г., эти слова не сопровождалась ссылкой на изображения. Их он продемонстрировал почти двадцать лет спустя (илл. 1), в своей гамбургской лекции, вместе с подписью: «Формулы патоса»²⁰.

¹⁹ Неопубликованные подготовительные заметки Варбурга к лекции о «змеином ритуале» см. в *Michaud P.-A. Aby Warburg et l'image en mouvement*. Paris, 1998. P. 265 — цит. в *Didi-Huberman G. L'image survivante*. P. 623.

²⁰ Об амбивалентном значении этой «формулы патоса» см. пронизательные замечания в *Settis S. Laocoonte. Fama e stile*. Roma, 1999. P. 68–69. Как я писал выше, Варбург подчеркивал «поляризацию энергетике» (*energetische Polarisierung*) изображений, основываясь на биологической модели (которая, в свою очередь, базировалась на дарвиновском прочтении Рейнольдса), а не на лингвистической (как полагает Сеттис).

5. Почему Аби Варбург ждал так долго, прежде чем обнародовать результаты своих размышлений о формулах патоса?

Этот вопрос, возможно, связан с фундаментальным, так никогда и не разрешившимся внутренним конфликтом, который пронизывает всё творчество Варбурга. Если выражение эмоций, как заявил Дарвин в самом названии своей книги, является результатом эволюционного процесса, то поиск конкретных исторических цепочек передачи культурных образцов оказывается бессмысленным. Эти цепочки, будь то документированные или гипотетические, составляли главное содержание гамбургской лекции Варбурга «Дюрер и Античность». Но во введении к атласу «Мнемозина», написанном им перед самой смертью (1929), Варбург говорил о другом — об «энграммах²¹ страстного опыта, [которые] сохраняются как унаследованное достояние, врезанное в память»²². В числе таких энграмм в атласе «Мнемозина» приведены изображения «Распятия» Бертольдо ди Джованни — в качестве примеров «патоса страдания с инверсией энергии» (*Leidenpathos in energetischer Inversion*). Этот инвертированный патос, повторяя Рейнольдса, о котором писал Дарвин, превратил экстатическую радостную иступленность Менады в иступленное горе Марии Магдалины (илл. 8–9).

Богатство творческого наследия Варбурга, как опубликованного, так и неопубликованного, обязано своим происхождением неразрешенному конфликту между историком и морфологом в нём: эта напряженность воплощена, с одной стороны, в схеме,

²¹ Энграмма (греч.) — «внутренняя запись». Этим словом древние греки обозначали восковые таблички для записи значения различных знаков. Термин введён в оборот немецким зоологом и биологом Ричардом Симоном в начале XX в. В теории мнемизма энграмма — это физическая привычка или след памяти на протоплазме организма, оставленный повторным воздействием раздражителя. Стимулы или раздражители оставляют четкие следы (энграммы) на протоплазме животного или растения. Когда действие этого раздражителя регулярно повторяется, это создает привычку, которая остается в протоплазме после прекращения действия раздражителя. — *Прим. переводчика*.

²² *Didi-Huberman G. L'image survivante*. P. 240: в этой книге Варбург как историк рассматривается лишь попутно, а главное внимание уделено Варбургу как «теоретику». Такая реконструкция подрывается самим же автором, который предполагает у Варбурга «позитивистскую ненависть к любой теории» (р. 93). Теории Варбурга возникли в рамках позитивизма, хотя часто выходят за его пределы (как и у Фрейда, но сравнение между Варбургом и Фрейдом, которое лежит в основе подхода Жоржа Диди-Юбермана, только вводит в заблуждение).



Илл. 8. Бергольдо ди Джованни («Мнемозина», табл. 25, 12. 2).

которая демонстрирует историческую траекторию, объясняющую иконографию фресок Палаццо Скифанойя в Ферраре, а с другой стороны — в таких сопоставлениях изображений на



Илл. 9. Бертольдо ди Джованни («Мнемозина», табл. 42. 14).

страницах «Мнемозины», которые наводят на антиисторические параллели и противопоставления²³. На протяжении многих десятилетий мысль Варбурга колебалась между этими двумя альтернативами. Понятие «формулы патоса» следует анализировать в контексте данного конфликта.

²³ Об этой оппозиции и ее последствиях см. *Ginzburg C. Family Resemblances and Family Trees: Two Cognitive Metaphors // Critical Inquiry. Spring 2004. Vol. 30. P. 537–556.*

6. Эта великолепная бронзовая плакетка с рельефом (высота 24,4 см, ширина 44,5 см), которая ныне хранится в Кунсткамере Музея истории искусств в Вене, — «Положение во гроб» (илл. 10) — сделана около 1470–1480 гг. либо в Падуе, либо в Мантуе. Ее создатель, несомненно, вдохновлялся «Положением во гроб» Донателло (илл. 11), но это Донателло, пропущенный через фильтр Мантеньи²⁴.

В барельефе Донателло соседство бронзы и мрамора передавало контраст между человеческими телами и гробницей, между органическим и неорганическим. На венской плакетке контраст развивается в другом направлении. Тело Христа в окружении бушующей толпы, охваченной исступлением горя, покоится на античном саркофаге. Тела коричневые, а саркофаг и фон покрыты блестящим слоем золота. С одной стороны скульптурные жесты, передающие горе живых и окоченение мертвого; с другой — мифическая битва между греками и амазонками, тонко вырезанная на золотой поверхности языческого саркофага. Цветовой, стилистический и иконографический контраст между изображением человеческой (и божественной) реальности и изображением изображения передает дистанцию между двумя мирами — языческим и христианским: дистанцию, которую резко нарушает рука мертвого Христа, свисающая с золотого саркофага: это «формула патоса», взятая из изображений тела Мелеагра, несомого его соратниками²⁵.

7. Во второй половине XV в., причем порой в тех же кругах (например, в окружении Мантеньи), аналогичный эффект дистанцирования достигался с помощью иного средства, неоднократно привлекавшего внимание Варбурга: этим средством стал гризайль²⁶. Длинный пассаж из его статьи о «Завещании Фран-

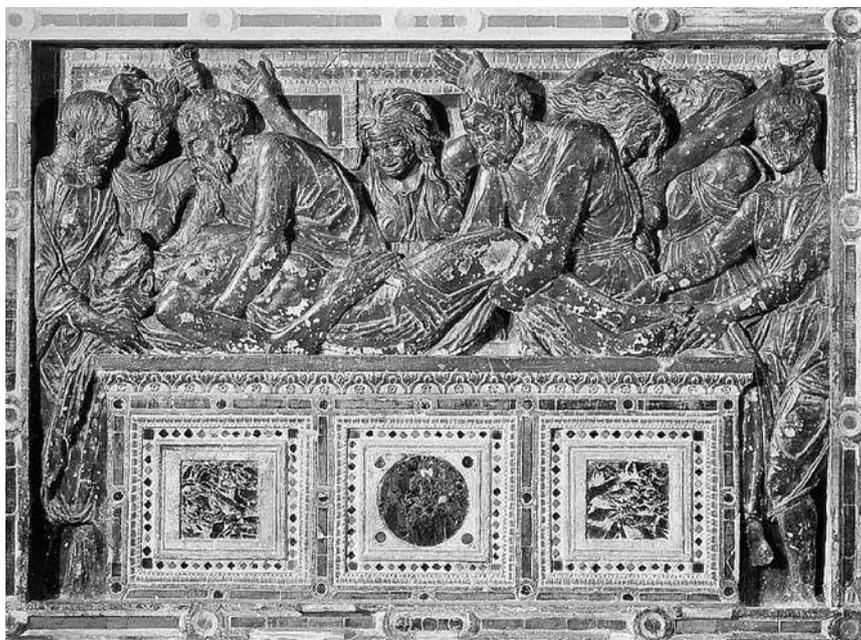
²⁴ Ср. статью Б. Бертелли в *Tura C. / del Cossa F. L'arte a Ferrara nell'età di Borso d'Este*. Ferrara, 2007. P. 290. См. также *Placchette e rilievi di bronzo nell'età del Mantegna* / ed. by F. Rossi. Milano, 2006.

²⁵ По этой теме см. *Settis S. Ars Moriendi: Cristo e Meleagro* (с приложением Ч. Франческини) // *Giornate di studio in ricordo di Giovanni Previtali* / ed. by F. Caglioti // *Annali della Scuola Normale Superiore di Pisa*. S. IV. Quaderni 1–2. 2000. P. 145–170, касательно алтаря Бальони Рафаэля (статья была перепечатана под тем же названием в каталоге *Raffaello da Firenze a Roma* / ed. A. Coliva. Milano, 2006. P. 86–101).

²⁶ См. *Warburg A. Francesco Sassetis letztwillige Verfügung* // *Idem. Werke in einem Band*. S. 234–280. О гризайле см. *Sandström S. Levels of Unreality*. Uppsala, 1963; *Blumenröder S. Andrea Mantegna: die Grisailen, Malerei, Geschichte und antike Kunst im Paragone des Quattrocento*. Berlin, 2008.



Илл. 10. Положение во гроб. Конец XV в. Рельеф.
Вена, музей истории искусств. Кунсткамера.



Илл. 11. Донателло. Положение во гроб.
Сер. XV в. Падуя, церковь св. Антония.

ческо Сассетти своим сыновьям» (1907) позволит нам проследить сложную траекторию его размышлений на эту тему:

Над могилой Франческо — два генерала, погруженные в беседу и *adlocutio* (молитву перед битвой); над могилой Неры — *decurio* (похоронный парад) и триумфальное шествие с квадригой (колесницей, запряженной четырьмя лошадьми).

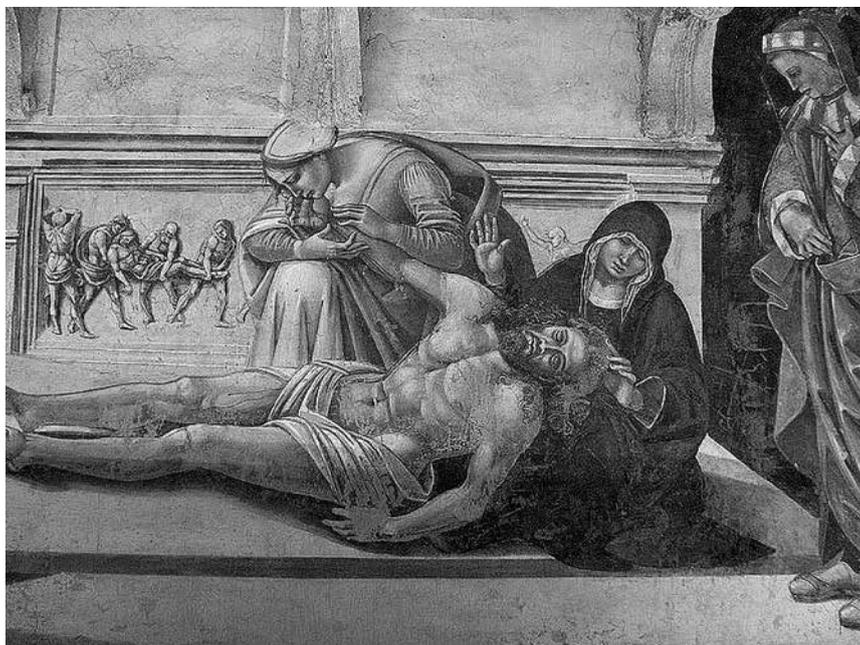
Иконографическая позиция этих фигур, изображенных в технике гризайля, теперь ясна. Они — часть символики энергии, синтеза и баланса; однако они обречены оставаться в тени, ниже сферы священного, где они никогда не смогут нарушить спокойный реализм Гирландайо, демонстрируя жестовое красноречие своей римской *virtus*. Это, как мне кажется, символизирует замедляющую функцию, выполняющуюся той культурой, к которой принадлежал Сассетти, в стилистическом переходе от Средневековья к высокому Возрождению.

В творчестве Гирландайо этот переход совершился всего несколько лет спустя. В выполненной им росписи капеллы Торнабуони мы видим то же самое *adlocutio* в технике гризайля наряду с рельефом батальной сцены — на триумфальной арке на фоне «Избиения младенцев»; а если мы внимательно приглядимся к разворачивающейся на переднем плане драматичнейшей борьбе между женщинами и солдатами, мы увидим, что их спонтанные на первый взгляд жесты воспроизводят общепринятые в римской скульптуре воинственные позы, которые были скопированы с рельефов на колонне Траяна строителями триумфальной арки Константина.

Известно, что Гирландайо, как и Джулиано да Сангалло, вел альбом с археологическими зарисовками; это был источник формул патоса, которые напитывают прозу фресок капеллы Торнабуони более возвышенным стилем идеализированного античного изображения движений. После того как приверженцы античных жестов однажды получили свободу, их уже невозможно было удерживать на почтительном расстоянии²⁷.

Гризайль был средством хотя бы временного удержания под контролем формул патоса, взятых из античного искусства: таков, как мне кажется, был вывод, к которому пришел Варбург в результате своих размышлений в 1907 г., сразу же после лекции о Дюрере и Античности, о которой он вспомнил в упомянутом примечании. Гертруда Бинг в статье, которой было суждено стать ее последней публикацией, отметила, что пассажи, посвященные эффекту картин в технике гризайля, принадлежат «к числу наиболее харак-

²⁷ Warburg A. Francesco Sassettis letztwillige Verfügung. S. 275–276 (англ. изд. *Idem*. Francesco Sassetti's Last Injunctions to His Sons // *Idem*. The Renewal of Pagan Antiquity / Intr. K. W. Forster, tr. D. Britt. Los Angeles, 1999. P. 247–248). См. Wedepohl C. Von der «Pathosformel» zum «Gebärdensprachatlas». S. 35–36.



Илл. 12. Лука Синьорелли. Положение во гроб. Конец XV в. Орвието, кафедральный собор, капелла Сан Брицио.

терных наблюдений [Варбурга]» и показывают, что «его симпатии были в каждом случае на стороне дистанцированного взгляда»²⁸. Это замечание, как кажется, не лишено личных обертонов. Чтобы поместить его в надлежащий контекст, можно вспомнить, что в самом конце своей жизни Варбург снова начал размышлять о гризайле. С 26 декабря 1928 по 22 июля 1929 г. он исписал целую записную книжку заметками на эту тему²⁹. Путешествие в Орвието, которое Варбург совершил вместе с Бинг 14 марта 1929 г., было,

²⁸ Bing G. A. M. Warburg // Journal of the Warburg and Courtauld Institutes. 1965. Bd. 28. S. 299–313, особенно S. 311, 313.

²⁹ Schoell-Glass Ch. Warburg über Grisaille. Ein Splitter über einen Splitter // Aby Warburg. Akten des internationalen Symposions Hamburg, 1990 / hg. von H. Bredekamp, M. Diers u. Ch. Schoell-Glass. Weinheim, 1991. S. 199–210; Warburg A. Tagebuch der Kulturwissenschaftlichen Bibliothek Warburg. S. 429 (14.03.1929). Синьорелли упоминается наряду с Филиппино и Мантеньей в качестве примеров гризайля (S. 369).



Илл. 13. Андреа Мантенья. Положение во гроб». Ок. 1470 г.
Вашингтон, Национальная галерея искусств.

вероятно, связано с этими размышлениями³⁰. Возможно, Варбургу хотелось освежить свои воспоминания о фресках Синьорелли в капелле Сан Брицио — особенно о «Положении во гроб» (илл. 12). В своей гравюре Мантенья имплицитно сравнил Христа с Мелеагром (см. илл. 13).

Синьорелли сделал это уподобление явным: вдохновленный пассажем из трактата Альберти по живописи, он поместил изображение мелеагрова саркофага на задний план³¹. «Стиль ими-

³⁰ См. письмо Варбурга Карлу Фосслеру от 12 октября 1929 г., где об атласе «Мнемосина» говорится: «Пришло совершить путешествие, чтобы собрать и рассортировать соответствующие материалы: из Болоньи в Римини, Перуджу, Рим и Неаполь. Только таким образом я мог надеяться соединить важные и мощные художественные фигуры как звенья доказательства в цепи из множества дедуктивных заключений, которые направлены на создание новой науки о самом художественном творении» (цит. по *Schoell-Glass Ch. Aby Warburg. S. 625*). К списку следует добавить Орвьето.

³¹ См. *Alberti L. B. Della Pittura — Ueber die Malkunst / hg. von O. Batschmann u. S. Gianfreda. Darmstadt, 2002. S. 124*. Пассаж Альберти процитирован в *Vischer T.*

тируемой классической скульптуры (гризайль в гравюре или рисунке) замыкает фигуры выходцев из загробного мира в далеком темном царстве явной метафоры, которая, по существу, есть то же самое, что тройная типология: этот пассаж из записной книжки Варбурга можно отнести и к фрескам Синьорелли. Но что означает здесь слово «типология»? Эрнст Гомбрих процитировал этот пассаж, вставив дополнение в квадратных скобках: «типологии [христианского искусства]»³². Но это дополнение необходимо, в свою очередь, дополнить. Другой пассаж, на следующей странице той же записной книжки Варбурга, гласит: гризайль имел целью «sub adumbratione сохранить типологическую дистанцию по отношению к Античности». Как пронизательно отметила Шарлотта Шёлль-Гласс, Варбург перенес обычное значение слова «типология», применяемого к христианской экзегезе Ветхого Завета, на рецепцию античных мифов³³. За много лет до этого в рукописной заметке, связанной с лекцией «Дюрер и Античность», он указал на «типологическую параллель» между смертью Христа и смертью Орфея³⁴. Теперь же, прибегнув к каламбуру, которые он так любил, он связал в один интеллектуальный узел *adumbratio*, т. е. представление, и христианское чтение *sub umbra*: представление Античности посредством гризайля и типологическое отношение между Ветхим и Новым Заветом. Десять лет спустя, в своей великолепной статье о христианской интерпретации фигур, Эрих Ауэрбах подчеркнул аналогию между *figura* и *umbra*, *sub figura* и *sub umbra*³⁵.

Luca Signorelli und die italienische Renaissance. Eine kunsthistorische Monographie. Leipzig, 1879. S. 286 (с этой книгой Варбург, очевидно, был знаком). См. также *Blumenröder S.* Op. cit. S. 235–236 (в данном пассаже автор не упоминает Варбурга).

³² См. *Gombrich E. H.* Op. cit. P. 247.

³³ *Schoell-Glass Ch.* Warburg über Grisaille, особенно S. 208: «*sub adumbratione...* die Antike in typologischer Distanz (zu) halten» (вся статья важна). См. также *Eadem.* En grisaille: Painting Difference // Text and Visuality, Word and Image Interactions 3 / ed. by M. Heusser, M. Hannosh, L. Hoek, Ch. Schoell-Glass and D. Scott. Amsterdam / Atlanta GA, 1999. P. 197–204, особенно p. 201 (где пассаж по недосмотру отнесен к статье Варбурга о Франческо Сассетти).

³⁴ «Christi Tod[,] mit dem Tod des Orpheus typologisch Parallele gesetzt, hat nichts Blasphemisches und ist f[ür] religiöse Gemüter [...] natürlich», — цит. по *Wedepohl C.* Von der «Pathosformel» zum «Gebärdensprachatlas». S. 36.

³⁵ *Auerbach E.* *Figura* [1939] // *Idem.* Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie. Bern, 1967. S. 55–92, особенно S. 72.

Следует ли нам рассматривать это как всего лишь словесное совпадение?

8. Этот вопрос стал в некотором смысле более злободневным, когда Мартин Тремль обнаружил личные связи Ауэрбаха с Библиотекой Варбурга³⁶. Но ответ нужно искать в области интеллектуальной истории. Ауэрбах не имел доступа к неопубликованным записям Варбурга, однако он явно был знаком с его опубликованными работами. Карлхайнц Барк и Мартин Тремль подчеркнули влияние трудов Панофского, особенно его статьи «Перспектива как символическая форма», на Ауэрбаха³⁷. Идя вслед за ними, я бы предположил, что Панофский выступал в качестве фильтра при прочтении Ауэрбахом статей Варбурга — в первую очередь «Дюрера и Античности» и «Завещания Сассетти». Тема этих трехсторонних отношений — Варбург, Панофский, Ауэрбах — обширна и сложна. Я ограничусь лишь несколькими замечаниями, касающимися одного конкретного примера.

«Возрождение классической традиции, — отмечала Шарлотта Шёлль-Гласс, — Варбург рассматривал как освобождающую силу в европейской культуре. “Установление дистанции” (*Distanzsetzung*) было одновременно и предпосылкой, и результатом изучения и сознательного усвоения художественного наследия древних»³⁸. Гризайль как инструмент преднамеренного дистанцирования передавал ощущение временной дистанции, которое еще более усиливалось, если он сочетался с перспективой, как в «Положении во гроб» Синьорелли в Орвието (илл. 12).

В этом случае пространственная дистанция выступала в качестве метафоры временной дистанции. Сразу же вспоминается тезис Панофского о двусмысленности перспективы: это инструмент, который подразумевает, с одной стороны, удаленность от внешнего мира, а с другой стороны, расширение субъекта³⁹. Возмож-

³⁶ *Auerbach E.* Aus einem zerstreuten Archiv. Erich Auerbach an Fritz Saxl. Siena und Marburg im Jahre 1935 // *Trajekte*. 2005. Nr. 10. S. 23–24; *Idem.* Erich Auerbach und die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Hamburg. Geschichten einer verhinderten Zusammenarbeit // *ibid.* S. 25–28.

³⁷ См. *Barck K.* / *Tremml M.* Einleitung: Erich Auerbachs Philologie als Kulturwissenschaft // Erich Auerbach. Geschichte und Aktualität eines europäischen Philologen / hg. von K. Barck / M. Tremml. Berlin, 2007. S. 23.

³⁸ *Schoell-Glass Ch.* En grisaille: Painting Difference. P. 201.

³⁹ *Panofsky E.* Die Perspektive als «symbolische Form» // *Bibliothek Warburg — Vorträge*, 1924–1925. Leipzig, 1927. S. 287: «Таким образом, историю

но, развивая идеи Варбурга, Панофский провел аналогию между изобретением линейной перспективы и появлением критической дистанции по отношению к прошлому. (Я говорю «аналогия», поскольку Панофский не представил доказательств того, что эти феномены, возникшие в одном и том же контексте — во Флоренции в начале кватроченто, — были действительно связаны друг с другом.)⁴⁰ Эта аналогия между перспективой в буквальном и в переносном смысле неоднократно проводится в трудах Панофского, включая «Идею», которую Ауэрбах упомянул как в своей ранней книге о Данте, так и в своей статье «Figura»⁴¹. В «Figura» слияние пространства и времени приводит к появлению выражения «фигуральный хронологический перспективизм» (*figuraler Zeitperspektivismus*), которое используется применительно к Гауденцию Брешианскому, говорившему о *figura* как *imitatio veritatis*⁴². Ауэрбах неоднократно описывал свой собственный подход к литературе (и к истории в целом) как «*Perspektivismus*»: этот подход был вдохновлен идеями Вико, а в конечном счете (как я писал в другом месте) — августиновским фигуральным прочтением Библии⁴³. Не покажется надуманным предположение, что в «перспективизме» имеется отсылка к Панофскому, а также косвенное эхо мыслей Варбурга о гризайле как способе «*sub adumbratione*

перспективы с равным правом можно трактовать и как триумф отстраненного и объективного осознания действительности, и как триумф упраздняющего дистанции человеческого властолюбия, равно и как упрочение и систематизацию внешнего мира, и одновременно как расширение сферы собственного Я...» (Цит. по рус. изд.: Панофский Э. Перспектива как «символическая форма» / пер. И. В. Хмелевских, Е. Ю. Козиной. СПб., 2004. С. 88).

⁴⁰ См. *Ginzburg C. Da Warburg a Gombrich. Note su un problema di metodo* [1966] // *Miti emblematici spic.* Torino, 1986. P. 37–38, 59–60; *Idem. Distanza e prospettiva: due metafore // Occhiacci di legno. Nove riflessioni sulla distanza.* Milano, 1998. P. 171–193; см. также *Molho T. Carlo Ginzburg: Reflections on the intellectual cosmos of a twentieth century historian // History of European Ideas.* 2004. Vol. 30. P. 121–148.

⁴¹ *Auerbach E. Dante als Dichter der irdischen Welt* [1929], mit einem Nachwort von K. Flasch. Berlin, 2001. S. 11. Cp. Castellana R. Sul metodo di Auerbach // *Allegoria.* 2007. T. 56. P. 67 note 23.

⁴² *Auerbach E. Figura.* S. 72: «...в которой обнаруживается выражение — может быть, неосознанное — фигурального хронологического перспективизма, когда о *figura* (хронологически предшествующей) говорится, что она есть *ne veritas, a imitatio veritatis*».

⁴³ См. *Ginzburg C. Distanza e prospettiva.*

сохранить типологическую дистанцию по отношению к Античности».

9. Фреска Синьорелли «Положение во гроб» играет важную роль в моей аргументации, в которой я просто иду по стопам Варбурга. Он, должно быть, рассматривал проведенную Синьорелли аналогию между мертвым Христом и мифическим языческим героем, между живописью и гризайлем, как отличную иллюстрацию его идеи о формулах патоса или, точнее, как внутреннее свидетельство, доказывающее филологическую безупречность разработанных им герменевтических категорий. Одна деталь из «Положения во гроб» Синьорелли включена в атлас «Мнемозина» — в той же таблице, где и «Положение во гроб» Донателло из Падуи, гризайль Гирландайо «Смерть Мелеагра», Менада Бертольдо ди Джованни под крестом — под названием «Патос страдания с инверсией энергии» («Leidenpathos in energetischer Inversion (Pentheus, Mänade am Kreuz). Bürgerliche Totenklage, heroisiert. Kirchl. Totenklage. Tod des Erlösers (...) Grablegung. Todesmeditation»). Это не удивительно. Удивительно то, какую деталь выбрал Варбург (илл. 14–15).

Выделив саркофаг с барельефом, изображающим тело Мелеагра, которое несут его соратники, ножницы Варбурга уничтожили аналогию с погребением Христа — и формула патоса как таковая исчезла⁴⁴.

10. «Мнемозина» является незавершенным проектом: если бы Варбург прожил подольше, он, возможно, передумал бы и включил в свой атлас полное изображение фрески Синьорелли «Положение во гроб». Но оставим в стороне эти праздные спекуляции: посмотрим, какова была посмертная судьба «Мнемозины». В 1937 г. Гертруда Бинг и Эрнст Гомбрих подготовили новую редакцию атласа, которую они явно считали не только воплощением поздних размышлений Варбурга, но и открытым интеллектуальным и визуальным проектом, допускавшим пересмотры и дополнения⁴⁵. Таблица 42 претерпела определенные изменения: некоторые изображения были удалены, но фрагмент с Мелеагром из «Положения во гроб» Синьорелли остался (илл. 16).

⁴⁴ О ножницах Варбурга см. *Warnke M. Vorwort // Warburg A. Der Bilderatlas Mnemosyne / hg. von M. Warnke unter Mitarbeit von C. Brink. Berlin, 2000. S. 76–77 (Warburg A. Gesammelte Schriften. Zweite Abtg. II/1).*

⁴⁵ См. *Gombrich E. H. Op. cit. P. 2 ff.*



Илл. 14. «Мнемозина», табл. 42.

Если не Гомбрих, то Бинг, безусловно, должна была чувствовать себя обязанной сохранить ядро проекта Варбурга. Она, возможно, отождествляла это ядро с подзаголовком — последним из многих, — который Варбург предложил дать атласу «Мнемозина» 16 августа 1929 г., за два месяца до своей смерти: «*Transformatio energetica* как предмет исследования и как функция библиотеки сравнительной истории символов (символ как каталитическая квинтэссенция)»⁴⁶.

⁴⁶ *Warburg A. Tagebuch. S. 505.* Я использую перевод, приведенный в *Schoell-Glass Ch. Aby Warburg. P. 626.* Список более ранних вариантов подзаголовка



Илл. 15. Доменико Гирландайо. Смерть Мелеагра.
Гризайль («Мнемозина», табл. 42).

Это «более подходящее, эзотерическое название» (собственные слова Варбурга) распространяло на весь проект заголовков таблицы 42: «Инверсия энергии», или (процитируем слова Рейнольдса, цитируемые Дарвином) «крайности противоположных страстей выражаются одним и тем же действием с очень небольшим различием».

В этой теоретической рамке, основанной на морфологии, «формулы патоса» были изменены и буквально отрезаны от истории точно так же, как ножницами Варбурга саркофаг с гризайлем, изображавшим тело Мелеагра, был отрезан от взаимосвязей с погребением Христа. В атласе «Мнемозина», который заполнен античными изображениями, Античности как отдельному историческому явлению места нет.

11. В качестве комментария к этому парадоксу процитирую плотный и загадочный пассаж из введения Варбурга к «Мнемозине»:

Если охарактеризовать восстановление Античности как результат нового историзирующего фактического сознания и основанного на свободной совести художественного вчувствования, это будет лишь все тем же недостаточным описательным эволюционизмом, если в то же время не осмелиться на попытку спуститься в глубину инстинктивного переплетения человеческого духа с хронологически стратифицированной материей⁴⁷.

упоминается в *Huisstaede P. Der Mnemosyne-Atlas. Ein Laboratorium der Bildgeschichte // Aby M. Warburg. «Ekstatische Nympe... trauernder Flußgott». Portrait eines Gelehrten / hg. von R. Galitz u. B. Reimers. Hamburg, 1993. S. 130–171, особенно S. 151–153.*

⁴⁷ *Warburg A. Der Bilderatlas Mnemosyne. S. 4: «Die Restitution der Antike als ein Ergebnis des neueintretenden historisierenden Tatsachenbewusstseins und der*



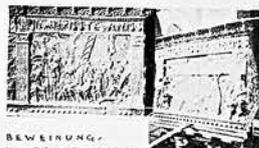
GRABEGUNG, GEMÄLDE VON COSIMO TURA



BEWEINUNG CHRISTI, FLORENTIN. ZEICHNUNG VON 1480



GRABEGUNG, RELIEF VON DONATELLO



BEWEINUNG, KANZEL VON SONATELLO IN S. LORENZO IN FLORENZ.



(OBEN)
BEWEINUNG CHRISTI,
FLORENTINISCHES RELIEF
S. 382T.



GRABMAL DER FRANCESCA TORNABUONI, VON VERROCCHIO



GRABMAL DES FRANCESCO SASSETTI, VON GIULIANO DE SAN GALLO



KREUZIGUNG,
RELIEF VON BERTOLDO
DI GIOVANNI



GRABEGUNG, WAND-
KUPFERSTICH VON MARTECNA



GRABEGUNG, WAND-
GEMÄLDE VON SIGNORELLI



GRABEGUNG, ZEICHNUNG VON RAFFAEL



MEMENTO MORI -
GEMÄLDE VON CARPACCIO

То, что я только что процитировал, представляет собой неуклюжий перевод *textus receptus* «Введения» Варбурга к атласу «Мнемозина». Сегодня благодаря изданию, подготовленному Мартином Тремлем и Зигрид Вайгель на основе тщательного изучения рукописей и собственноручных копий, — изданию, которое стало поворотным пунктом в изучении наследия Варбурга, — мы имеем дело не с одним унифицированным текстом «Введения», а с разными версиями этого текста, в которых встречаются несколько расхождений. Я остановлюсь только на одном из них: это деталь, важность которой скоро станет очевидна. В вышеупомянутом пассаже главное слово «ахронологически» («mit der achronologisch geschichteten Materie») вставлено Гертрудой Бинг⁴⁸. Она сделала и несколько других вставок, Гомбрих сделал две — одно слово и одну дату. Всё это предположительно указывает на 1937 г., когда Бинг и Гомбрих вместе работали над обновленной редакцией атласа «Мнемозина» и при этом меняли, судя по всему, не только изображения, но и «Введение» Варбурга.

Таким образом, дикий оксюморон, который представляет собой словосочетание «ахронологически стратифицированная материя», — это произведение Бинг, а не Варбурга⁴⁹. Получается, Бинг пыталась интерпретировать мысли Варбурга почти десять лет спустя после его смерти?⁵⁰ Возможно. Но их голоса следует четко отделять друг от друга.

12. Даже если мы удалим слово «ахронологически», перед нами всё равно останется текст, в котором, с одной стороны, подчеркивается ограниченность исторического подхода, вдохновленного теорией эволюции Дарвина, но, с другой стороны, акцентируется,

gewissenfreien künstlerischen Einföhlung zu charakterisieren, bleibt unzulängliche descriptive Evolutionslehre, wenn nicht gleichzeitig der Versuch gewagt wird, in die Tiefe triebhafter Verflochtenheit des menschlichen Geistes mit der achronologisch geschichteten Materie hinabzusteigen».

⁴⁸ *Warburg A. Werke in einem Band.* S. 633, 639.

⁴⁹ Соответственно, необходимо скорректировать *Villhauer B. Aby Warburgs Theorie der Kultur. Detail und Sinnhorizont.* Berlin, 2002. S. 136–137.

⁵⁰ *Gombrich E. H. Aby Warburg.* P. 1: «Она [Бинг] знала, как интерпретировать любой намек и любую краткую запись имени или понятия и как заполнить любую лауну, указанную самим Варбургом». Сверка по рукописи Варбурга помогла бы установить, заполняет ли добавленное Бинг слово пустое пространство между двумя словами.

вслед за Дарвином (и Рейнольдсом), важность полярностей в передаче культурной памяти. Подзаголовок, который Тремль и Вайгель в своем издании трудов Варбурга дали разделу, посвященному «Мнемозине», — «Между теорией эволюции и атласом изображений» (*Zwischen Evolutionstheorie und Bilderatlas*) — очень верно указывает на существующий здесь разрыв⁵¹. Атлас «Мнемозина» — проект, родившийся под знаком морфологии, — панхронен по своей цели и ахронен по способу представления, но он совершенно точно не анахронистичен⁵². Это собрание изображений из различных мест и эпох от Античности до наших дней, выстроенное по принципу противопоставлений и сопоставлений, без учета тех контекстов, из которых изображения взяты. Часто проводят параллель между этим атласом и экспериментами Кулешова и Эйзенштейна в кино, которые приходится на те же годы, однако тут следует оговорить, о чём идет речь: подобно им, хотя и независимо от них, Варбург до предела эксплуатировал аконтекстуальный потенциал монтажа⁵³. Для трудов ученого, который провел годы во флорентийских архивах, работая над узкоспециальными статьями (такими, как статья о Франческо Сассетти), аконтекстуальный импульс, воплощенный в проекте «Мнемозина», особенно удивителен.

Варбург, по-видимому, осмыслял собственную траекторию как развитие. В лекции «От арсенала к лаборатории», которую он прочел своим братьям 29 декабря 1927 г. и которая представляла собой ретроспективное размышление о его интеллектуальном и экзистенциальном опыте, Варбург сказал, что «вопрос о влиянии Античности» первоначально стоял в центре его проекта⁵⁴. (Для него понятия «жизнь после смерти» (*Nachleben*) и «влияние» (*Einfluss*) были синонимами, нравится нам это или нет.) Но потом, как объяснял впоследствии сам Варбург, под влиянием работы Франца Болля об астрологии и благодаря помощи Фрица Закля, он смог создать «науку ориентации в образах» («*eine Wissenschaft der bildlichen Orientierung*»), которая позволила ему говорить

⁵¹ *Warburg A. Werke in einem Band.* S. 601.

⁵² *Didi-Huberman G. L'image survivante.* P. 483 (и *passim*) демонстрирует совершенно неверное понимание этого.

⁵³ О «Мнемозине» и монтаже см. *Didi-Huberman G. L'image survivante.* P. 483sq. (со ссылками на литературу).

⁵⁴ В самом конце своей диссертации о Боттичелли Варбург упомянул «влияние Античности» как не самоочевидный феномен (*Warburg A. Werke in einem Band.* S. 108).

о новой «истории искусства, основанной на науке о культуре» (kulturwissenschaftliche Kunstgeschichte), не знавшей — по крайней мере в принципе — хронологических и географических границ⁵⁵.

Намек на «Мнемозину» тут очевиден. Но восприятие Варбургом собственной научной траектории как двухфазного процесса, в котором вторая фаза пришла на смену первой, слишком упрощённо. Нерешенный конфликт между историей и морфологией, между контекстно-ориентированным подходом и страстным его отвержением просматривается в подоплеке всех трудов Варбурга. Само понятие «формулы патоса» возникло из взаимодействия морфологии и истории. Благодаря «Мнемозине» морфология возобладала в качестве доминирующего, всепроникающего принципа⁵⁶. Но попытка Бинг и Гомбриха обновить атлас в 1937 г. не удалась. Институт Варбурга идентифицировал себя с историческим проектом, который его основатель в течение многих лет считал своим собственным: «Посмертная жизнь Античности» («Das Nachleben der Antike»)⁵⁷.

13. В течение многих десятилетий экзотерическая «жизнь после смерти» Варбурга разворачивалась на наших глазах во всём своем удивительном, непредсказуемом богатстве. Его экзотерическое наследие — попытка построить биологически обоснованную теорию трансляции культуры — всё еще за семью печатями. Оно может в один прекрасный день быть вновь вызвано к жизни, если не навязывать ему такие позднейшие интерпретации, которые служат последующим поколениям для их собственных злободневных нужд.

Перевод с английского К. А. Левинсона

⁵⁵ Ibid. S. 691.

⁵⁶ Варбург понимал, что «формулы патоса» с трудом вписывались в космологическое измерение «Мнемозины»: см. *Huisstaede P.* Op. cit. S. 152.

⁵⁷ Kulturwissenschaftliche Bibliographie zum Nachleben der Antike. Erster Band. Die Erscheinungen des Jahres 1931 / In Gemeinschaft mit Fachgenossen bearbeitet von H. Meier, R. Newald / E. Wind / hg. von der Bibliothek Warburg. Leipzig–Berlin, 1934; A Bibliography of the Survival of the Classics. Second Volume. The Publications of 1932–1933 / ed. by the Warburg Institute. London, 1938.

«ЧУЖАК» В ОБЩЕСТВАХ РАННЕГО НОВОГО ВРЕМЕНИ

Симона Черутти

КТО ТАКОЙ «ЧУЖАК» В ЕВРОПЕ НОВОГО ВРЕМЕНИ? РАЗМЫШЛЕНИЯ О ЮРИДИЧЕСКИХ КАТЕГОРИЯХ И СО- ЦИАЛЬНЫХ ПРАКТИКАХ

Тема чужаков, или иностранцев¹, их статуса, прав, которыми их следует наделить, мест на которые они могут претендовать, обсуждается в наши дни так активно, что само значение этого термина кажется очевидным: чужак — это тот, кто приехал из дальних стран. Однако, изучая общества Раннего Нового времени, мы убеждаемся в том, насколько сегодняшние категории далеки от того смысла, который слову «чужак» придавали сами социальные акторы, упоминаемые в источниках. Термин чужак мог относиться не к уроженцам далеких стран, а к жителям соседней деревни; чужаком легко мог стать человек, живущий бок о бок с вами, даже член вашей семьи. Очевидно, что нельзя ставить знак равенства между «чужаком» и «человеком, приехавшим издалека»; другими словами, географическое происхождение не исчерпывает смысла, который в прошлом придавали слову «чужак».

Этот факт в целом не вызывает сомнения, и большинство исторических работ, посвященных данному вопросу, открывается экскурсами по социологии и сравнительной истории права начала XX в., которые позволяют охватить множественность значений термина «чужак» в одном и том же географическом ареале

¹ Французское слово *étranger* одновременно обозначает и «иностранца», и «чужака» в самом широком смысле этого слова. — *Прим. переводчика.*

и в один и тот же период. Гость, «внутренний чужак», «внешний враг» — всё это примеры различных уровней и степеней чуждости, которые, как напоминают исследователи, не тождественны современному значению термина и не исчерпываются им. Эти работы подчеркивают, что термин «чужак» не сводится к своему географическому измерению, и ставят вопрос о том, что значило быть чужаком в обществах Раннего Нового времени.

Тем не менее этот важнейший вопрос слишком часто вытеснен на исследовательскую обочину. Современные категории берут верх, и, говоря о чужаках, историки чаще всего подразумевают тех, кто по своему географическому происхождению не принадлежал к тому или иному локальному или национальному сообществу.

Однако почему подобное отождествление столь устойчиво?

Само собой, одна из важнейших причин этого — острота сегодняшних споров о чужаках (ведь, сравнивая прошлое с настоящим, мы зачастую неосознанно отождествляем объекты сравнения). Однако есть и другие факторы, которые связаны с тем, как в процессе исследования конструируются исторические объекты. Информация о географическом происхождении помогает придать неуловимой категории чужака какой-то социальный контур. Другими словами, задача построения классификаций ведет к тому, что историки закрывают глаза на множественность значений термина «чужак» и ограничиваются самым стабильным из них, которое позволяет вписать чужаков в социальную стратификацию, выстроенную на основе устойчивых свойств индивидов.

Стоит заметить, что точно таким же образом сложилась историографическая судьба «буржуа», который в городском социуме находился на противоположном краю социального спектра, — попытки дать этой категории устойчивое определение поставили перед исследователями некоторые интересные вопросы. Много лет назад один из крупнейших историков французского общества Старого порядка Ролан Мунье, отважно пытаясь вместить в одну типологию из девяти классов и многих десятков подклассов все парижское население XVII в., разочарованно сетовал на выражение «*bourgeois de Paris*»². Это «неудобное» обозначение, по словам Мунье, могло применяться к людям самого разного звания.

² Mousnier R. La stratification sociale à Paris aux XVIIe et XVIIIe siècles. L'échantillon de 1634, 1635, 1636. Paris., 1970. P. 15–20.

«Bourgeois de Paris» могли называть маркиза, а могли и столяра с улицы Сент-Антуан или сапожника, живущего на северном конце улицы Сен-Мартен. Эта категория представлялась Мунье настолько неудобной, что он вовсе отказался включать ее в свою классификацию. Но почему? Буржуа определялся не столько личными качествами (статусом или богатством), которые могли бы очертить его социальный портрет, сколько практиками. Словарь, описывавший буржуа, был богат на глаголы и беден на прилагательные. Например, «bourgeois de Paris» — это тот, кто прожил в городе год и один день (а значит, успел принять участие во всем его ритуальном цикле), тот, кто платит налоги на уборку улиц и освещение, одним словом, тот, кто участвует в городских ритуалах и, внося свой вклад в охрану здоровья других жителей и процветание города, демонстрирует свое стремление стать его полноправной частью. Буржуа могли быть самыми разными людьми, которые в течение какого-то периода своей жизни, пока они жили в городе и вели там свои дела, пользовались определенными правами и привилегиями. Происхождение и место рождения были одними из критериев, которые учитывались при получении этого статуса, но никогда не имели определяющего значения (мы еще вернемся к этому вопросу).

Примерно так же обстояли дела и с прямой противоположностью буржуа — чужаком. Контуры этой категории тоже подвижны и проницаемы. И буржуа, и чужак ставят историка в неудобное положение: ему трудно примирить в сознании тот факт, что локальная принадлежность была одним из важнейших факторов, определявших социальные иерархии в обществах Старого порядка, с тем, насколько вопиюще неопределенными и нестабильными кажутся контуры таких категорий, как чужак и буржуа.

В результате, несмотря на все аргументы, свидетельствующие об обратном, отождествление чужака с человеком, прибывшим издалека, никак не исчезнет из работ историков, поскольку оно позволяет сконструировать объект исследования, кажущийся гораздо более стабильным и осязаемым. Однако это тождество следует подвергнуть сомнению в свете внимательного изучения источников.

Для этого необходимо сделать шаг назад и, уже отталкиваясь от текстов, попытаться абстрагироваться от тех концептуальных рамок, в которые они были вписаны *a posteriori*, и воссоздать их собственную логику и контексты, в которых они бытовали в то время.

Дабы понять, каков был статус «чужаков» в европейских обществах Старого порядка, я считаю необходимым в первую очередь обратиться к юридическим классификациям. Осознание того, насколько в прошлом были важны системы классификации, основанные на юридических (а не только на экономических и социальных) прерогативах, стало одновременно условием и результатом наметившегося в последние годы сближения между историками и юристами права, которое помогло нам глубже понять функционирование тогдашних социумов. Мы знаем, что такие параметры, как пол, возраст или принадлежность к локальному сообществу, встречаются в источниках гораздо чаще, чем экономические и профессиональные категории. Юридический язык был на слуху и в ходу у значительной части населения; сходства и различия между различными социальными типажам, которые устанавливало право, образуют особые — часто удивительные для нас — конфигурации, суть которых становится ясна лишь тогда, когда мы выявим их грамматику и принципы, лежавшие в их основе. Я полагаю, что общее право было составной частью того, что можно было бы назвать антропологией западных обществ Раннего Нового времени. Поэтому оно имеет ключевое значение для дисциплины, которая призвана изучать события и формы поведения, учитывая цели и мотивации социальных акторов, а также те категории, которыми они пользовались.

Одной из первых категорий, к которым я обратилась, были *personnes misérables* — «обездоленные», «убогие», не обладавшие юридическим полноправием. Речь идет о понятии, которое появилось в правовых установлениях Савойского герцогства (на истории которого я специализировалась) в XIV в. и использовалось в судах как профессиональными юристами, так и самими социальными акторами, когда они предъявляли претензии на различные привилегии. Категория *personnes misérables* включала кажущийся разнородным набор типажей: «крестьян, бедняков, работников, сирот, вдов, малолетних, паломников, купцов, путешественников» и, наконец, «чужаков», тех, кто «приехал из других мест».

Нам предстоит понять, на какой основе право сближало эти социальные типаж; это позволит затем разобраться в том, какое место в обществе занимали «чужаки» и какой смысл вкладывали современники в этот термин.

Начнем с того, что рассмотрим причины возникновения категории *misérables*, а для этого очертим прерогативы, которыми пра-

во наделяло тех («крестьян, бедняков, работников, сирот...»), кто в нее входил.

Во-первых, мы знаем, что в городских обществах Старого порядка вдовы, сироты и малолетние, которые не были юридически полноправны, очень часто обладали аналогичным статусом, и что истоки их сближения уходят далеко в прошлое. Оно восходит к одному из законов императора Константина, в котором говорилось об особой юридической защите, на которую имели право вдовы и другие *misérables*. Обязанность их защищать была возложена на епископов, по крайней мере, со времен Халкидонского собора 451 г., который предписывал клирикам заботиться о «сиротах и вдовах», которых церковь должна была опекать в первую очередь. Многочисленные кодексы Каролингского времени возлагали этот долг на королей, и обязательство защищать бедняков вошло в клятву, которую монархи приносили во время коронации. Тема слабости малолетних и вдов, а значит, необходимости им покровительствовать, звучит на протяжении всего Средневековья.

Наконец, в юридических трактатах XVI–XVII вв., а также в статутах многих итальянских городов женщины и малолетние регулярно упоминаются рядом, поскольку и те, и другие слабы и считаются *misérables*. Они также порой прямо отождествляются с чернью, поскольку, «пребывая в убожестве», они оказываются в числе тех, кто не может рассчитывать на поддержку со стороны городского сообщества. Их называют слабыми и бедными, поскольку они не встроены в устойчивую систему семейных или социальных связей. Происхождение, пол и возраст (по крайней мере, юный возраст) — это важнейшие характеристики всякого юридического субъекта; меньшая социальная укорененность вдов и малолетних ведет к их юридическому неполноправию, к «недееспособности», которая заключается в том, что они не имеют права распоряжаться своим имуществом и передавать его по наследству. «Нищета», от которой они страдают, касается прежде всего имущественных и наследственных отношений. Вот что объединяет эти социальные типажи — все они для любого юридического действия вынуждены прибегать к помощи других лиц — полноправных опекунов.

Вдовы, сироты и малолетние — «ущербные в правовом отношении» (*misérables pour le droit*) рассматриваются как особая группа в юридических трактатах Савойского государства XVI в., и все они играют особую роль в политической и ритуальной жиз-

ни столицы герцогства. На протяжении XVII в. городские ритуалы включали богато одетых женщин и молодежь; внимание, которое им уделялось, говорит о том, что критерии достоинства опирались на понятие чести, а также позволяет оценить, как далеко простиралась защита, которую город мог оказать собственным жителям. Мы говорим о ее пределах, поскольку вдовы и дети не были полноправными гражданами. Вот почему, принося при вступлении в должность клятву, судья Турина (столицы государства) обещал, «покуда он находится на своем посту, никого не притеснять, а честно отправлять правосудие [...], в первую очередь защищая интересы Матери Католической церкви, бедняков, женщин, вдов, сирот и обездоленных (*personnes misérables*)».

Этот текст, наряду с женщинами, вдовами и сиротами, упоминает новый социальный типаж, также принадлежащий к числу *misérables*, — это бедняк. Он фигурирует бок о бок с ними в многочисленных юридических источниках: от городских статуты до различных узаконений, издававшихся государями на протяжении всего Раннего Нового времени. Привилегии, даровавшиеся беднякам, имеют очень давние корни и прошли в своем развитии множество этапов. Для всех них была характерна одна черта, которую подмечали многие историки: любовь к беднякам и обязанность их защищать издавна воспринимались как прерогативы государственной власти. Точка отсчета этой истории — «изобретение» категории бедняка, которое, как убедительно показал американский историк Питер Браун, следует приписать епископам IV в. То, что покровительство беднякам было одним из инструментов легитимации власти, видно по тому, как эта прерогатива в XIII–XIV вв. перешла от духовенства к монархам, прежде всего, королям Франции. Это обстоятельство не только требует от нас дистанцироваться от современного значения термина «бедняк» (где бедность означает, прежде всего, нехватку экономических ресурсов), но и заставляет взглянуть на эту категорию через призму тех судебных инстанций, в чьем ведении находились бедняки, и тех прав, которыми они должны были обладать.

В Савойе покровителями этой социальной категории стали герцоги, которые даровали беднякам особые юридические привилегии. С 1375 г., когда были приняты законы Амадея VI, в пьемонтском государстве один из сенаторов должен был служить «адвокатом бедняков», что положило начало бесплатному патронату при любом типе тяжб. Маркс и Энгельс посвятили этому ин-

ституту параграф в «Святом семействе» — они видели в нем прообраз государственного вмешательства в сферу права. Однако, как и в случае со вдовами и малолетними, дело было не столько в том, что они могли обратиться к суду бесплатно, сколько в оперативности и упрощенном характере правосудия; «слабость» бедняков требовала не столько материального вспомоществования, сколько привилегий, которые бы могли компенсировать дисбаланс сил, вызванный их недостаточной социальной укорененностью.

Среди множества французских ордонансов XVI–XVII вв., которые были призваны гарантировать беднякам привилегированное обращение со стороны правосудия, выделяется решение Королевского совета 1610 г., которое было заимствовано савойским правом и закрепило давно наметившееся сближение между бедняками, вдовами и малолетними. Генрих IV предписывал назначать специальных адвокатов и прокуроров для разбора дел бедняков, а также тяжб, которые касались вдов, сирот и в целом тех, кто лишен «совета и средств». То, что эти два термина здесь идут бок о бок, ясно свидетельствует о том, что основными характеристиками бедности считалось отчуждение и отсутствие прочных связей.

В то же время многие исследования, посвященные правам бедняков на поддержку в обществах Раннего Нового времени, показали, что существовавшая в ту пору иерархия нужды не сводилась к материальным ресурсам. В своей новаторской работе о флорентийском обществе XV–XVI вв., которая вышла в 1970-е гг.³, американский историк Ричард Трекслер показал, что право на помощь получали прежде всего не те «бедняки», которые больше всего нуждались, а те, кто раньше занимал привилегированное положение, а потом пережил социальное падение. Внимание города и помощь с его стороны привлекает тот факт, что человек чего-то лишился, ведь цель помощи вовсе не сословное возвышение (она не является инструментом социальной мобильности), а восстановление равновесия, заполнение лакун, которые могут образоваться в личной судьбе или чаще в истории семьи. В рамках подобной модели помощи бедным, первыми, кто мог на нее рассчитывать, были «постыдные» бедняки, которые утратили свой былой статус и пребывали в состоянии социальной деградации. Этот вывод

³ Trexler R. *Public Life in Renaissance Florence* (Studies in Social Discontinuity). New York, 1980.

подтверждается результатами исследований, проводившихся на материале разных европейских обществ, прежде всего, итальянских государств Раннего Нового времени — Савойя здесь не была исключением. Стыд везде был связан с социальной изоляцией.

Ассоциация между бедностью и социальной изоляцией могла опереться на древнюю авторитетную традицию. «Только чтобы мы помнили бедняков», — писал апостол Павел в Послании к галатам (2:10)⁴, и это выражение, которое бесконечное количество раз цитировано в источниках Раннего Нового времени, как подчеркивает Питер Браун, свидетельствует о том, как этот типаж воспринимался. «Беднякам» угрожает забвение, поскольку их положение связано не столько с материальной нуждой, сколько с исключением из социальных связей. Бедняк — это тот, кто утратил место, которое ранее занимал в обществе, и в итоге оказался в изоляции. Подобно тому, как умершие продолжают жить лишь в воспоминаниях живых, бедняки, чтобы продолжить существовать, нуждаются в том, чтобы о них вспоминали.

Эта концепция объясняет, что объединяло в одну категорию столь разные социальные типы, как паломники и солдаты (в то время слово «солдат» в первую очередь ассоциировалось с наемником) — и те, и другие были лишены стабильных социальных связей, а их социальный статус во многих итальянских и северных городах Позднего Средневековья был схож.

То, что среди *misérables* фигурируют и купцы, — также плод долгой истории. Ее истоки восходят к XI в., к декретам, которые зафиксировали «юридическую неполноценность» купцов, которая была связана с их мобильностью, т. е. с тем, что они не были вписаны в стабильные сети защиты и покровительства. Купцы были приравнены к *misérables*, т. е. к тем, кто имел возможность обратиться в церковный суд. Иначе говоря, в основе этой классификации лежали вопросы юрисдикции; категория *misérables* включала одновременно крестьян и наемных работников, поскольку и те, и другие были в городе чужаками, а их образ жизни не предполагал оседлости. Гораздо более поздние юридические тексты хранят

⁴ В латинском тексте Вульгаты и в производных от него французских и итальянских переводах сказано, что помнить следует о *pauperum* («бедняках»). В русском Синодальном переводе в этом месте используется слово «нищие», так что мы скорректировали его, поскольку в библейском тексте и источниках, которые цитирует С. Черутти, применялся один и тот же термин. — Прим. переводчика.

верность старинному отождествлению купцов с *misérables* и предлагают классификацию тех социальных типажей, которым придется много странствовать, различая *peregrinatio optima* монахов и *peregrinatio melior* школяров от *peregrinatio bona* купцов с их привилегиями. В XVI в. купец, воспринимавшийся как «перекасти-поле», накрепко фиксируется в категории *misérables*.

Наконец, в этом списке социально слабых категорий появляются и *forenses*, «выходцы из других мест».

Однако взглянем еще раз на социальные типажи, которые входят в категорию бедняков. Эта классификация очерчивает специфическое социальное пространство, для которого, прежде всего, была характерна слабость социальных ресурсов и недостаточная укорененность в жизни города. Вдовы, сироты, малолетние, паломники, солдаты, купцы, а также наемные работники и приезжие страдают от своей уязвимости (связанной с их юридическим статусом или с самим фактом их географической мобильности), которая не позволяет им выполнить условия, необходимые для того, чтобы полноправно участвовать в созидании городской жизни. *Противоположность «убогого» или «обездоленного» (misérable) — это, конечно, не богач, а горожанин / гражданин (citoyen), т. е. человек, который вписан в стабильную сеть социальных отношений и юридически полноправен.*

Как в Турине, так и в большинстве европейских городов Раннего Нового времени, важнейшим доказательством активного членства в общине и участия в жизни города служил факт постоянного проживания в нем. Это был ключевой момент: по тогдашнему представлению, гражданство неразрывно связано со способностью исполнять социальный контракт, инкорпорироваться в сеть устойчивых отношений, «стать частью города». В этой системе координат гражданство вовсе не данность, и в нем нет ничего само собой разумеющегося. Его смысл сближается с определениями, которые предлагали те юристы XIV в., которые писали о договорном характере состояния гражданина. «Всякий может быть гражданином города»: кто-то по праву рождения, кто-то — в силу других причин. Именно город дарует статус гражданина; «подлинный гражданин — это тот, кто живет в городе» и вносит свой вклад в городские расходы. Перед нами первые теоретические формулировки волонтаристской трактовки гражданства, основанной на городском праве, а не на принципах *ius sanguinis* (права крови) или *ius loci* (права почвы).

Таким образом, язык гражданства — это прежде всего язык практик, а не статусов; гражданин — это скорее состояние, чем устойчивое «качество». То же самое касается и его противоположности — «чужака». Оба состояния не имеют строго очерченных рамок. Человек может оказаться чужаком, даже если рожден в городе или в какой-то другой территориальной общности. Происхождение из других мест, а также географическая мобильность, само собой, могут объяснить недостаточную укорененность в социальных связях, однако не являются единственным фактором чуждости.

В обществах Раннего Нового времени термин «чужак» в первую очередь означает вовсе не приезжего; он скорее отсылает к состоянию чуждости, которое часто оказывалось временным и, что еще важнее, потенциально могло выпасть на долю любого горожанина. «Чужаком» был ребенок; «чужаком» можно было стать после смерти отца или супруга; «чужаками» делались те, кто, покинув родные места, разрывал социальные связи; «чужаком» можно было стать, посвятив себя ремеслу, которое требовало географической мобильности. Контексты, в которых термин «чужак» используется в источниках, очерчивают все разнообразие этих социальных ситуаций.

Человек покидал состояние «чужака», когда, будучи рожденным в далекой стране, на полных правах вступал в цепь наследования имущества, либо когда — благодаря долгим и последовательным усилиям по завоеванию доверия — вновь становился полноправной частью сообщества. В этом сложном процессе конструирования социальных связей важнейшую роль играло постоянное проживание в конкретном месте, а также то, что человек платил налоги и участвовал в ритуальной жизни города. В целом все формальные условия доступа к статусу гражданина служили гарантиями того, что он достоин доверия. Напротив, формальные свидетельства о натурализации или предоставлении статуса горожанина, которые выдавались политическими властями и центральными или локальными администрациями, были не в силах подменить собой работу по приобретению прав: права получить свою долю в «пироге» местных ресурсов, которое в конечном счете и определяло принадлежность к сообществу, и *a contrario* — состояние чужаков, исключенных из подобного распределения. Важнейшими инстанциями, способными даровать человеку эти права или, наоборот, лишить его их, была семья и родня, но не

столько как система кровного родства, сколько как пространство, внутри которого передавалось имущество. Король и центральные власти вовсе не имели той монополии на дарование этих прав, которую им традиционно приписывают.

Исследование показывает, что чужак вовсе не обязательно находится на социальной обочине, вдалеке от стабильного ядра общества. Кроме того, ему явно стоит снять с себя маску Другого, которая, как считается, скрывала неискоренимые различия, вызывавшие страх и подозрения. Мы знаем, что отождествление чужака с Другим глубоко укоренилось в трудах историков и питает их убеждение в том, что фигура чужака, словно образ, искаженный кривым зеркалом, может многое рассказать об обществе и его политической системе. Считается, что образ чужака свидетельствует о страхах, которые существуют в обществе, и позволяет оценить, насколько (и до каких пределов) оно способно интегрировать в себя и контролировать Другого, мириться с различиями. Однако наше исследование приводит к совсем другим выводам. Состояние чужака, которое могло выпасть на долю каждого, скорее связано не с инаковостью (а значит, социальным контролем или, напротив, терпимостью к различиям), а с неопределенностью и переменчивостью судьбы. Страх перед чужаком — это вовсе не чувство, которое испытывают перед лицом неизвестного и опасного меньшинства, которое тебя осаждает со всех сторон, а скорее смутная тревога перед социальным падением, которое могло произойти в жизни каждого.

Чужак это не Другой — в обществах Раннего Нового времени процесс интеграции не подразумевал отказа от инаковости или ее «растворения». Исторический анализ здесь вновь ставит под сомнение пригодность наших собственных категорий для понимания прошлого. Нынешняя концепция интеграции по факту приравнивает ее к процессу растворения различий, отказу от прежних лояльностей и связей с родными местами в пользу ассимиляции в новый социум. Этот взгляд, который кажется мне опасным, порожден ошибочным смешением двух концептов, которые, напротив, следовало бы развести: «идентичность» и «принадлежность» не только не тождественны друг другу, но и относятся к совершенно разным измерениям: психологии с одной стороны и публичному пространству — с другой. При этом социальные историки чаще всего лишь воспроизводят эту поверхностную концепцию, используя для диагностики процессов интеграции индикаторы,

указывающие на то, в какой степени человек отказывается от прежних контактов в пользу новых: брачную экзогамию и замену связей с «родиной» на связи с их новой страной. Наше исследование показывает, что, хотя эти параметры и были значимы, они никогда не играли решающей роли. Интеграция подразумевала не столько распад прежней идентичности на новой почве, сколько утверждение и признание новых прав. Например, брак, конечно, был важным моментом в процессе интеграции; но не столько потому, что экзогамия означала отказ от прежних лояльностей в пользу новых, сколько в силу того, что, как мы видели, вхождение в цепочку наследования свидетельствовало о принадлежности к сообществу, которая открывала путь к натурализации и приобретению прав гражданина.

В целом процесс интеграции в обществах Раннего Нового времени не был устроен по модели «ассимиляции»; он вовсе не требовал отказа от старых связей или их сокрытия. Его основой было признание принадлежности, которая не имела отношения к идентичности и потому не исключала других связей, иначе говоря, признание за человеком права на доступ к местным ресурсам (наследованию имущества, владению собственностью, занятиям ремеслом). Это прекрасно сочетается с волюнтаристской и договорной концепцией гражданства, которая, как мы видели, анализируя категорию «бедняков», господствовала в обществах того времени и не была сопряжена ни с идеей «тождества», ни, напротив, с маскировкой или притворством. С этой точки зрения показательно, что среди «доказательств гражданства» или чуждости, которые часто встречаются в источниках, мы не встретим упоминаний о внешних признаках «инаковости», например, о манере одеваться или особой прическе. Акцент всегда делался не на различиях или, напротив, на их устранении, а на таком ключевом параметре, как коммуникация: умение говорить на местном языке (пусть и с акцентом), способность объясниться и вести разговор упоминаются как важнейшие доказательства стремления человека войти в сообщество и принять участие в местной жизни, что служит истинным фундаментом гражданства. «Различие» вовсе не препятствует интеграции, а признание прав, которое является маркером принадлежности к сообществу, не требует устранения этих «различий».

Перевод с французского Михаила Майзульса

ИСТОРИК И ВРЕМЯ

Б. С. Каганович

ПЕРЕПИСКА

О. А. ДОБИАШ-РОЖДЕСТВЕНСКОЙ И Ф. ЛОТА¹

В своих работах о замечательнейшем русском медиевисте Ольге Антоновне Добиаш-Рождественской мы уже неоднократно писали о ее дружбе с выдающимся французским историком Фердинандом Лотом² и не будем повторять здесь сказанного в них, ограничившись сведениями, необходимыми для понимания материала настоящей статьи.

О. А. Добиаш-Рождественская (1874–1939) получила свое медиевистическое образование на Бестужевских курсах в Петербурге под руководством проф. И. М. Гревса и завершила его в Париже, где она занималась в 1908–1911 гг. и защитила в Сорбонне докторскую работу по истории средневековой Франции. Основными своими французскими учителями Ольга Антоновна всегда называла профессоров Ш.-В. Ланглуа и Ф. Лота, хотя она слушала лекции и других выдающихся ученых. По словам А. Д. Люблинской, «именно комбинация русской и французской школы <...> сделали из О. А. ученого действительно европейского масштаба»³.

¹ Работа выполнена в рамках проекта РГНФ № 14-21-17001 «Россия и Западная Европа: пространство европейской культуры (с начала XVIII века до конца 1920-х годов)».

² См., в частности: *Каганович Б. С.* Ольга Антоновна Добиаш-Рождественская // *Каганович Б. С.* Русские медиевисты первой половины XX века. СПб., 2007. С. 85–160 (здесь указана и вся литература предмета); *Он же.* Первая мировая война и русская революция 1917 г. в переписке О. А. Добиаш-Рождественской и Ф. Лота // *Исторические записки.* 2009. Т. 12 (130). С. 218–244.

³ *Люблинская А. Д.* О. А. Добиаш-Рождественская как ученый // *Учен. зап. ЛГУ. Сер. истор. наук.* Вып. 12. Л., 1941. С. 14.

Фердинанд Лот (1866–1952)⁴ — один из крупнейших французских историков-медиевистов первой половины XX в. Автор множества работ по самым разным проблемам французского и общего Средневековья, он был прежде всего замечательным знатоком средневековых источников, тонким филологом и палеографом, мэтром в области хронологии, ономастики, исторической географии и т. д. С 1900 г. Ф. Лот являлся профессором Школы высших исследований (*École des Hautes Études*), с 1909 г. преподавал также в Сорбонне, штатным профессором которой он стал, однако, несколько позже. Признанием научных заслуг Ф. Лота стало избрание его в 1924 г. членом одной из академий, составляющих Институт Франции, — Академии надписей и словесности (*Académie des Inscriptions et Belles-Lettres*).

По своим взглядам Ф. Лот был, так сказать, либеральным консерватором: убежденным республиканцем старого закала и агностиком, приверженным светскому характеру государства и не питавшим каких-либо симпатий к социализму (судя по письмам, он критически относился и к «левому блоку» Э. Эррио 1924 г., и к правительству Народного фронта 1936 г.).

С Россией Фердинанд Лот оказался связанным благодаря женильбе в 1909 г. на Мирре Ивановне Бородиной (1882–1957), дочери русского ботаника акад. И. П. Бородина, изучавшей в Париже романскую филологию. О. А. Добиаш-Рождественская дружила с ней и с ее сестрой, выдающимся петербургским историком И. И. Любименко (1878–1959)⁵. М. И. Лот-Бородина была известным филологом-медиевистом, автором многочисленных исследований о французском куртуазном романе и средневековой мистике, хотя нигде не служила и по своему официальному статусу всегда оставалась только «мадам Лот». Сложная и интересная семья Лотов в течение многих лет находилась в центре русско-французских интеллектуальных контактов⁶. Со своими родственника-

⁴ См.: *Perrin Ch.-E. Ferdinand Lot: l'homme et l'oeuvre (1866–1952) // Recueil des travaux historiques de Ferdinand Lot. T. I. Genève-Paris, 1968. P. 1–118.*

⁵ См.: *Каганович Б. С. Между Петербургом и Парижем. Из переписки М. И. Лот-Бородиной и И. И. Любименко // С.-Петербург и Франция: Наука, культура, политика. СПб., 2010. С. 455–473.*

⁶ Незаурядными людьми оказались и три дочери Лотов, которых О. А. Добиаш-Рождественская знала детьми. Старшая из них, сотрудница Национальной библиотеки Ирен Лот-Вильде (1910–1987), была женой русского эмигранта и героя французского Сопротивления Бориса Вильде, расстрелянного

ми в Ленинграде, прежде всего с сестрой Инной, Мирра Ивановна поддерживала тесную связь; в 20-е годы они ездили друг к другу и до конца жизни переписывались, несмотря на все «обстоятельства времени».

Особое место среди русских друзей Лотов занимала О. А. Добиаш-Рождественская. Ф. Лот высоко ценил ум и талант своей русской ученицы, а Мирра Ивановна просто восхищалась ею и видела в ней старшую подругу. Переписка между ними продолжалась около 30 лет. В архиве О. А. Добиаш-Рождественской сохранилось 132 письма к ней Фердинанда Лота⁷ и 50 писем М. И. Лот-Бородиной за 1911–1939 гг.⁸ Переписка с Ф. Лотом велась, естественно, на французском языке, переписка с Миррой Ивановной — на русском. Ответных писем Ольги Антоновны сохранилось гораздо меньше. В составе архива Ф. Лота, переданного в 1981 г. его дочерьми в библиотеку Института Франции (Institut de France), имеется только 27 писем О. А. Добиаш-Рождественской к Ф. Лоту за 1915–1939 гг.⁹ Несомненно, что их было гораздо больше, но судьба остальных ее писем к Ф. Лоту и всех писем к М. И. Лот-Бородиной нам неизвестна.

Эта переписка представляет большой интерес во многих отношениях — она позволяет восстановить ряд деталей творческой биографии выдающихся ученых и ярко отражает их характеры, взгляды на мир, отношение к различным научным проблемам и людям. В более общем плане, в переписке очень отчетливо выразилась, в индивидуальном, конечно, разрезе, ментальность целого поколения русской и французской интеллигенции первых десятилетий XX в. Это переписка близких друзей (хотя и не во всём, особенно в последние годы, единомышленников). Обычное

окупантами в 1942 г. Погиб на фронте и муж второй дочери Лотов, специализировавшейся по испанской истории, Марианны Лот-Ман (1913–2005), многообещающий медиевист Ж.-Б. Ман. Ее младшая сестра Эвелина Лот-Фальк (1918–1974) была известным специалистом по этнографии и религии северных народов.

⁷ Отдел рукописей Российской Национальной библиотеки (далее: ОР РНБ). Ф. 254. Д. 389–392.

⁸ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 394–395. Письма М. И. Лот-Бородиной представлены в архиве далеко не полностью, отсутствуют, в частности, все письма с 1915 по 1930 г. Возможно, что они были изъяты у О. А. Добиаш-Рождественской во время обысков 1929–1930 г. (см. ниже).

⁹ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. Fol. 146–197.

обращение Лота в начале письма: «Дорогая мадам и друг» (*Chère Madame et amie*) или *Chère Olg'Anton*, письма О. А. начинаются обращением: «Дорогой учитель и друг» (*Cher Maître et ami*) или «Мои дорогие друзья». Письма свидетельствуют и о близком знакомстве обеих семей: не только О. А. прекрасно осведомлена о домашних делах Лотов и с большим участием пишет об их дочерях, которых знала с рождения, но и Ф. Лот неизменно передает приветы и интересуется обстоятельствами мужа¹⁰ и сестры своей корреспондентки.

Переписку эту можно условно разделить на четыре части. Первая охватывает период между отъездом Добиаш-Рождественской из Парижа в 1911 г. и началом Первой мировой войны. К этому времени относятся 28 писем и открыток Ф. Лота 1911–1914 гг. Письма О. А. этих лет не сохранились. Вторую группу составляют письма периода мировой войны и революции 1917 г. Сохранилось 4 письма О. А. Добиаш-Рождественской и 7 писем Ф. Лота за эти годы. Третью и четвертую группы составляет переписка соответственно 1920-х и 1930-х гг. Для 20-х гг. она опять представлена односторонне — 32 письмами Ф. Лота и только одним письмом О. А. Добиаш-Рождественской, черновик которого имеется в ее архиве. Наконец, переписка 30-х гг. содержит 38 писем Ф. Лота и 24 письма О. А. Добиаш-Рождественской (одно в виде копии, сохраненной ею).

Настоящая статья является обзором и опытом анализа этой интереснейшей переписки. Наиболее важные и характерные фрагменты писем приводятся нами в русском переводе. Разумеется, наша статья далеко не исчерпывает богатого содержания этого диалога в письмах, охватывающего три десятилетия.

Выражаю глубокую благодарность моей жене Л. Б. Вольфцун, принимавшей участие в копировании писем О. А. Добиаш-Рождественской в Париже, доктору Аньес Грасфа (*Agnès Gracéffa*) из Лилльского университета, предоставившей недавно автору электронные копии этих писем, что позволило проконтролировать сделанные ранее выписки, Н. А. Елагиной и Е. И. Лебедевой за помощь в прочтении и переводе некоторых трудных мест.

¹⁰ Дмитрий Сергеевич Рождественский (1876–1940) — один из крупнейших русских физиков, основатель и первый директор Государственного Оптического института в Ленинграде, академик.

* * *

Письма Ф. Лота, относящиеся к периоду до Первой мировой войны, содержат много сведений о его работе и жизни, о семейных делах, жене, маленьких дочерях. Касаются письма и некоторых событий во французском научном мире,¹¹ в них упоминаются в разных контекстах коллеги Ф. Лота (чаще других — Шарль-Виктор Ланглуа) и его ученики, ставшие впоследствии выдающимися учеными — Ш. Э. Перрен и Р. Фавтье; реже Лот касается текущих политических событий. Бросается в глаза неподдельный интерес профессора к научной и педагогической работе своей ученицы, в частности, к обстоятельствам подготовки и защиты ею магистерской диссертации. Приведем несколько фрагментов из писем Ф. Лота этих лет, важных для понимания его как ученого и человека.

18 июля 1911 г.¹² Лот сообщал Ольге Антоновне о смерти известного медиевиста Огюста Лоньона, занимавшего кафедру в Коллеж де Франс: «Это не был великий ум, отнюдь нет, но в техническом отношении он был несравненным и незаменимым мастером. Его биография необычна: в 20 лет он был рабочим-сапожником и посвящал вечера изучению истории. Старый академик Бартеlemi заметил молодого рабочего, который был его постоянным слушателем в только что основанной *École des Hautes Études*, для занятий в которой не требовалось никаких дипломов и степеней. Через 20 лет он был членом Института <...> Бедье¹³ и Сильвен Леви¹⁴ полагали, что я мог бы заменить его в Коллеж де Франс и что кафедра должна быть преобразована для меня. Я отклонил эти дружеские предложения. У меня было мало шансов, и этот некрополь Коллеж де Франс не соблазняет меня. Предпочитаю томиться на факультете [Сорбонны], у которого все-таки есть будущее»¹⁵.

¹¹ Сообщения Ф. Лота о трениях между медиевистами и новистами на историко-филологическом факультете Сорбонны легли в основу заметки: *Добиаи-Рождественская О. А.* Архивный конфликт в Париже // Научный исторический журнал. 1914. № 3. С. 139–143.

¹² Год в письме не обозначен и устанавливается по содержанию.

¹³ Жозеф Бедье (1864–1938) — крупнейший французской филолог-медиевист, профессор Коллеж де Франс, член Французской Академии.

¹⁴ Сильвен Леви (1863–1935) — выдающийся французский индолог, профессор Коллеж де Франс.

¹⁵ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 392. Л. 19.

Для характеристики исторического мировоззрения Ф. Лота ценно письмо от 20 октября 1912 г., в котором очень ярко выражено его «позитивистское» и, так сказать, философское кредо: «Кончил читать две книги. “Первичные формы религии” Дюркгейма¹⁶ — книга замечательная по форме, логике, самая сильная после “Античного города”¹⁷ — и самая ложная, самая возмутительная как система, которую только можно себе представить. Автор и его ученики — опасны для молодых умов. Они рискуют неминуемо сбить с пути работников [науки].

Напротив, с восхищением завершил чтение 1-й части 1-го тома “Истории древности” Эдуарда Мейера во французском переводе, посвященной эволюции социальных объединений (*groupements*)¹⁸. Читая эту работу, я почти ничему не научился. Чем я восхищаюсь? Я нашел в ней выраженными — к сожалению, порой довольно тяжеловесно и нескладно, — все мысли об истории, людях и эволюции человеческих обществ, которые у меня сформировались за 20 лет. Нет ни одной страницы, под которой я бы не мог и не хотел бы подписаться. Ни с кем я не чувствовал такой тесной идейной близости, как с этим старым немцем, с которым я не знаком и который работает в области, которую я почти не знаю»¹⁹.

Для российского читателя, вероятно, интересны будут упоминания о русских историках, посещавших гостеприимный дом Лотов в южном пригороде Парижа Фонтене-о-Роз (где, кстати, их соседом был выдающийся физик Поль Ланжевэн, с семьей которого Лоты поддерживали дружеские отношения). 23 января 1911 г.: «У нас обедал Кареев. Он расспрашивал меня об организации высшего образования во Франции. Мирра находит его малоинтересным. Он величественный и славный человек, но он удивительно закрыт и остерегается делать о ком-либо неодобрительные и даже одобрительные замечания»²⁰. 20 октября 1912 г.: «Поговорим теперь о Карсавине: моя жена только что прочитала его книгу и в

¹⁶ Точное название этой классической книги: «Элементарные формы религиозной жизни»: *E. Durkheim. Les formes élémentaires de la vie religieuse*. Paris, 1912.

¹⁷ Знаменитая книга Фюстель де Куланжа, вышедшая впервые в 1864 г.

¹⁸ Имеется в виду издание: *Meyer E. Histoire de l'Antiquité*. Т. 1. Paris, 1912.

¹⁹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 389. Л. 40.

²⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 389. Л. 3. Ср. отзыв М. И. Лот-Бородиной в письме от 13 января 1914 г.: «Кареев <...> завтракал у нас в воскресенье и просидел до 5 часов! Надо сознаться, он мало интересен и уж слишком затянут: ни о ком

большом восторге от нее: она хочет написать большую рецензию в “*Revue de synthèse historique*»²¹. 21 декабря 1913 г.: «Увидим ли мы Его Величество Николая Ивановича?²² Как поживает Гревс? Пергамент?²³ Вы знаете, что весной в Фонтене приезжал Ростовцев, но его принимала только моя жена: у меня были две лекции в Сорбонне <...> То, что Вы пишете о Карсавине, довольно тревожно. Я убежден, что никто не может повлиять на него»²⁴.

В 1911 г. Ф. Лот вместе с женой приезжал в Россию. Ольга Антоновна показывала ему Петербург²⁵. Колоритны его московские впечатления, изложенные в письме к Добиаш-Рождественской от 28 октября 1911 г., через два дня по возвращении во Францию: «Москва, несомненно, самый живописный и занимательный город Европы. Мне кажется, что в ней невозможно соскучиться. По сравнению с ней Петербург все-таки более “столица”, холодная и печальная. Меня обрадовало, что рядом со старым византийским прошлым видны черты современности. Строятся большие дома, склады²⁶ определенно красивее, чем в Париже. Отсутствие знакомых и недостаток времени не позволили мне познакомиться с университетским миром. Я видел университет только снаружи. К счастью, я смог посетить музеи. Коллекция Третьякова произвела на меня сильное впечатление, особенно вещи новейших художников.

Дважды мы были в театре. Сначала в Малом на занимательной пьесе “Жулик”²⁷. Публика немного провинциальная. Зал старый. Актеры замечательные. В *Comédie Française* играют не лучше. Особенно мне понравился Правдин, но, честно говоря, все были хороши. Второй раз мы пошли в Художественный театр

и ни о чем не высказывает своего мнения, только все слушает и предлагает вопросы». (ОР РНБ. Ф. 254. Д. 394. Л. 69).

²¹ Там же. Л. 45. Имеется в виду книга Л. П. Карсавина «Очерки религиозной жизни XII–XIII веков» (СПб., 1912). Ср. в письме от 11 августа 1912 г.: «Мирра должна написать рецензию на книгу Карсавина; я убежден, что она ничего не напишет». (Там же. Л. 62).

²² Н. И. Кареев. Имя и отчество написаны русскими буквами.

²³ М. Я. Пергамент (1866–1932) юрист, профессор Петербургского университета и Бестужевских курсов.

²⁴ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 389. Л. 68–69. У И. М. Гревса и О. А. Добиаш-Рождественской были сложные отношения с Л. П. Карсавиным.

²⁵ По свидетельству ученика, Ф. Лот «был ослеплен величием города, который назывался тогда Петербургом». См.: *Perrin Ch.-E. Ferdinand Lot*. P. 98.

²⁶ В оригинале: les склад.

²⁷ Название приведено по-русски. Автором этой пьесы был И. Н. Потапенко.

на “Вишневый сад” Чехова, о котором Вы нам говорили. Я был совершенно восхищен игрой актеров и постановкой. Пьеса, по правде говоря, не показалась мне особенно новой и оригинальной. Для каждого актера в отдельности можно найти равного во Франции. Станиславский столь же замечателен, как когда-то Февр в Comédie Française или Дьедонне и Гитри. Великолепный актер, играющий старого слугу, напомнил мне чудесного Барре, одного из лучших актеров Comédie Française времен моей молодости²⁸. Но такого ансамбля, я думаю, нет нигде. Конечно, я упустил по меньшей мере половину спектакля из-за языка, но Мирра мне переводила»²⁹.

Приведем, наконец, фрагмент из письма от 21 декабря 1913 г., являющийся, очевидно, ответом на вопрос об отношении Лотов к творчеству Ромена Роллана: «Конечно, мы читали “Жана Кристофа”. Я обратил на него внимание м-ль Бородиной, которая проглотила за неделю 10 томов; она перечитала его в состоянии мадам Лот, если можно так выразиться. Автор — один из моих старых школьных товарищей, но я потерял его из виду несколько лет назад. Он всегда жил очень уединенно, особенно после того, как его оставила жена, дочь лингвиста Мишеля Бреалья, вышедшая замуж за пианиста Корто. Роллан всегда ненавидел парижскую литературную жизнь. Сейчас он живет в Швейцарии. Несколько лет назад я говорил, что его “Жан Кристоф” — единственное французское литературное произведение начала XX века, которое будет жить, все остальное превратится в пыль»³⁰.

Переписка О. А. Добиаш-Рождественской и Ф. Лота периода Первой мировой войны и русской революции подробно рассмотрена и в своих важнейших частях опубликована нами в специальной статье³¹, и здесь мы на ней останавливаться не будем. Своеобразным эпилогом к ней стало письмо Ф. Лота от 21 октября 1920 г., полученное почти через три года после предыдущего, в котором описывались переживания последнего года войны, радость побе-

²⁸ Перечислены известные французские актеры Фредерик Февр (1833–1916), Альфред Дьедонне (1824–1922), Люсьен Гитри (1860–1925) и Леопольд Барре (1819–1899).

²⁹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 389. Л. 18–19.

³⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 389. Л. 64.

³¹ Каганович Б. С. Первая мировая война и русская революция 1917 г. в переписке О. А. Добиаш-Рождественской и Ф. Лота // Исторические записки. 2009. Т. 12 (130). С. 218–244.

ды, колоссальные потери Франции и тяжелое положение науки и ученых после войны³².

Летом 1921 г. О. А. Добиаш-Рождественская после девятилетнего перерыва вновь приехала во Францию и воочию увидела страшные следы войны на ее земле и в душах ее граждан. Эту поездку она описала в замечательной статье, в которой исключительно ярко проявилась ее любовь к Франции и французской культуре³³.

«Путь, по которому — по следам германской армии — наш экспресс мчал нас к Парижу, замедляя свой бег с приближением к Лану, — одна сплошная руина, сплошная смерть, — читаем в этой статье. — Здесь умерло все: деревья, фабрики, замки и церкви. Сколько гибло здесь людей, об этом уже не скажут напоенные кровью долины — театры великих битв. Но трупы зданий и деревьев — налицо. Они тянутся вдоль железнодорожного пути, и с тем же непрощенным, неутоленным гневом глядит мрачный взгляд “победителя” на картину израненной родной земли: на черные уродливые обрубки — сожженные ядовитыми газами стволы: все, что осталось от буйной зелени вековых лесов; на груды мусора и железа: могилы фабрик; на безмолвные, мертвые склоны, поросшие прежде яблонями и виноградом»³⁴. В статье явственно ощутимы следы писем Ф. Лота и бесед с ним. Несмотря на все потери, понесенные Францией, Ольга Антоновна не теряла веры в ее будущее.

По возвращении О. А. Добиаш-Рождественской в Россию ее переписка с Фердинандом и Миррой Лотами была очень интенсивной. По-прежнему она охватывала широкий круг тем. Значительная часть писем Ф. Лота 1922 г. посвящена изданию во Франции краткого варианта работы Добиаш-Рождественской «Культе св. Михаила в Латинском Средневековье» (1918), подготовленного автором (с русским текстом монографии Лот ознакомился при помощи жены и высоко оценил работу). Первоначально он хотел опубликовать резюме в авторитетном французском научном журнале и обратился к редактору «Revue de synthèse historique» Анри Берру. Когда выяснилось, что текст может быть опубликован не

³² Там же. С. 238–239.

³³ Ср.: *Добиаш-Рождественская О. А.* Впечатления академического Парижа // *Анналы.* 1922. № 1. С. 41–52; № 2. С. 31–40.

³⁴ Там же. № 1. С. 42–43.

скоро ввиду переполненности редакционного портфеля материалами о мировой войне, Лот напечатал его отдельной книжечкой³⁵. «Я хотел бы, чтобы Ваш “Св. Михаил” имел успех! “Дорогой учитель” написал рецензию в “Journal des Savants”», — читаем в его письме от 24 декабря 1922 г.³⁶

В этом же письме находим отзыв о работе знаменитого французского искусствоведа Эмиля Маля и театральные впечатления: «Маль опубликовал большой том о французском искусстве XII века³⁷. Книга очень хорошая. Этот ледяной человек каплю за каплей изливает ту чувствительность, которая в нем есть, в своих трудах — в жизни остается только корка <...> Забыл написать Вам, что приезд Инны заставил нас немного выходить. Сестры время от времени ходят к друзьям или на вечерние спектакли. Сам я на прошлой неделе был в Опере — после восьмилетнего перерыва. Мы были на “Золоте Рейна”. Бошизм либретто отталивает³⁸ <...> Также мы смотрели новый русский театр. Качалов в “Царе Федоре Ивановиче” замечателен. Это напомнило мне Москву одиннадцатилетней давности. Спектакль не привлек большой публики. Места в основном были заняты русскими, число французов, способных следить за пьесой, исполняемой по-русски, очень невелико»³⁹.

Вскоре после избрания академиком (1924) Лот делился впечатлениями с О. А. Добиаш-Рождественской: «Заседания почтенной Академии необыкновенно скучны. В нее вступают во все более и более преклонном возрасте, и каждую пятницу я оказываюсь в обществе старцев, многие из которых удручены своими болезнями. У меня чувство, что когда я вхожу в Институт, я ступаю одной ногой в могилу»⁴⁰.

³⁵ *Dobiache-Rojdestvensky O. Le culte de Saint Michel et le Moyen Âge latin.* Paris, 1922. 72 p. См. письма Лота от 17, 22 и 26 января и от 14 апреля и 18 мая 1922 г. (ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 1–4; Д. 392. Л. 1–2).

³⁶ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 7. «Дорогой учитель» — Ш.-В. Ланглуа; см. его рецензию: *Journal des Savants*. 1923. № 1–2. P. 39–40.

³⁷ Mâle E. *L'art religieux du XIIe siècle en France. Étude sur les origines de l'icônographie du moyen âge.* Paris, 1922.

³⁸ Бошизм — тевтонство. По свидетельству биографа, Лот любил музыку Р. Вагнера. См.: *Perrin Ch.-E.* Op.cit. P. 99.

³⁹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 9.

⁴⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 392. Л. 30 (письмо датир. 22 сентября, без указания года).

В одном из писем середины 20-х гг. Лот благодарил О. А. за книгу «о средневековой палеографии»⁴¹ и спрашивал: «Книга о Ричарде Львиное Сердце большая? Не следует ли перевести ее на французский язык?»⁴². В этом же письме он сообщает: «В четверг он [Ланглуа — Б. К.] пригласил нас послушать “Золотой петушок” в исполнении труппы Шаляпина. Л[англуа] без ума от русских спектаклей: он посещает их уже 4-й раз!.. Конечно, в этот вечер мы говорили о Вас. Он завидует Мирре, которая весной должна ехать в Россию»⁴³.

2 июня 1925 г. Ф. Лот писал О. А. Добиаш-Рождественской о ее бывшем студенте В. Н. Лосском⁴⁴: «Володя прелестный юноша, старательный, внимательный, скромный, немного застенчивый — я не видел, чтобы он по-настоящему общался со своими французскими товарищами. Мы пригласили его в Фонтене и рассчитываем скоро увидеть его у себя. Я часто разговариваю с ним о Вас»⁴⁵.

Единственное сохранившееся письмо О. А. Добиаш-Рождественской к Ф. Лоту 1920-х гг., датированное в черновике, сохранившемся в ее архиве, 17 августа 1925 г., также в значительной степени посвящено ее русским ученикам и коллегам. Прежде всего она благодарит своего учителя «за поддержку, которую Вы, при моем посредничестве оказали г. Федотову (благодаря этой поддержке и поддержке г. Ланглуа Федотов уже получил французскую визу и надеется выехать через несколько недель)»⁴⁶. Сообщая Лоту о работе по описанию каролингских рукописей Публичной библиотеки, Ольга Антоновна писала далее: «У моего

⁴¹ См.: *Добиаш-Рождественская О. А.* История письма в Средние века. Руководство к изучению латинской палеографии. Пг., 1923.

⁴² Речь идет о книге *О. А. Добиаш-Рождественской* «Крестом и мечом. Приключения Ричарда I Львиное Сердце» (Л., 1925). В архиве сохранилась машинопись перевода этой книги, выполненного М. И. Лот-Бородиной «Par la croix et par l'éepee. Les Aventures de Richard-Coeur-de-Lion». (ОР РНБ. Ф. 254. Д. 98). Перевод по неизвестным нам причинам опубликован не был.

⁴³ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 392. Л. 4–5 (письмо датир. 10 февраля, без указания года).

⁴⁴ Сын известного русского философа В. Н. Лосский (1903–1958) изучал западную медиевистику в Петербургском университете до высылки семьи Лосских из России в 1922 г. В 1924–1927 гг. он учился в Сорбонне; впоследствии крупный православный теолог и историк религиозной мысли, писавший на французском языке.

⁴⁵ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 25.

⁴⁶ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 269. Л. 2.

ученика Бахтина, который изучал наши “корбийские” рукописи и факсимиле, бывшие в его распоряжении, есть очень удачные соображения относительно некоторых — конечно, второстепенных — проблем корбийского письма (это очень одаренный и очень ревностный палеограф — к сожалению, он учился палеографии только у меня). В ожидании возможности — несомненно, очень отдаленной — получить командировку за границу, где он мог бы основательно изучить этот вопрос и вообще завершить свою подготовку палеографа, мы должны так или иначе двигать работу по нашему описанию»⁴⁷. «Я хотела немного рассказать Вам о наших работах и познакомить Вас с именем моего дорогого ученика Бахтина в надежде, что когда-нибудь он приедет почерпнуть из источника медиевистической науки, и вы познакомитесь, — продолжала она. — Он менее тонок и менее “идеалист”, чем Володя, но более сильный, более инициативный и оригинальный, он работает систематически и точно. Его ценные качества, к сожалению, не были развиты углубленной и богатой культурой в смутные годы, когда он учился»⁴⁸.

Отвечая на это письмо, Ф. Лот писал О. А. Добиаш-Рождественской 29 ноября 1925 г.: «В Сообщениях (*Compte rendus*) Академии (бюллетень от июня–августа р. 183–186) Ланглуа сообщил о результатах изучения западных рукописей в ленинградской библиотеке. Сообщение вызвало интерес. Тот же Ланглуа преодолел трудности для въезда во Францию г. Федотова. Конечно, я тоже поставил свою подпись. Ф[едотов] нанес нам визит и посещает мои лекции в Ecole. Это приятный, застенчивый человек, внешне похожий на “клерка”. Молодой Лосский приехал в Париж. Он пропустил в июле последний экзамен в Сорбонне»⁴⁹.

Эти письма, как видим, проясняют детали эмиграции во Францию замечательного русского медиевиста и мыслителя Г. П. Федотова, состоявшейся при содействии Лота и Ланглуа, которым его рекомендовала О. А. Добиаш-Рождественская, а также содержат интересную характеристику одного из ее лучших учеников В. В. Бахтина⁵⁰.

⁴⁷ Там же. Л. 3.

⁴⁸ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 269. Л. 4.

⁴⁹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 31.

⁵⁰ Ср.: Каганович Б. С. Первые шаги Г. П. Федотова в эмиграции // Российская интеллигенция на историческом переломе. Первая треть XX века. СПб., 1996. С. 179–183. О трагической судьбе Бахтина см.: Вольфцун Л. Б. Невзошедшая

6 февраля 1926 г., получив сообщение о намечавшейся поездке Ольги Антоновны во Францию, Лот писал ей: «Дорогой друг, мы получили два Ваших последних письма. Они восхитительно абсурдны! Как можете Вы испытывать столько терзаний из-за такой простой вещи? Конечно, я схожу в кооперативный банк, чтобы облегчить Вашу поездку»⁵¹.

В этом же письме он высказывался по поводу одной из палеографических работ О. А. Добиаш-Рождественской: «Я должен начать свое письмо с благодарности. Спасибо за Вашу статью о генезисе так называемого готического письма»⁵². Она — плод концентрированного опыта и подлинно научного воображения. Я дважды внимательно прочитал ее. Однако она меня не убедила. Я полагаю, что крупное (*grosse*) каролингское письмо содержит в себе зародыш готического <...> Но я не считаю себя палеографом и не возражаю против Вашей теории <...> Я обратил внимание на Вашу статью моего нового коллеги Самарана⁵³, который — наконец-то! — вводит сейчас в *Ecole* научное, методическое преподавание палеографии.

Ваш этюд погружает в поэтическую атмосферу, которая делает чтение захватывающим. Это же поэтическое воображение преобразует в Ваших воспоминаниях занятия очень часто скучные и тусклые. Почтенный профессор, ворчливый, седой и лысый, возящийся с объяснением скучнейших текстов, становится львом, зверем из Апокалипсиса. Я не узнаю себя в этом портрете, но очень польщен и тронут. Ваша дружба накладывает сияющие краски на серые будни»⁵⁴. Вероятно, имелись в виду мемуарные места в не дошедшем до нас поздравительном письме Ольги Антоновны к 60-летию Ф. Лота.

Летом 1926 г. О. А. Добиаш-Рождественская совершила с мужем поездку в Германию и во Францию. Поездка была несколько

звезда: Всеволод Владимирович Бахтин (1901–1951) // Вольфцун Л. Б. От Корбийского скриптория до Века Просвещения. СПб., 2008. С. 18–66.

⁵¹ ОР РНБ. Ф.254. Д.390. Л.35.

⁵² Речь идет о статье в сборнике, посвященном Лоту: *Dobiache-Roждественky O. Quelques considérations sur les origines de l'écriture dite «gothique»* // *Mélanges d'histoire du Moyen Age offerts à M. Ferdinand Lot par ses amis*. Paris, 1925. P. 691–721.

⁵³ Шарль Самаран (1879–1982) палеограф и историк, с 1927 г. профессор *Ecole des Hautes Etudes*, позднее академик и генеральный директор французских архивов.

⁵⁴ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 35.

менее продолжительной, чем в 1921 г., но не менее насыщенной и важной в научном отношении⁵⁵.

Интересны и характерны следующие строки в письме Ф. Лота от 8 августа 1926 г.: «Вероятно она [М. И. Лот-Бородина — Б. К.] уже написала Вам, чтобы Вы не огорчились по поводу К[арсавина — Б. К.]. Если он хочет приехать с семьей в Париж, то, как Вы правильно полагаете, я не сделаю ничего, что могло бы повредить ему, наоборот. Он волен предпочитать Германию Франции, но должен понимать, что и я волен не встречаться с ним. Русские воображают, что они могут предаваться всевозможным экстравагантностям в частной и общественной жизни без того, чтобы это как-то отразилось на личных отношениях. Я приму немца, который во время войны с оружием в руках воевал против моей страны, но не приму русского, который в критический момент захотел повредить моей стране — и своей тоже — своим легкомыслием и паясничаньем. Хватит об этом несчастном. Не будем больше говорить о нем»⁵⁶. Вероятно, речь идет о каких-то высказываниях склонного к парадоксам Л. П. Карсавина, покоробивших французский патриотизм Ф. Лота.

25 декабря 1926 г. Лот сообщал О. А. Добиаш-Рождественской: «Ланглуа сказал мне, что в следующем году он собирается поехать в Россию. Вы будет иметь удовольствие встретиться со своим дорогим учителем... Г-жа Ланглуа и он не знают русского языка и Вы должны будете водить их как детей»⁵⁷. Поездка эта состоялась в 1928 г., О. А. была гидом супругов Ланглуа по Ленинграду и северным русским городам, которые произвели на гостей сильнейшее впечатление⁵⁸.

В письме от 12 июня 1927 г. Ф. Лот довольно подробно описывал О. А. Добиаш-Рождественской свою поездку для чтения лекций в Румынию с попутными остановками в Вене, Будапеште и Праге, которая понравилась ему больше всего⁵⁹.

Не лишено интереса и несколько ворчливое замечание Ф. Лота о «русской натуре». М. И. Лот-Бородина и ее сестра И. И. Люби-

⁵⁵ См.: *Добиаш-Рождественская О. А.* Сообщение о заграничной поездке (в Берлин и Париж) в 1926 г. // ОР РНБ. Ф. 254. Д. 50.

⁵⁶ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 41.

⁵⁷ Там же. Л. 47.

⁵⁸ См.: *Чехова Е. Н.* Ольга Антоновна Добиаш-Рождественская // ОР РНБ. Ф. 254. Д. 479. Л. 81–82.

⁵⁹ ОР РНБ. Д. 392. Л. 15–18 (год в письме не проставлен, устанавливается по содержанию).

менко с молодых лет дружили с писательницей О. Д. Форш, которая в 1927 г. приезжала во Францию и гостила у Лотов. 26 декабря 1927 г. Ф. Лот писал О. А. Добиаш-Рождественской: «Пребывание у нас — сначала в Фонтене, а потом в Люшене — Ольги Форш наполнило наш дом на несколько месяцев русским весельем и русской фантазией. Но эта же русская фантазия помогла ей забыть своих французских друзей после шести недель, проведенных в Италии у Горького»⁶⁰.

В письме от 30 мая 1928 г. Лот делился новостями: «Она [Мирра Ивановна — Б. К.] погрузилась в изучение средневековой теологии и философии. Она слушает курс Жильсона в Сорбонне. Там она встретила Володю Лосского, который изменил истории ради философии. Ваш ученик женится на прелестной молодой еврейке, обратившейся в православие⁶¹. В воскресенье жених с невестой и г-н и г-жа Лосские пили чай у нас. Я не мог видеть их, потому что уже две недели лежу в постели, простудившись на ледяном ветру при выходе из Академии. Счастливы люди, у которых есть автомобиль!»⁶².

Летом и осенью 1928 г. Мирра Ивановна со старшей дочерью Ирен ездили в Россию и много общались с петербургскими друзьями. 5 ноября 1928 г. Ф. Лот благодарил Ольгу Антоновну «за прием, оказанный Вами и Вашими близкими моей дочери Ирен и ее матери. Девочка хранит незабываемые воспоминания о вашем прекрасном городе и старых парках, окружающих его. Теплая русская сердечность отогрела эту сдержанную, застенчивую, порой даже нелюдимую натуру. Опасаюсь даже, что какое-то время ей будет трудно вновь войти во французскую жизнь»⁶³.

30 марта 1929 г. Лот писал О. А. Добиаш-Рождественской, познакомившей его с материалами своей работы об одной из рукописей Публичной библиотеки: «Петербургская рукопись кажется мне очень древней. Глоссы на полях, вероятно, принадлежат самому Кассиодору. Но мне нужна фотография. Я покажу ее Шателену⁶⁴ и Самарану. Ваша статья может быть и очень хорошей, и очень

⁶⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 54–55.

⁶¹ В 1928 г. В. Н. Лосский женился на М. И. Шапиро (1905–1968), происходившей из состоятельной еврейской семьи, которая проживала до революции в Петербурге.

⁶² ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 58–59.

⁶³ Там же. Л. 63.

⁶⁴ Эмиль Шателен (1851–1933) — французский филолог и палеограф.

новой»⁶⁵. Статья О. А. Добиаш-Рождественской, посвященная этой рукописи, была опубликована в следующем году⁶⁶.

Основная тема письма Лота от 21 июля 1929 г. — внезапная смерть Шарля-Виктора Ланглуа, скончавшегося 25 июня 1929 г. «Смерть Ланглуа для всех нас была как удар грома. За три дня до кончины он был в Институте. Он казался только усталым, подавленным и нервным. Сердечный кризис унес его за несколько часов. Похороны были очень простые. По его желанию не было ни речей, ни церемоний. Я не мог присутствовать, так как был прикован к постели радикулитом, не позволявшим мне двигаться. Жена два дня скрывала от меня его кончину»⁶⁷. О. А. Добиаш-Рождественская посвятила памяти Ланглуа проникновенную некрологическую статью, опубликованную почти через 60 лет⁶⁸. В этом же письме Лот поздравлял О. А. с выходом подготовленного ею каталога древнейших латинских рукописей Публичной библиотеки⁶⁹. Через месяц он писал об этом издании: «Каталог петербургских рукописей, выполненный с замечательной тщательностью, должен быть известен ученой публике Франции. Могу ли я просить Вас прислать в дар экземпляры в Национальную библиотеку, в Сорбонну, Омону⁷⁰, в Академию надписей?»⁷¹.

Поздним летом и ранней осенью 1929 г. состоялась третья и последняя поездка Рождественских на Запад после 1917 г. На этот раз они были в Париже недолго, и, надо думать, О. А. рассказала своим друзьям о резком ухудшении обстановки в Советской России и о собственных «неприятностях»: в ноябре 1928 г. по делу религиозно-философского кружка «Воскресение» был арестован ее близкий ученик В. В. Бахтин, за которого она тщетно пыталась заступиться. 24 декабря 1928 г. состоялся обыск у нее самой,

⁶⁵ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 67.

⁶⁶ См.: *Dobiache-Rojdestvensky O. Le Codex Q. v. I. 6–10 de la Bibliothèque Publique de Léningrad // Speculum. 1930. Vol. V. № 1. P. 21–48*; Ср.: *Добиаш-Рождественская О. А. Мастерские письма на заре западного средневековья и их сокровища в Ленинграде. Л., 1930. С. 12–18.*

⁶⁷ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 70–71.

⁶⁸ *Добиаш-Рождественская О. А. Культура западноевропейского средневековья. Научное наследие / Сост. Б. С. Каганович. М., 1987. С. 221–223.*

⁶⁹ *Les anciens manuscrits latins de la Bibliothèque Publique de Léningrad. I. I–VII siècles. Léningrad, 1929.*

⁷⁰ Анри Омон (1857–1940) — французский филолог и палеограф.

⁷¹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 76 (письмо от 25 августа 1929 г.).

за которым последовали два других, была конфискована часть ее переписки (часть она потом сожгла сама), несколько раз ее вызывали на допросы в ленинградское ОГПУ. Очевидно, Добиаш-Рождественскую собирались привлечь по одному из фабриковавшихся тогда дел против «буржуазной интеллигенции». Арестована она всё же не была (вероятно, сыграло роль положение ее мужа: как директор Оптического института Д. С. Рождественский был связан с руководителями советской промышленности и военного ведомства), но вынуждена была покинуть университет и осталась только ученым консультантом Рукописного отдела Публичной библиотеки⁷².

25 декабря 1929 г. Ф. Лот писал О. А. Добиаш-Рождественской: «Вы — лучшая из друзей. Ваши письма проникают нам прямо в сердце. Они — бальзам, который смягчает наши моральные раны этого года, столь тяжелого для всех нас... Может ли быть, что мы больше не увидимся? Я не могу поверить в это. Наша страна так нужна Вам для ваших работ!»⁷³.

Начинались 1930-е годы, еще более сложные и трагические, чем 1920-е. На переписку О. А. Добиаш-Рождественской с парижскими друзьями в это время глубокую тень накладывает тема болезней — с начала 30-х тяжело болеет сестра Ольги Антоновны Мария Антоновна Добиаш, жившая с Рождественскими (она была частично парализована после удара); в 1932 г. умирает их брат А. А. Добиаш; у самой Ольги Антоновны развивается болезнь сердца (вероятно, сказались события «великого перелома» 1929–1930 гг.) и т. д.

В письме от 23 июня 1930 г. Ф. Лот, сообщая о состоянии Мирры Ивановны, потрясенной смертью своего отца после тяжелого инсульта, замечал: «Более счастлив был наш друг Ланглуа, скончавшийся год назад! Я предполагал написать его биографию. Но после долгого искушения отказался от этого. Его преемники в Институте и Архиве смогут описать его научную деятельность. Но сказать о нем по-настоящему как о человеке невозможно. Его коллеги, его семья настолько привержены условностям, что они не простят того, кто позволил бы себе показать эту столь сложную личность в игре света и теней, что одно только позволило бы впол-

⁷² См.: Каганович Б. С. Русские медиевисты первой половины XX века. С. 120–123.

⁷³ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 390. Л. 81–82.

не понять ее»⁷⁴. В этом же письме читаем: «Мы потеряли надежду увидеть Инну, даже Диму»⁷⁵.

Но, конечно, болезни и смерти — не единственная и не главная тема переписки Добиаш-Рождественской и Лота в эти годы.

В конце 20-х гг. О. А. Добиаш-Рождественская подготовила для издания во Франции сборник поэзии вагантов с прозаическим переводом их стихотворений на французский язык, обширным историко-литературным введением и комментариями. Редактором книги был Ф. Лот, снабдивший ее своим предисловием. Из писем Лота 1930 г. видно, как внимательно следил он за печатанием этой книги (читал и пересылал ее корректуры, вел переговоры с издательством «Ридер» («Rieder»), а до того, несомненно, тщательно отредактировал французский текст). Книга вышла в свет в 1931 г.⁷⁶

Позднее Ф. Лот регулярно информировал О. А. Добиаш-Рождественскую о рецепции этой книги во Франции. 30 марта 1932 г. он писал О. А.: «Забыл сказать Вам о Ваших “Голиардах”. Одна из причин их малого успеха во Франции — у критиков — ибо публика их неплохо покупает — то, что они вышли в специфически антихристианском издательстве. Эта марка определенно вредит Вам»⁷⁷. Заметим, что издательство «Ридер» имело репутацию левого, но едва ли может быть названо «специфически антихристианским». 17 июля 1932 г.: «Ваша книга имела порядочный успех у французской публики. Зимой служащий издательства Ридер сказал мне, что коммерческая продажа шла неплохо. Учитывая теперешний кризис — это очень приятно»⁷⁸. 31 декабря 1932 г.: «В последнем номере “Romania” есть несколько красноречивых строк о Ваших “Голиардах”. Я тем более рад этому, что никак не побуждал автора рецензии М. Рока писать о Вашей работе»⁷⁹.

Интересны и суждения об этой книге М. И. Лот-Бородиной. 12 июля 1930 г. она писала О. А. Добиаш-Рождественской: «Ра-

⁷⁴ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 6.

⁷⁵ Там же. Л. 7. Дима — муж Инны Ивановны В. Н. Любименко (1873–1937), ботаник, член-корреспондент АН СССР.

⁷⁶ Les Poésies des Goliards / Groupees et traduites avec le texte latin en regard par O. Dobiache-Rojdestvensky. Préface de F. Lot. Paris, Ed. Rieder, 1931. 272 p.

⁷⁷ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 38 об.

⁷⁸ Там же. Л. 43.

⁷⁹ Там же. Л. 47. Марио Рок (1875–1961) — крупнейший французский филолог-медиевист.

дуюсь тому, что скоро познакомлюсь с Вашими “Голиардами”, несмотря на то, что не люблю этот средневековый жанр»⁸⁰. 25 августа 1930 г.: «Надеюсь, что “Голиардами” Вы вполне довольны; я нахожу, что написана книга во всех смыслах мастерски, а ведь я — в литературном отношении очень требовательна и до известной степени могу судить и о научной стороне; по-моему, она даже слишком добросовестна для французской читающей публики, но это едва ли недостаток»⁸¹. Отметим, что ссылки на эту книгу встречаются во многих позднейших западных работах⁸² и что она была переиздана в 1984 г. в Монреале.

17 июля 1932 г. Лот вновь пишет о покойном Ланглуа: «То, что Вы воображаете по поводу Ланглуа, — фантастично. Что касается молчания его детей, — здесь нет ничего удивительного. Отец был им почти чужд. Образцом для подражания был только Бертело⁸³. Ни один из сыновей наверняка не прочитал ни одной строки, написанной их отцом. Это удерживает меня от того, чтобы посылать им мою книгу “Первый бюджет французской монархии. Общий расчет на 1202–1203 гг.”, которая только что вышла и посвящена памяти их отца»⁸⁴.

Ф. Лот сообщал О. А. Добиаш-Рождественской о своей работе над большими книгами по истории Средних веков, которые он начал писать с середины 1920-х гг. для различных серийных изданий, благодаря чему его имя приобрело известность за пределами узкого круга специалистов. Много места, как всегда, отводится личным темам. Так, 31 декабря 1932 г. Лот писал Ольге Антоновне, что в следующем году Мирра Ивановна собирается приехать в Ленинград повидаться с родными и друзьями, и что сам он занят теперь редактированием французского текста книги Инны Любименко о торговых отношениях России и Англии в XVI–XVIII вв.: «Работа

⁸⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 395. Л. 4.

⁸¹ Там же. Л. 7.

⁸² См., напр.: *Curtius E. R. Europäische Literatur und lateinisches Mittelalter*. Bern, 1948. S. 132; *Le Goff J. Les intellectuels au Moyen Age*. Paris, 1957. P. 37, 189.

⁸³ Ш.-В. Ланглуа был женат на дочери крупного французского ученого-химика и политического деятеля Марселена Бертело, дети которого играли видную роль в общественной и политической жизни Третьей Республики.

⁸⁴ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 42. Речь идет о книге: *Lot F. et Fawtier R. Le premier budget de la monarchie française. Le compte général de 1202–1203*. Paris, 1932.

интересная, но написана вычурным и часто не вполне правильным языком»⁸⁵.

Начиная с 1933 г. в архиве сохранились также письма О. А. Добиаш-Рождественской к Ф. Лоту, и переписка таким образом становится двусторонней. Первое из этих писем О. А. написано 16 февраля 1933 г., через несколько месяцев после смерти ее брата Александра Антоновича. «Работа все-таки идет. В ней отчасти забываешь то, память о чем будет отравлять всю мою оставшуюся жизнь. Кончина и страдания моего брата навсегда пронзили мою душу. Они унесли всю радость и веру. Думать, говорить об очень глубоких вещах, читать книги по философии и религии для меня теперь невыносимо. Это лишает меня остатков душевного равновесия. Не знаю, окончательное ли это состояние. Но оно стойкое и бесконечно мучительное»⁸⁶.

Далее О. А. пишет о завершении работы над книгой по истории Корбийской мастерской письма и о трудностях, возникших с ее публикацией: «Я привела свою работу в относительно законченное состояние. Говорю “относительно”, поскольку поездка в Париж и Амьен практически нереальна и моя программа ограничилась рамками: “История Корби до 850 года в отражении ленинградских кодексов”. Корпус факсимиле, который я только что собрала в пяти экземплярах для пяти больших библиотек и который поглотил все наши деньги, включает 31 корбийский кодекс <...> Текст, составляющий около 160 страниц, несомненно, не будет напечатан типографским способом. Его нужно перепечатать на машинке тоже в пяти экземплярах, чем я сейчас сама и занимаюсь (по два раза, в 3-х и 2-х экземплярах), поскольку не могу доверить эту работу машинистке». Книгу готов был издать ученый бенедиктинец

⁸⁵ Там же. Л. 46–47. Имеется в виду книга: *Lubimenko Inna. Les relations commerciales et politiques de l'Angleterre avec la Russie avant Pierre le Grand. Paris, 1933.*

⁸⁶ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. f. 163. Через несколько лет, 19 сентября 1936 г., О. А. Добиаш-Рождественская писала своему учителю И. М. Гревсу о смерти брата, «унесшей как будто в буре то, что *было*, но что — очевидно — уже и было сильно разрушено необычным опытом нашей жизни <...> Я не верю более в личного бога ни как в существо, ни как в “правящую силу” — личную, ни вне мира, ни разлитую в мире <...> Я не верю более в бессмертную личную душу <...> Я не верю ни в какой абсолюте» (*Добиаш-Рождественская О. А. Культура западноевропейского средневековья. С. 271*). М. И. Лот-Бородина в отличие от своего мужа была религиозным человеком, и такие признания глубоко волновали ее.

Ф. Шмитц, редактор «Revue Benedictine», очень ценивший работы О. А. Добиаш-Рождественской, но она, учитывая обстановку в стране, отказалась от этого предложения⁸⁷.

С 1933 г. в переписке Добиаш-Рождественской с Лотами появляется имя ученицы Ольги Антоновны талантливой исследовательницы и поэтессы Раисы Блох (1899–1943), жившей с 1922 г. в Берлине и перебравшейся после установления гитлеровского режима в Париж⁸⁸. Лоты всячески опекали и поддерживали ее⁸⁹.

Между тем летом 1933 г. советские «компетентные органы» отказали М. И. Лот-Бородиной во въездной визе в СССР. 21 июля 1933 г. Ф. Лот писал О. А. Добиаш-Рождественской, что его жена находится «в состоянии прострации», и хотя дальнейшие хлопоты возможны (поскольку ее просьбу поддерживает французское Министерство иностранных дел и советское консульство в Париже дает ей положительную аттестацию), не ясно, имеет ли смысл их продолжать⁹⁰.

Большое письмо О. А. Добиаш-Рождественской к Ф. Лоту от 11 августа 1933 г. касается многих тем. Мы узнаем из него, что Рождественские пытались помочь М. И. получить визу: «Два часа назад я получила письмо от Вашей свояченицы. Она пишет, что подруга мадам Форш, которая в эти дни навела справки в Москве, узнала, что если академик, принимающий Вашу жену, возобновит ходатайство, то оно, вероятно, будет удовлетворено (кажется, что просьбы ваших учреждений возымели желательный эффект). Инна Ивановна написала своему мужу, работающему сейчас в Киеве, чтобы он предпринял этот демарш. Одновременно мой муж, чтобы не терять шанса на ускорение дела, направляет аналогичное ходатайство, указывая, что М. И. будет также и его

⁸⁷ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms.7307. f. 163–164.

⁸⁸ Ранее оно упоминалось в пересланном Лотом Добиаш-Рождественской письме к нему администратора парижского издательства «Ридер» от 2 декабря 1931 г. по поводу гонорара за «Голиардов». В нём сообщалось, что «сумма в 364 франка, которую мадам Добиаш просила меня перевести на имя мадемуазель Блох, была ей отправлена». (ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 36).

⁸⁹ См.: *Воронова Т. П.* Раиса Блох — русская поэтесса и историк западного средневековья (из переписки с О. А. Добиаш-Рождественской) // Проблемы источниковедческого изучения истории русской и советской литературы. Л., 1989. С. 54–85; *Каганович Б. С., Вольфцун Л. Б.* Раиса Блох в 1930-е годы. Новые материалы // Ежегодник Дома русского зарубежья. 2014–2015. М., 2015. С. 606–621.

⁹⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 49.

гостьей и выступая в качестве поручителя. Несомненно, что г. Любименко не замедлит со своим ходатайством. Вероятно, если не очевидно, что на этот раз разрешение будет дано. Теперь все зависит от решения и сил М. И. Сестра ей написала и я тоже. Конечно, следует дождаться формального ответа. Поэтому сейчас я не буду больше говорить об этом. Жду с волнением»⁹¹.

Затем О. А. переходит к своей книге: «Спасибо, огромное спасибо за то, что Вы думали о моем дорогом (и проклятом) Корби. Недалек день, когда я завершу свои пять экземпляров (запас хорошей бумаги, которой я располагаю и которую передал мне мой бедный брат за месяц до смерти, не позволяет мне большее число) <...> Пять альбомов, содержащих по 96 фотографий каждый, готовы и переплетены. Мадам Шишмарева украсила скромный переплет монограммой CL (Corbeienses Leninopolitani) в корбийском стиле VIII века»⁹².

Ф. Лот неоднократно выражал убеждение, что для воссоздания полной истории Корбийской мастерской письма необходимо тщательное изучение рукописей, находящихся во Франции. О. А. Добиаш-Рождественская в принципе была согласна с ним и замечала,

⁹¹ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 165–166.

⁹² Там же. ff. 167–168. Ср. рассказ друга Д. С. Рождественского К. К. Баумгарта об изготовлении альбомов, после того как стало ясно, что они не будут изданы типографским способом: «Дмитрий Сергеевич пришел ей [О.А. — Б. К.] на помощь и предложил самим составить пять альбомов рисунков. Это и было выполнено. В фотолaborатории Академии наук было приготовлено от 5 до 10 экземпляров каждой иллюстрации. Из них отобрали пять лучших, и собрали пять толстых альбомов в папки подходящего цвета и размера, и Д. С. и О. А. сами расклеили фотоснимки самым красивым образом. Затем все пять альбомов были переплетены в суровый холст, и друг О. А. художница Т. В. Шишмарева написала орнамент на переплетах. В основе каждого орнамента лежали две большие буквы С. L. (Corbeienses Leninopolitani) — ленинградские корбийские рукописи. Буквы были сделаны красной киноварью в стиле корбийского письма. Вокруг них шел цветной рисунок. Альбомы получились совершенно необыкновенные. Пять произведений искусства. Книга О. А. вышла в 1933 г. Все альбомы поступили в Академию наук. Один из них хранится в библиотеке Академии, а четыре были посланы в главные книгохранилища четырех стран: Соединенных Штатов Америки, Германии, Франции и Англии». Цит. по кн.: Воспоминания об академике Д. С. Рождественском. Л., 1976. С. 40 (в издании неправильно указаны инициалы художницы; в письме к автору настоящей работы от 10 октября 1982 г. покойная Т. В. Шишмарева подтвердила, что именно она «по просьбе О. А. копировала в Публичной библиотеке инициалы для нее»).

что главным недостатком своей работы она считает «отсутствие углубленного исследования парижских и амьенских кодексов, что заставило автора ориентировать изложение в соответствии с заглавием: “История Корбийской мастерской с 651 до 830 г. в отражении ленинградских кодексов”». Такое ограничение темы, по мнению автора, было оправдано тем, что «важнейшие рукописи этого периода (за исключением Григория Турского и Библии Маудрамна) находятся в Ленинграде». Другими недостатками работы О. А. называла «лакуны в современной литературе» и «более чем посредственный французский язык», — в обоих случаях это, несомненно, являлось сильным преувеличением⁹³.

«Поездка за границу позволила бы избежать всех этих погрешностей. Но она невозможна для меня. То, что мне удалось осуществить в случае “Голиардов”, работы, которая прошла по поверхности моей души и которую я готовила почти с ненавистью, невозможно для того, что затронуло ее глубоко. Такова ирония судьбы», — с горечью замечала О. А. Добиаш-Рождественская.

В ответном письме от 27 августа 1933 г. Ф. Лот сообщал, что отказ его жене в визе вызвал негодование известного слависта Андре Мазона и что «в советском консульстве М. И. сказали, что они передали в Москву положительный отзыв о ней и что она может возобновить ходатайство, на которое получит ответ через 8 дней. Прошел уже почти месяц, но никакого ответа нет»⁹⁴. В открытке от 22 сентября 1933 г. Лот извещал, что получил рукопись работы Ольги Антоновны о Корби и в то же утро прочитал четверть текста: «Очевидно, что это очень важный текст, плод многолетних трудов»⁹⁵.

9 октября 1933 г. О. А. Добиаш-Рождественская с горечью писала Лоту: «Мы глубоко поражены тем оборотом, который приня-

⁹³ Д-р Аньес Грасфа, отвечая на наш вопрос, писала мне 12 мая 2015 г.: «Что касается ее французского языка, то он произвел на меня впечатление, так как она пишет очень хорошо — это касается как графики, орфографии и грамматики, так и стиля. Он очень поэтичен, порой чуть архаичен. Фразы довольно длинные, практические моменты переплетаются в них с личными. Впечатление, что говорит сама ее душа. Выражено все совершенно правильно, кое-где есть небольшие грамматические погрешности, но их очень мало. Кажется, что она с наслаждением пишет по-французски и по-настоящему любит французский язык и французских классических авторов».

⁹⁴ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 52.

⁹⁵ Там же. Л. 56. Книга о Корби была итогом 12-летних изысканий автора.

ло дело с поездкой нашей дорогой М. И. После стольких усилий, предпринятых демаршей, предоставленных гарантий отрицательный ответ был для нас неожиданным и бесконечно огорчительным»⁹⁶. Но в этом же письме она сообщала о радостном событии: «Академия Наук поставила в повестку дня своей осенней сессии мое сообщение о работе по Корби. Мне пришлось в лихорадочной спешке готовить доклад на $\frac{3}{4}$ часа перед общим собранием, от которого зависела судьба работы. Я имела неожиданный успех. Было единогласно принято решение о ее скорейшей публикации. Таким образом, у меня появилась надежда, даже уверенность вскоре увидеть мой труд опубликованным. Я бесконечно удовлетворена этим»⁹⁷. Она вновь высказывает обеспокоенность по поводу своего французского языка и хотела бы, чтобы рукопись с этой точки зрения просмотрели несколько человек. «В случае, если у Ридера есть какие-то деньги для меня, я могла бы доверить их Раичке, которая достаточно умна, чтобы правильно распорядиться ими»⁹⁸.

В открытке от 18 октября 1933 г. Лот приветствовал издание работы в России: «Это наилучшее решение», — и сообщал: «Вчера я передал Вашу рукопись мадемуазель Блох, чтобы она сделала то, что может»⁹⁹. Вероятно, речь шла об уточнении сносок, цитат и некоторых технических деталей.

Возвращаясь к волновавшей ее теме, О. А. Добиаш-Рождественская 1 ноября 1933 г. писала Лоту: «Да, конечно, история Корбийской мастерской без систематического изучения парижских и амьенских рукописей неполна. Автор сознает это. Он предупреждает об этом. Этим объясняется и ограничение исследования периодом до 850 г. и заглавие “История...в отражении ленинградских кодексов”. Оно является и останется неполным, поскольку поездка в Париж, которую Вы называете “абсолютной необходимостью” (может быть, все-таки относительной?) невозможна более для автора. Три года назад, сознавая эту необходимость, я сделала все, чтобы осуществить поездку — безуспешно». В примечании к этому месту Ольга Антоновна объясняет нереальность поездки за границу не только состоянием своего здоровья и невозможностью

⁹⁶ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. f. 172.

⁹⁷ Там же.

⁹⁸ Там же.

⁹⁹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 57.

оставить даже на время тяжело больную сестру, но и причинами иного порядка: «Мы не можем поехать за границу без паспорта и валюты, которые может дать только государство. Короткий отрезок времени, который будет еще долгим (более долгим, несомненно, чем моя жизнь), государство, предпринимающее сверхчеловеческие усилия для строительства новой жизни, будет расходовать валюту (в нашем случае посылать людей за границу) только в жизненно необходимых случаях. Корбийские рукописи и их систематическое изучение не будут сочтены таковыми»¹⁰⁰. Передавая, таким образом, в сверххлояльных выражениях официальную аргументацию, с которой она едва ли могла внутренне примириться, Добиаш-Рождественская давала понять своим друзьям, что больше попасть во Францию ей не удастся.

26 декабря 1933 г., поздравляя Лотов с наступающим Новым годом, О. А. благодарила своего учителя за редактирование французского текста «Корби» («не забывая, конечно, о том, что сделала для этого милая Раичка») и прибавляла: «Я очень рада за бедную Раичку, которая в своей “французской молодости” (хотя она и чуть старше, чем была тогда я) испытывает те же здоровые, сильные и тонкие впечатления»¹⁰¹.

В письме, датированном тем же днем, 26 декабря 1933 г., Ф. Лот сообщал Ольге Антоновне о предстоящем замужестве старшей дочери Лотов Ирен. Впервые в переписке появляется имя Бориса Вильде: «У жениха скромное положение, но оно, несомненно, улучшится, так как он умный и старательный», невеста же, только что начавшая работать в Национальной библиотеке, по его словам, «живет в мире фантазий»¹⁰². «Два раза в неделю я вижу с вашим другом Раичкой, которая сопровождает меня из Hautes Etudes и мы болтаем de omni re scibili et de quibusdam aliis¹⁰³ и, между прочим, о Вас», — продолжал Лот, заверяя О. А., что он сделает всё, от него зависящее, чтобы помочь Р. Блох.¹⁰⁴

8 февраля 1934 г. О. А. Добиаш-Рождественская делилась впечатлениями от уже упомянутой книги И. И. Любименко, вышедшей во Франции: «Я только что приступила к чтению книги Инны

¹⁰⁰ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 173–174.

¹⁰¹ Там же. f. 177.

¹⁰² ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 59. Свадьба Ирен Лот и Бориса Вильде состоялась в июле 1934 г.

¹⁰³ Обо всём, что можно узнать и еще кое о чём (*лат.*).

¹⁰⁴ См.: Воронова Т. П. Раиса Блох... С. 79.

Ивановны и прочла уже довольно много. Читаю с живым удовольствием и большим интересом. Это хорошая книга, которая, несомненно, будет иметь заслуженный успех. Она трактует очень жизненную тему и делает это при помощи хорошего метода и с литературным талантом»¹⁰⁵.

В письме от 29 марта 1934 г., сердечно поздравляя Лотов с серебряной свадьбой, О. А. Добиаш-Рождественская вспоминала прошлое и писала: «Мир изменил свое лицо за эти 25 лет: мировая война, богатая высоким героизмом, полная неслыханных страданий и жестоких преступлений, великая Революция, охватившая шестую часть земного шара и находящая отклики далеко за ее пределами...»¹⁰⁶. Это видение истории, конечно, очень отличалось от прежних высказываний автора, хорошо известных его друзьям.

Ответ Ф. Лота датирован 24 апреля 1934 г.: «Ваше письмо, благоухающее поэзией и нежностью, было большим подарком к нашей серебряной свадьбе. Оно тронуло нас до слез, Миру и меня. Мы не переставали говорить о вас всех, о прошлом. Конечно, к нашему счастью примешивается печаль, связанная с опасением, что мы больше не увидимся. Но не будем неблагодарны судьбе, которая сблизила нас четверть века тому назад...Позволительно надеяться, что когда-нибудь ваше правительство разрешит Вам приехать, чтобы Вы смогли завершить работы о ленинградских рукописях, сопоставив их с рукописями нашей Национальной библиотеки. В глубине сердца я сохраняю эту надежду»¹⁰⁷. Надежде этой, увы, не суждено было сбыться.

В это время в официальном положении О. А. Добиаш-Рождественской произошли некоторые изменения. С осени 1934 г. в Советском Союзе были восстановлены исторические факультеты и часть уцелевших «буржуазных» историков вновь получила возможность работать в высшей школе. 19 октября 1934 г. Ольга Антоновна писала Ф. Лоту, извиняясь за довольно продолжительное молчание: «По правде сказать, никогда в жизни я не была так занята. И хотя я страшно устаю, могу сказать, что, к счастью, мое здоровье не так плохо, как можно было ожидать, как предсказывает мой доктор, который, видя ритм моей жизни, отказывается меня лечить <...> Прежде всего это преподавание, которое я начала в

¹⁰⁵ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. f. 178.

¹⁰⁶ Там же. ff. 178 bis-ter.

¹⁰⁷ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 61.

двух местах: в Высшем Историко-филологическом институте¹⁰⁸ и на восстановленном историческом факультете Университета. Предпринимаются все усилия, чтобы поднять их на желательную высоту. Между прочим, приглашен и наш старый учитель Иван Михайлович [Гревс — Б. К.]. Меня пригласили преподавать источниковедение и палеографию. И если я согласилась, несмотря на свое состояние и на ожесточенное сопротивление своих близких и врача, то потому, что передо мной открылась поистине заманчивая перспектива, которая иначе была бы упущена»¹⁰⁹.

В ответном письме Ф. Лота от 27 октября 1934 г. читаем: «Ваше письмо одновременно обрадовало и обеспокоило нас. Мы рады, что ваше правительство обратилось к вашим светилам, и беспокоимся, что чрезмерное рвение скажется на Вашем здоровье. Не стоит ли Вам применить к себе глубокомысленных слов Талейрана, обращенных к его сотрудникам: “Главное, господа, поменьше усердия!”»¹¹⁰.

8 ноября 1934 г. О. А. Добиаш-Рождественская писала Ф. Лоту: «Меня воодушевляет, что через месяц лучший из моих учеников, судьба которого глубоко томила меня эти годы, возьмет половину груза на свои молодые плечи (дорогой учитель¹¹¹ знал и ценил его, в 1929 г. он сделал сообщение об одном из его исследований в Академии надписей. С тех пор бедный юноша испытал много неприятностей)»¹¹². В. В. Бахтин в ноябре 1928 г. был арестован за участие в религиозно-философском кружке, приговорен к трем годам заключения в Соловецком концлагере, а затем жил в провинции. Летом 1934 г. благодаря хлопотам О. А. Добиаш-Рождественской он смог вернуться в Ленинград и должен был приступить к преподаванию, но в феврале 1935 г. не по своей воле вновь покинул город и после нового ареста окончательно лишился возможности заниматься наукой.

В конце 1934 г. увидела, наконец, свет монография О. А. Добиаш-Рождественской о Корбийской мастерской письма¹¹³. 24 дека-

¹⁰⁸ Имеется в виду Ленинградский историко-лингвистический институт (ЛИЛИ), который позднее был присоединен к университету.

¹⁰⁹ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 179–180.

¹¹⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 64.

¹¹¹ Ш.-В. Ланглуа.

¹¹² Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. f. 181.

¹¹³ *Dobias-Rozdestvenskaïa Olga. Histoire de l'atelier graphique de Corbie de 651 à 830 reflétée dans les Corbeiensis Leninopolitani.* Leningrad, 1934. 173 p. (книга подписана к печати 4 декабря 1934 г., тираж 1000 экз.).

бря 1934 г. она писала Ф. Лоту: «Сегодня я посылаю Вам свой этюд о Корби, который только что вышел в свет, а послезавтра я позволю себе выслать на Ваше имя в Институт Франции два экземпляра (для Института и для Национальной библиотеки) и экземпляр моего альбома факсимиле, предназначенный для Отдела рукописей Национальной библиотеки. Надеюсь, что милая Раичка не откажется лично вручить этот альбом вместе с исследованием теперешнему администратору Отдела рукописей (это Лоэр?¹¹⁴). Но я хотела бы, чтобы Вы (и мадемуазель Раиса) перед этим взглянули на него и написали о своем впечатлении. Я преодолела невообразимые трудности, чтобы добиться этого». Далее она сообщала: «В эти месяцы я закончила переработку моего учебника палеографии и проредактировала собрание текстов (в русском переводе с комментариями и вводными статьями), относящимися к истории агротехники на средневековом Западе»¹¹⁵.

В последующих письмах Добиаш-Рождественская еще не раз просила Лота передать посылаемые экземпляры «Корби» в различные научные учреждения, редакции журналов и отдельным ученым.

15 января 1935 г., узнав о предстоящей поездке Лота в Рим, писала своему учителю: «В данный момент Вы должны быть в Риме. И мне странно думать о том, что это будет Ваша первая встреча с этим Городом (я трижды была в нем, каждый раз по месяцу), Городом, который остался глубоким впечатлением моей молодости (прошло уже 27 лет с тех пор, больше я его не видела)...»¹¹⁶. В открытке от 17 января 1935 г. она возвращалась к воспоминаниям о «Вечном Городе»: «Я много думала о Вас в Риме, представляя Вас в знакомых местах. Но только я никогда не была в Риме зимой. Я всегда видела и “переживала” его в июне: тяжкую жару Кампаньи, великолепные закаты сквозь арки Колизея, прекрасные утра на Форуме, персики, лимоны и вишни на улице и освежающую прохладу церковью. Все-таки я завидую Вам!»¹¹⁷.

¹¹⁴ Филипп Лоэр (Lauer) (1874–1953) — французский архивист и палеограф.

¹¹⁵ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 182–183. См.: Добиаш-Рождественская О. А. История письма в Средние века. Руководство к изучению латинской палеографии. Изд. 2-е. М.–Л., 1936; Агрικультура в памятниках западного средневековья: Переводы и комментарии / под ред. О. А. Добиаш-Рождественской и М. И. Бурского. М.–Л., 1936.

¹¹⁶ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. f. 184 bis.

¹¹⁷ Там же. f. 185.

Ответное письмо Ф. Лота от 2 февраля 1935 г. было не столь поэтичным. Он сообщал, что в Риме было очень холодно, все время дул северный ветер и город показался ему печальным, а затем переходил к текущим и домашним делам: «В “молодой семье” все благополучно. Ирен мужественно выполняет неблагодарную работу в Национальной библиотеке. Но какая-либо личная работа для нее невозможна, отчасти из-за того, что она не умеет организовать себя. Ее муж серьезно занимается в университете немецкой филологией и литературой, немного подрабатывает в библиотеке. Растущая у нас ксенофобия делает для него невозможным поступление на какую-либо государственную службу. Он мечтает выучить японский язык, очень трудный, здесь его всерьез никто не изучает»¹¹⁸. Далее он писал, что Р. Блох, как и В. Лосский, заняты расписыванием на карточки латинских текстов для нового издания Словаря средневековой латыни Дюканжа, в редколлегии которого Лот состоит, что работа эта оплачивается плохо и что Раиса подрабатывает в качестве секретаря журнала по истории фармацевтики.

В недатированном письме Ольги Антоновны, которое, очевидно, являлось ответом на это письмо Лота, читаем: «Молодой семье я горячо желаю, помимо того чистого, подлинного и несомненного счастья, которое является реальностью их жизни, прочной “материальной базы”, которая несомненно когда-нибудь будет достигнута мужем и облегчит бремя, лежащее на плечах жены и тестя»¹¹⁹. Далее она пишет: «Спасибо за все, что Вы делаете для Раички. Я хорошо понимаю (и она это понимает: в каждом письме ко мне она выражает Вам свою благодарность), что Вы делаете для нее все, что можете, и, может быть, даже больше того. Выплывет ли она, поднимется ли над вспомогательными работами научно-технического характера? Это в большой мере зависит от нее. Я думаю, что всюду, за исключением Америки, занятия медиевистикой недостаточно оплачиваются и поддерживаются. И потому она всюду будет “чужой”, ее участь нигде не будет блестящей. Ей не следовало, конечно, уезжать. Ей было бы лучше здесь. Но что сделано — сделано. Возвращение было бы трудным, даже невозможным»¹²⁰.

¹¹⁸ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 67.

¹¹⁹ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. f. 197.

¹²⁰ Там же. f. 197 об.

В открытке от 23 февраля 1935 г. Лот сообщал: «Альбом от ленинградской Академии Наук получен. Наш лучший палеограф г. Самаран сразу же начал изучать его»¹²¹. 2 марта 1935 г.: «Вчера я представил нашей Академии Ваше исследование о Корбийской мастерской. Сборник факсимиле, полученный от ленинградской Академии Наук, передан в четверг в Национальную библиотеку. Ваш сборник, пока он находился в Сорбонне, был изучен г. Самараном и его учениками»¹²².

3 мая 1935 г. в письме, адресованном «дорогим друзьям», О. А. Добиаш-Рождественская извещала их, что за последние два месяца тяжелая болезнь сестры изменила всю ее жизнь и не оставляет «ни сил, ни желания много писать». «Нет смысла задерживаться на этих слишком печальных вещах. Скажу только одно. Если смерть брата унесла мою прежнюю веру, то теперь зрелище этой болезни способно исцелить от остатков всякого “идеализма”, всяких иллюзий относительно “бессмертной и личной души”. Натуры, чувствующие потребность в вере, как я, должны строить на другом основании», — писала Ольга Антоновна¹²³. Эти слова помогает понять ее письмо к И. М. Гревсу от 19 сентября 1936 г., в котором читаем: «Отношения общества трудового, социалистического, силу которых, здоровье которых я все глубже чувствую, которые меня все сильнее проникают и мне imponируют, создают наилучшую этику, идут к наивысшему образу “бога живого человека”, идут с блужданиями с ошибками». При этом Добиаш-Рождественская видела возможность слияния лучших элементов «нашего (своего) вчерашнего идеализма» с «кующимся (сейчас оно еще во многом может подрываться жестокостью и захватываться грязными руками), далеко еще не сложившимся мировоззрением, которое лучшие люди на “новых берегах” ищут также и более страстно, чем [мы] искали на старых»¹²⁴.

30 октября 1935 г., когда положение сестры несколько стабилизировалась, и тон письма стал более спокойным, О. А. Добиаш-Рождественская пишет Лоту: «Из газет Вы должны знать, какой подъем, какой великолепный порыв во всех областях одушевляет нашу жизнь. Затем — материальное благосостояние, которое впервые в

¹²¹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 68.

¹²² Там же. Л. 69.

¹²³ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 186–187.

¹²⁴ См.: *Добиаш-Рождественская О. А.* Культура западноевропейского средневековья. С. 271.

истории должно, наконец, стать всеобщим в нашей стране. Наконец, физическое здоровье народа, которое кажется обеспеченным, и замечательная трудовая инициатива, свободный и радостный порыв, физический и моральный»¹²⁵.

Лотов должны были поразить эти просоветские декларации их старого друга. Ведь, помимо всего прочего, они имели перед глазами такие примеры «гуманизма» советской власти, как отказ в визе Мирре Ивановне, желавшей навестить родственников в Ленинграде, или невозможность для самой Ольги Антоновны приехать во Францию для завершения многолетних исследований (причем и здесь никаких расходов от государства не требовалось, так как Рождественские могли осуществить поездку и за свой счет). Вероятно, Лоты считали эти декларации вынужденными, продиктованными условиями существования в сталинском государстве — и, конечно, были правы, хотя, может быть, и недоучитывали присутствующий в них элемент самовнушения.

Письмо Ф. Лота от 25 декабря 1935 г. начиналось лирически:

«Дорогой друг,

Сегодня Рождество — не знаю, говорит ли это еще что-нибудь Вам, Рождество нежное и туманное, молочный туман над садом — садом, который более чем вероятно исчезнет через несколько месяцев, чтобы уступить место широкой дороге, которая прямо соединит соседнюю деревню с Парижем. Для Мирры Ивановны и меня это будет начало конца. Третий век моей жизни падет под ударами лесорубов, когда они начнут валить деревья. Частные интересы должны быть принесены в жертву прогрессу. Исчезнет место покоя и красоты <...> Куда идти? Мы еще не знаем. Париж, покинутый так давно, меня ужасает <...> Уходят друзья — Глотц, Пиренн, Сильвен Леви — и они незаменимы»¹²⁶. В этом же письме он рассказывал о работе над 2-м томом книги о варварских нашествиях и сообщал, что Раиса, незадолго до того вышедшая замуж, «вся погружена в свой медовый месяц».

1 января 1936 г. О. А. Добиаш-Рождественская писала «дорогим друзьям»: «Мы много думали о вас в декабре. Моя сестра, которой я ежедневно читаю вслух, выразила желание, чтобы в этом месяце я прочитала ей наши старые письма, сохранившиеся за 40 лет. Ее письма, замечательные своей спокойной жи-

¹²⁵ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 188–189.

¹²⁶ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 72–73. В старинном доме с садом в Фонтене-о-Роз Ф. Лот жил с начала XX в. до конца жизни. Гюстав Глотц (1862–1935) — французский эллинист; Анри Пиренн (1862–1935) — знаменитый бельгийский историк-медиевист. Сильвен Леви — см. выше.

вописностью, тонким остроумием и “юмором”, дают образы наших отца и матери, нашего брата и его первой жены — все они умерли. Мои письма сохранились в меньшем количестве. Но вся моя жизнь в Париже и Фонтене-о-Роз в 1908–1911, 1912, 1921–22, 1926 и 1929 гг. отражена в них. Я писала их сестре, которую интересовало все, даже незначительные интимные детали. Поэтому я эти детали приводила. И сколько бесконечно дорогого воскресили мне эти письма! В центре здесь находится семья Лот, она заполняет эти письма <...> И какими живыми, полными разных красок предстают ваши образы: Вы и дорогая М. И., наши вечера на балконе в свете луны, под таинственный шум друга-платана, наши философические беседы, наши смелые кухонные предприятия <...> Эти письма к сестре, полные парижского энтузиазма, представляют мои ученические годы и особенно моих дорогих друзей, — думаю, самых дорогих, какие были у меня в жизни, — портреты которых даны в свете глубокой симпатии и, временами, “ласковой насмешки”. Я хотела бы “завещать” их вам. Я уже было вложила их с этим намерением в конверт. Но тут меня остановили разные “жалкие” мысли... Во всяком случае, сейчас не время отправлять их вам. И я сделала надпись: “Сжечь или послать по адресу...”. Но по какому? Мой “душеприказчик”, найдет ли он возможность отправить их вам, и куда он должен будет отправлять их...?”¹²⁷.

Через месяц, 2 февраля 1936 г., Ольга Антоновна писала о том же известному русскому медиевисту Д. М. Петрушевскому: «Желанием моей сестры в эти месяцы было (она сама ведь читать не может), чтобы я ей перечла нашу переписку за минувшие 40 лет. Ее письма особенно хороши. Она чудесно писала их. С тонким юмором, с свободною живописностью. Наше с ней общее прошлое, образы умерших людей вновь воскресали. Мои к ней письма — сложнее и мудренее. Но и в них я многое пережила из своего, главным образом парижского, прошлого»¹²⁸. Никаких следов переписки О. А. Добиаш-Рождественской с сестрой в архивах не

¹²⁷ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 189 bis-ter.

¹²⁸ Из переписки О. А. Добиаш-Рождественской 1920–1930-х гг./ публ. Б. С. Кагановича // Отечественная история. 1992. № 3. С. 106. В этом же письме О. А. вспоминала, что «иной была судьба “дружеских” писем. На грани третьего десятка XX века, в три “посещения”, большая их часть у меня была отобрана, выисканная во всевозможных углах и не возвращена», после чего она «сожгла все, что оставалось».

сохранилось — вероятно, она была сожжена Рождественскими как слишком интимный документ.

Богато разнообразным содержанием следующее сохранившееся письмо Ф. Лота, датированное 6 сентября 1936 г. «Книга, о которой Вы мне сообщаете, “Агрикультура в средневековых текстах VI–XIV веков”, с факсимиле, чрезвычайно меня интересует. Я хотел бы попросить у Вас экземпляр. Следовало бы также послать ее в “Annales d’Histoire économique et sociale”, где она будет очень желательна, в “Bibliothèque des Ecole des Chartes”, в “Moyen Age”, в “Revue historique” и в “Revue belge de philologie et d’histoire”, в “Revue de synthèse historique”, — писал Лот¹²⁹. Сообщая далее, что его зять Борис успешно изучает японский язык и через два года сможет получить французское гражданство, Лот добавлял: «Моя свояченица Инна написала нам, что он легко сможет найти применение своим знаниям в России. Но у него слишком независимый характер, чтобы он смог жить у вас. Беспорядок, своего рода скрытая анархия во Франции больше подходят ему»¹³⁰. «М. И. восстановила свои силы и ревностно погрузилась в исследования, которые очень далеки от ваших, но увлекают ее», — продолжал Лот.¹³¹ В конце письма он сообщал: «Мы часто говорим о вас с бедной Раисой, которая скоро станет матерью. Какая смелость!».

В сентябре 1936 г. Ф. Лоту исполнялось 70 лет, и, очевидно, в начале этого месяца О. А. Добиаш-Рождественской было написано поздравительное послание, недатированная машинопись которого с рукописными вставками сохранилась в ее архиве:

Досточтимый учитель и дорогой друг.

Приближается дата Вашего «большого юбилея». В эти дни я думаю только о Вас. Вспоминаю ту часть Вашей жизни, которую я могла наблюдать, — то находясь очень близко от вашей работы и ваших интимных переживаний, то следя за ними издали, но всегда, так сказать, «изнутри». Этого не было, может быть, в последние годы, которые нас разделили <...> Как бы то ни было, у нас всегда остается то, что нас объединяет. Это наше прошлое. Чтобы воскресить его, я только что перечитала еще раз письма, которые писала тогда своим — интимный дневник моего пребывания в Париже.

Я познакомилась с Вами в прекрасную эпоху Вашей жизни. В самом начале Вашего девятого пятилетия, с уже установившейся репу-

¹²⁹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 74.

¹³⁰ Там же. Л. 75.

¹³¹ Там же. С начала 1930-х гг. М. И. Лот-Бородина увлеклась изучением византийской теологии и мистики и опубликовала много работ в этой области.

тацией «выдающегося ученого», в начинающейся славе, Вы расширили тогда преподавание в Сорбонне и, особенно, в Школе высших исследований, главной арене Вашей деятельности <...> И каждый год ученый мир с радостным нетерпением предвкушал находки Фердинанда Лота — всегда такие новые и преисполненные глубочайших проникновений — чтобы аплодировать им. <...> В Вашей личной жизни 1908–1909 год, когда я познакомилась с Вами, был не менее знаменателен <...> Это было начало вашего брака... И сколько благодарных, волнующих и нежных воспоминаний связано у меня с этими золотыми годами! Наши семинары в гостеприимной комнате у лестницы Е, согретой лучезарной нежностью Ваших учеников <...> Ученики румынские, славянские, американские и «господа аббаты» питали к вам безграничное уважение... С горячей благодарностью вспоминаю Вашу помощь в написании «Приходской жизни»¹³², наши визиты к покойному «дорогому учителю»¹³³, сначала церемонные, а потом все более и более сердечные... Вспоминаю наши возвращения вдвоем в Фонтене в дождливые осенние дни, когда мы оба укрывались под Вашим большим зонтом. И потом, сколько веселья у очага в Фонтене, озаренного неиссякаемо радостным настроением М. И. Я так и вижу ее, тогдашнюю, как она хлопает в ладоши в восторге от какой-нибудь счастливой выдумки — по поводу ли ее исследований о Кретьене де Труа или ее стихов о Тристане, устройства ли замысловатых узлов, из которых складываются банты, украшающие *Diatonius*¹³⁴, или тонкостей какого-то кулинарного рецепта... Вспоминаю бесконечные философские разговоры на террасе сада при свете луны или у голубой фаянсовой печи в библиотеке Фонтене...¹³⁵.

В ответ на это прочувствованное послание Лот писал Ольге Антоновне 20 сентября 1936 г.:

Дорогой друг.

Ваше письмо или точнее, *epistola duplex*¹³⁶, пришло вчера и глубоко тронуло нас. М. И. пролила слезы. Вечером и сегодня мы говорили о прошлом. Вы правы: прошлое остается с нами. Воспоминание — это самый драгоценный дар природы. Без него мы были бы приведены к животному состоянию¹³⁷. Затем Лот переходит к современности и критически отзываясь о правительстве Народного фронта, незадолго до того пришедшем к власти во Франции: «Не удивительно, что социалистическое правительство, которое мы те-

¹³² Имеется в виду работа: *Dobiache-Rojdestvensky O. La vie paroissiale en France au XIII^e siècle d'après les actes épiscopaux.* Paris, 1911.

¹³³ Ш.-В. Ланглуа.

¹³⁴ Прозвище старшей дочери Лотов Ирен.

¹³⁵ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 269. Л. 6–7.

¹³⁶ Двойное письмо (*лат.*). Письмо О. А. Добиаш-Рождественской содержало приписку Д. С. Рождественского.

¹³⁷ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 77.

перь имеем, столь же беспечно и не в состоянии вести административные дела, как и предыдущие. Что касается парламента, то один мой ученик, избранный депутатом, раскрыл мне картины поистине чудовищной несостоятельности. Бедные существа, пришедшие к власти, — невероятные посредственности. Вместе с тем их жаль, особенно премьер-министра, это ученик чародея, который наколдовал потоп и не знает, как его остановить. Я когда-то был немного с ним знаком: это порядочный, умный, очень симпатичный человек. Он выдающийся литературный критик¹³⁸.

Новое правительство установило более жесткий предельный возраст для профессоров и преподавателей, в связи с чем Лот должен был вскоре выйти на пенсию. Интересна в этом письме и оценка историком его более молодых коллег: «Мы провели два дня в Страсбурге у моего ученика и друга проф. Эдмона Перрена, который, несомненно, является лучшим медиевистом Франции наряду с Альфаном и Марком Блоком»¹³⁹.

В предновогоднем письме Ф. Лота от 31 декабря 1936 г. читаем: «Медленными, но верными шагами пришла старость». Со дня на день вместе с другими достигшими предельного возраста профессорами он ждет отставки¹⁴⁰. При этом Лот признавал: «По Средним векам у нас будут отличные преемники: Альфан, Перрен или Фавтье»¹⁴¹. Переходя к домашним делам, он сообщал: «Борис получил французское гражданство, что позволит ему, наконец, зарабатывать на жизнь после службы в армии. Он успешно изучает японский язык и этнографию»¹⁴². Далее Лот писал: «М. И. была на днях у Раисы. Малышка очаровательная. Но положение ее родителей совершенно ненадежно. Пока я буду представителем Франции в *Glossarium mediae latinitatis*, она и Володя [Лосский — Б. К.] благодаря мне будут получать плату за свой труд. Но ведь я не всегда буду там, а что потом?»¹⁴³.

С 1937 г. переписка О. А. Добиаш-Рождественской с Лотами, как кажется, становится менее интенсивной, удивляться чему, конечно, не приходится, учитывая тогдашнюю обстановку в Советском

¹³⁸ Там же. Л. 78. Имеется в виду Леон Блюм.

¹³⁹ Там же.

¹⁴⁰ Ф. Лот преподавал в Сорбонне до пасхальных каникул 1937 г. См.: *Perrin Ch.-E. Ferdinand Lot*. P. 60.

¹⁴¹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 81.

¹⁴² Там же. Л. 82.

¹⁴³ Там же. Л. 83.

Союзе. Но их эпистолярное общение не стало менее сердечным и человечески содержательным.

14 сентября 1937 г. внезапно умер муж И. И. Любименко Владимир Николаевич. Несохранившееся письмо к Лотам по этому поводу Ольги Антоновны произвело на них сильное впечатление¹⁴⁴. Ф. Лот отвечал на него 24 октября: «Ваше прекрасное письмо, написанное в связи со смертью Любименко, глубоко взволновало нас. М. И. безутешна из-за кончины своего шурина, которого она знала сорок лет <...> Инна перенесла этот удар со своим обычным стоицизмом. Но она оцепенела от горя. Мы горячо желаем, чтобы она могла приехать и провести несколько месяцев у нас. Увы, это желание представляется химерическим. Кажется, что выезжать из вашей страны все труднее и труднее. Никто во Франции не понимает почему — и дают этому пессимистические объяснения — основательно или неосновательно»¹⁴⁵.

Вероятно к концу 1937 г. относится недатированное письмо О. А. Добиаш-Рождественской, описывающее тяжелое душевное состояние И. И. Любименко, с которой она регулярно встречалась. Далее она сообщала, что и у них в семье неблагополучно: врачи констатировали у Дмитрия Сергеевича сердечную аритмию и сама она чувствует себя нехорошо. Затем, чтобы «несколько изменить атмосферу», она красочно описывает необычайно снежную зиму этого года и «борьбу города со снегом» и пишет, что она читает в университете курс источниковедения Средних веков, а занятия по палеографии передала двум своим ученикам, работающим под ее руководством¹⁴⁶. Вероятно, несколько следующих ее писем не сохранилось.

16 июня 1938 г. Ф. Лот взволнованно писал О. А.: «Мы потрясены, подавлены плохими новостями о Вашем здоровье и здоровье ваших близких. Расстояние, невозможность увидеться еще более увеличивает наше беспокойство. Вспоминаю Ваше последнее пребывание во Франции... 9 лет! Возможно ли! Дети вспоминают наши прогулки в нормандской деревне. Эти маленькие девочки стали замужними женщинами¹⁴⁷, а младшая чуть ли не сегодня с волнением сдает экзамен по русскому языку в Школе восточных языков. А мы — четыре старых человека удрученные болезнями,

¹⁴⁴ Ср. ее письмо к И. И. Любименко от 17 сентября 1937 г. // Добиаш-Рождественская О. А. Культура западноевропейского средневековья. С. 282–283.

¹⁴⁵ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 85–86.

¹⁴⁶ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 190–192.

¹⁴⁷ Марианна Лот вышла замуж в октябре 1936 г.

немощами, заботами. Мы тогда еще рассчитывали вновь увидеться с Вами, посетить Мон Сен-Мишель, от чего Вы отказались из-за щепетильности... трогательной и абсурдной! События решили по-другому. Но что наши несчастья перед лицом конвульсий, которые сотрясают Европу и мир?»¹⁴⁸.

Более прямо и эмоционально о наступлении фашизма и «европейской ночи» конца 1930-х гг. писала Ольге Антоновне Мирра Ивановна. 24 февраля 1938 г.: «Политические события, за которыми я слежу с большим волнением и очень зорко, еще более удручают — несчастная Испания, Китай, теперь Австрия, наглое торжество тоталитарных государств и отступление европейских демократий по всей линии — все не дает покоя измученной душе, несмотря на то, что она обрела среди испытаний свое внутреннее равновесие и больше не ропщет. Наша современность еще не финал мировой истории»¹⁴⁹. 16 мая 1938 г.: «О том, что творится в мире, лучше не будем говорить, хотя мы на сей раз, наверное, в одном лагере — несчастная Австрия после Испании и Китая! Впрочем, последний едва ли будет проглочен японской акулой, да и республиканская Барселона далеко не стерта с европейской карты. Самое для меня страшное это наглое торжество национал-социализма, точнее расизма, который представляется мне величайшим злом. Положение несчастных евреев в Вене воистину кошмарное и грустно думать о страданиях и унижениях, ими почти везде переживаемых»¹⁵⁰.

26 августа 1938 г. Ольга Антоновна просила Лотов прислать необходимые лекарства и сообщала, что осенью они с Дмитрием Сергеевичем проведут месяц в крымском санатории¹⁵¹. В письме от 22 сентября 1938 г., посланном из Крыма в дни чехословацкого кризиса, завершившегося Мюнхенским соглашением, она горячо благодарит друзей за присланные лекарства, за «все», и говорит о «кровоточащей ране моего сердца, в связи с двумя моими вторыми родинами: Францией и страной моих предков»¹⁵² <...> Я не знаю ни отдыха, ни сна»¹⁵³.

¹⁴⁸ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 87–88.

¹⁴⁹ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 395. Л. 37.

¹⁵⁰ Там же. Л. 42 об.

¹⁵¹ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 197 bis-ter.

¹⁵² Как известно, О. А. Добиаш-Рождественская происходила из чешской семьи, переехавшей в Россию незадолго до ее рождения.

¹⁵³ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. f. 197 quater.

Ответом была открытка Ф. Лота от 2 октября 1938 г., направленная в Крым. В ней выражалась надежда на лучшее и горячие пожелания успешного лечения. Это последнее письмо Лота к О. А., сохранившееся в архиве. В нём имеется приписка по-русски М. И. Лот-Бородиной: «Мы скорбим о Чехословакии и стыдимся за Францию»¹⁵⁴.

Последнее сохранившееся письмо Ольги Антоновны, без обозначения даты, относится к ранней весне 1939 г. и сообщает о смерти Марии Антоновны, скончавшейся примерно за месяц до отправления этого письма. Ввиду резкого ухудшения состояния здоровья Дмитрия Сергеевича и ее самой, «мысль о том, что мы уйдем и оставим ее одну в этом мире на милость неизвестно кого, была ужасна», — признавалась Ольга Антоновна и, пожалуй, такая смерть сестры была благодеянием. «И, однако, это бесконечно печально».

К письму дрожащей рукой сделана приписка на русском языке:

Дорогая моя, бесценная Мирра Ивановна!

Я имела Ваше дорогое письмо. Я все время собиралась на все, на все в нем ответить. Но тут начался грипп у сестры, который привел ее к застойности в легких и к концу. Лучше, что она ушла до нас — и все-таки так горько, так трудно. Мечусь и опять больна. И все же, как хорошо, что у нас есть Ваши лекарства. Спасибо!

Ваша всей душой.

ОДР

Простите, что пишу так нескладно. Ужасно трудно, ужасно тяжело. Все мысли путаются¹⁵⁵.

Мирра Ивановна ответила 24 марта 1939 г.:

Родная, бедная моя Ольга Антоновна!

Только сегодня из Вашего заказного письма узнали мы о кончине Марии Антоновны и о тяжелой, как всегда, врачам непонятной болезни Дм. Серг-ча... Мы живем в ужасном варварском веке, вечно на вулкане, по милости дикого фашизма, хотя я, признаюсь, с осени была уверена, что никому из соседей Гитлера не сдобровать: он и его сподвижники после Мюнхена и капитуляции демократий окончательно обнаглели, а сейчас сорвали все маски, от наших наивных «правителей» скрывавших доселе истинный лик Зверя. Гибель Чехословакии только второй акт сей трагедии, но для вас лично, вероятно, самый мучительный. Все же о судьбе коренной своей родины Вам опасаться нечего, ибо Советский Союз нельзя раздавить немецким каблуком. И, может быть,

¹⁵⁴ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 391. Л. 89.

¹⁵⁵ Bibliothèque de l'Institut de France. Ms. 7307. ff. 197 quinq.-sixties

именно там произойдет окончательный крах нового колосса на глиняных ногах. Но прекрасная, милая Франция!.. Да, для Марии Антоновны роковая развязка во благо, да и близким лучше перенести ее потерю, чем видеть жизнь духовно угасшую и все-таки продолжающуюся. Но смерть как нечто непоправимое и безжалостное всегда так жутка... О, моя дорогая, Вы такой большой сильный человек, давно принявший неизбежную трагедию бытия (помните наши споры, где я была идилично настроенной оптимисткой?), давно внутренне ее оправдавший, Вы должны еще жить, «чтоб мыслить и страдать» и, быть может, чтоб увидеть воочию ту новую мировую зарю, приближение которой вы оба приветствовали¹⁶⁰.

Была еще последняя открытка М. И. Лот-Бородиной от 17 мая 1939 г., в которой выражалась радость, что «здоровье Д. С. улучшилось, и вы едете отдыхать на лоно природы, в любимую северную деревню»¹⁶¹.

Ольга Антоновна Добиаш-Рождественская скончалась 30 августа 1939 года.

¹⁶⁰ ОР РНБ. Ф. 254. Д. 395. Л. 38–40.

¹⁶¹ Там же. Л. 43.

РЕЦЕНЗИИ И РЕФЕРАТЫ

М. Ю. Пармонова

БЕСЫ И ПРАВЕДНИКИ «ХРАМА НАУКИ»: МЕМУАРЫ А. А. ЗИМИНА

Как в минувшем грядущее зреет,
Так в грядущем прошлое тлеет —
Страшный праздник мёртвой листвы.

(А. Ахматова)

В 2015 г. были опубликованы мемуары А. А. Зими́на, озаглавленные самим автором «Храм науки (Размышления о проживотом)»¹, обнаружения которых давно ждали в профессиональном сообществе российских историков². Издание было подготовлено и осуществлено А. Л. Хорошкевич при поддержке и помощи С. М. Каштанова и стало актом их личной верности и признательности умершему еще в 1980 г. учителю и другу³. Зимин был выдающимся исследователем, оставившим серию первоклассных работ по русской истории XV–XVI вв., русскому средневековому источниковедению и текстологии, а также университетским учителем (не в смысле формальных названий высших школ эпохи его деятельности), сумевшим воспитать и побудить к активной работе ряд квалифицированных и замечательных историков-русистов. Биография и научная деятельность Зими́на после его смерти неоднократно рассматривалась в отдельных эссе и монографических

¹ Судьбы творческого наследия отечественных историков второй половины XX века / Сост. А. Л. Хорошкевич. М.: Аквариус, 2015. С. 35–384.

² Далее — «Храм», что в сносах подразумевает не только мемуары Зими́на, но и сборник в целом.

³ Там же. С. 3–4, 30, 34.

исследованиях⁴, а потому читателя можно отослать к весьма обширному списку публикаций, включая два небольших, но емких и точных по выбору тем текста Хорошкевич, опубликованных под одной обложкой с воспоминаниями ее учителя.

Мемуары Зимины были известны во фрагментах, появившихся в различных научных изданиях в течение последних двух с лишним десятилетий, отобранных публикаторами (историографами, друзьями и родственниками мемуариста) и отредактированных по их личному усмотрению. Их содержание, главным образом, ограничивалось зарисовками отдельных ученых или групповыми портретами историков разных поколений. В этих публикациях Зимины предстает мудрым и доброжелательным автором, с благодарностью и участием повествующим о научных достижениях и трудных судьбах коллег старшего поколения или о становлении и успехах своих коллег и учеников. Однако отсутствие контекста этих фрагментов, изъятых из состава целостного сочинения, равно как и внутренние сокращения, обозначаемые отточиями, сигнализировали о «цензурировании» покойного историка, осуществляемого издателями⁵. Насиль-

⁴ См., например: *Каушанов С. М.* Александр Александрович Зимины — исследователь и педагог // История СССР. 1980. № 6. С. 152–157; *Кобрин В. Б.* Александр Александрович Зимины. Ученый. Человек // Исторические записки. Т. 105. М., 1980. С. 294–309; *Лурье Я. С.* Из воспоминаний об Александре Александровиче Зимине // Одиссей. Человек в истории. 1993. М., 1994. С. 194–209. Подробная библиография посмертно изданных трудов Зимины и посвященных его творчеству публикаций включена в состав рецензируемого издания. Там же. С. 424–437. Библиографию работ историка можно найти и в превосходной научной биографии Зимины: *Базанов М. А.* Александр Александрович Зимины: биография историка в контексте развития отечественной науки. Диссертация... кандидата исторических наук 07.00.09. Челябинск, 2014. URL: www.academia.edu.

⁵ *Зимины А. А.* Обретение свободы // Родина. 1990. № 8. С. 88–89; *Он же.* Мой добрый старый друг // In memoriam: сборник памяти Я. С. Лурье. СПб., 1997. С. 165–169; *Он же.* В книжном царстве // Александр Александрович Зимины: Библиографический указатель / сост. Р. Гульчинский. М., 2000. С. 135–148; *Он же.* Мой архив // Там же. С. 149–155; *Он же.* Мой истинный друг // От Древней Руси к России нового времени: Сборник статей: К 70-летию Анны Леонидовны Хорошкевич. М., 2003. С. 17–24; *Он же.* Патриархи // Александр Александрович Зимины / сост. В. Г. Зимины, Л. Н. Простоволосова. М., 2005. С. 29–57; *Он же.* Несравненный Степан Борисович // Там же. С. 58–73; *Он же.* Дети становятся взрослыми // Там же. С. 74–126; *Он же.* «Великолепный неудачник» // Штаден Г. Записки о Московии. М., 2008. Т. 2. С. 11–12

ственное редактирование и цензура, с которыми Зимин систематически сталкивался при жизни⁶, настигли его и после смерти, невзирая на прямо выраженное пожелание обнародовать текст целиком⁷.

Публикацию «Храма» сопровождал обмен взаимными претензиями между наследниками и душеприказчиками Зимина, судебный иск в адрес Хорошкевич и полемика в социальных сетях⁸. Очевидное негативное отношение к обнародованию этого текста, если отбросить формальный спор о правах на творческое наследие, порождено, в первую очередь, тем, что мемуары содержат ряд резких, оскорбительных и несправедливых высказываний в адрес нескольких уважаемых в профессиональном сообществе людей⁹. Некоторые из коллег и знакомцев Зимина, получившие от него увесистые оплеухи, живы и по сию пору, а у умерших остались многочисленные ученики и почитатели¹⁰. Неприятно, разумеется, обнаружить резкие и нередко злые характеристики людей, которых читатель мемуаров знает как ав-

⁶ Цензуре и практике редактирования научных текстов, делавших автора бесправным объектом идеологического контроля и искажавших его текст в соответствии с текущими политическими установками, посвящено несколько горьких страниц в мемуарах Зимина. См., например: С. 90, 102–103, 373–374.

⁷ Зимин пишет об этом как в своих мемуарах (С. 368–369), так и в составленных им отдельно распоряжениях о судьбе своих неопубликованных рукописей. См., например, свидетельства Хорошкевич о содержании завещания Зимина и высказанных им в письменной и устной форме пожеланиях о публикации Храма. Там же. С. 29.

⁸ *Базанов Михаил*. О «пиратском» издании книги А. А. Зимина «Храм науки»: несколько соображений провинциального историка (Публикация на портале журнала Скепсис. URL: http://scepsis.net/library/id_3684.html).

⁹ Некоторое представление о стилистике мемуаров дает этот пассаж, в котором упомянуты уже ушедшие из жизни и не слишком почитаемые научным сообществом в настоящее время историки: «И фанфарон-иезуит Данилов, и мрачно-злой человеконенавистник Чистозвонов, и жаба Удальцова сохранили с тех далеких лет учебы только обрывки роскошных одежд, под лохмотьями которых виднеются клочки их волчьих шкур». Храм. С. 253.

¹⁰ Задолго до публикации Храма в публичное пространство попали полемика о роли Д. С. Лихачёва в истории с фактическим запретом исследования Зимина о Слове о полку Игореве в 1964 г. и противостояние учеников В. Т. Пашуто и Зимина в деле сохранения памяти о своих учителях. Взаимная неприязнь, научные и человеческие конфликты покойных ученых не завершились с их смертью и продолжаются между их «группами поддержки».

торитетных ученых и, возможно, даже испытывает к ним личную симпатию¹¹.

Отредактировать текст мемуаров, убрав из него субъективные суждения и оскорбительные высказывания, невозможно, не исказив авторского замысла¹². Более того, это очевидно стало бы препятствием для понимания творчества и научной биографии одного из самых крупных российских историков второй трети XX в. Мнение Хорошкевич о том, что мемуары позволяют «хотя бы отчасти, услышать настоящий голос исследователя, представить условия, в которых пытались творить самые честные историки»¹³, справедливо, но нуждается в уточнении. Они приоткрывают путь к личности автора, помогают понять, как он выстраивал индивидуальное коммуникативное пространство в академической среде. Судя по мемуарам, основополагающими в создании «своего круга» научного общения Зимина были личная приязнь и интуитивно осознанное родство характеров. Принадлежность ученого к той или иной «школе» или научной традиции может быть установлена путем формального анализа его трудов, однако определение непосредственного круга его общения, совокупности влияний и внутреннего отторжения, живого опыта научного становления и эволюции возможно только на основании личных и предельно откровенных свидетельств¹⁴.

¹¹ О своем несогласии с характеристиками некоторых ученых, составленными Зиминным, пишет в своем предисловии к мемуарам *Хорошкевич А. Л.* Указ. соч. С. 28–29.

¹² В частности, подчеркнуто негативные, почти памфлетные, характеристики Рыбакова, Скрынникова, Шмидта, Мавродина, Пашуто, Лихачёва и их работ вызывают протест даже не в силу оценочного радикализма, а из-за отсутствия развернутого анализа конкретных исследований этих ученых.

¹³ Там же. С. 34.

¹⁴ Если мы признаём право любого человека на откровенную субъективную оценку окружающих и коллег не только в беседах на кухне или «в кулуарах», но и в публичном пространстве, то отрицать приемлемость этого принципа в отношении авторитетного и значимого для общества и культуры лица было бы просто глупо. Грань между оскорблением и выраженной в словах личной неприязнью, обоснованной теми или иными аргументами, каждый автор определяет сам, а решить спор между обиженными и обидчиком может только суд, которому, увы, покойник уже не подотчетен. В этой связи хотелось бы заметить, что суждения Зимина вовсе необязательно принимать на веру как постулаты священного текста или партийной резолюции, а сами по себе они вряд ли способны нанести сокрушительный (или просто чувствительный) удар по

Зимин целенаправленно писал свои мемуары и желал их обнародования, о чём прямо говорится во вводном и заключительном разделах текста¹⁵. В течение последних лет своей жизни, уже будучи серьезно больным человеком, он постоянно работал над ними, перedelывал, дополнял и редактировал текст. Он сам недвусмысленно и неоднократно в письменной и устной форме высказывал пожелание, чтобы после его смерти мемуары были напечатаны¹⁶. Очевидно, что этот текст не был чисто личным дневником или записками для «внутреннего использования», изначально предназначался для публикации, хотя и с довольно значительной временной отсрочкой (по разным версиям, 10 или 20 лет после смерти автора). Мотивы создания этого труда, их важность в контексте экзистенциального и профессионального опыта ученого определяются им самим с почти обезоруживающей простотой и откровенностью. Ученый хотел зафиксировать и представить «городу и миру» свое личное понимание и оценку развития исторического знания и научного сообщества, главным образом связанных с изучением русского Средневеко-

чей-то репутации или радикально изменить отношение профессионального сообщества к тому или иному исследователю. Вместе с тем, они заставят задуматься о причинах их появления у автора, явно не склонного к скоропалительным и неосторожным высказываниям, тщательно работавшего над своим текстом. Что лежало в основании: эмоциональный переклест, социальный и культурный контекст, воздействовавший на автора в его личных пристрастиях, коммуникативно-информационная среда научного сообщества, которую полвека спустя мы не сможем восстановить в полной мере?

¹⁵ Говоря о своих сочинениях мемуарного типа, Зимин считает, что «Храм науки» может быть издан только в «самоиздании» («не рассчитано на публикацию другим путем»), уточняя: «Я не хотел бы, чтобы издавали в течение ближайших, скажем, двадцати лет». Одновременно он уточняет, что одно из его сочинений подобного типа — «Непродуманные мысли» — «вряд ли целесообразно в таком виде вовсе издавать». С. 368. Во введении Зимин неоднократно прямо обращается к будущим читателям его воспоминаний: «Заранее предупреждаю читателя, что мой рассказ субъективен. Пристрастен, и даже очень», «Пусть не ищет здесь читатель “объективного” рассказа в духе летописца Пимена». С. 38, 39.

¹⁶ Распоряжения о судьбе своего архива, включая неопубликованные рукописи, содержатся в опубликованном тексте: «К архиву должны иметь отношение Валя, Каштанов, Хорошкевич, Е. Б. Бешенковский, а в случае необходимости Я. С. Лурье» (распоряжение, написанное в августе 1976). С. 369. О наличии иных письменных и устных распоряжений см.: Там же. С. 29; *Базанов Михаил*. О «пиратском» издании.

вья, в 30–70-е гг. XX вв. Он не хотел, чтобы его опыт участника, свидетеля и творца научной жизни остался сугубо внутренним и индивидуальным знанием, полагая, что это будет полезно позднейшим исследователям отечественной историографии и социально-культурного развития страны в XX в.¹⁷ Искренний, почти исповедальный тон автора, его стремление быть честным до конца¹⁸, отключив внутреннего цензора, скрупулезность работы над текстом и со сбором фактов заставляют особым образом взглянуть и на даваемые им персональные характеристики. Видимо, следует минимизировать при их оценке фактор случайной или злокозненной эмоциональности, рассматривая их как зеркало, в котором отражаются не только и не столько современники Зимины, сколько он сам со своими представлениями о профессиональной этике и личной морали. Не случайно, определяя цели своего труда, он не разделяет рассказа о «внешнем» (люди и события) и «внутреннем» (самовыражение, сохранение памяти о себе самом как особом индивиде)¹⁹. Его слова: «Назначение человека — как можно всестороннее раскрыть заложенные в нем потенции. Поэтому я пытался дать субъективное, т. е. личностное представление о Храме науки и его служителях. Чем больше будет таких рассказов, окрашенных индивидуаль-

¹⁷ Зимин так определяет свою задачу: «... я пытаюсь рассказать о своей встрече с наукой, ее жрецами», а речь в его воспоминаниях идет «преимущественно о людях, занимавшихся феодальным периодом отечественной истории»; «Мне хотелось бы, чтобы заглянув в мою книгу воспоминаний и размышлений, эти наши наследники поняли бы и условия, в которых нам приходилось сочинительствовать, и представили себе тех, кто был служителями в Храме науки». Там же. С. 37, 38, С. 39. Примеч. 4 (текст Зимины, сохраненный в составе рукописи на отдельном листе).

¹⁸ Работая над текстом, Зимин, по собственному признанию, стремился избавиться от многолетней привычки к самоцензуре: «Даже теперь, наедине со своим архивом, я не могу быть целиком самим собою. ... бес шепчет на ухо: “это ты по трусости”. И как его убедить, что не всегда все-таки я кривлю душой в угоду куску хлеба и глотку кислорода?». Там же. С. 57.

¹⁹ Автор хочет, «чтобы его рассматривали всего только как свидетельство одного из современников описываемых событий и людей — и только». Он убежден, что без подобных свидетельств лет через 50 будет «очень трудно разобраться в борьбе страстей, в обстоятельствах, вызвавших появление тех или иных трудов». С. 37, 37–38. С этими утверждениями прямо пересекаются размышления о личных архивах как единственном источнике познания внутреннего мира человека его потомками. С. 367.

ным восприятием мира, тем многограннее и в конечном счете достовернее будет наше представление о нем», — могли бы быть эпиграфом к его мемуарам — подчеркнуто личностной и субъективной истории историка²⁰.

* * *

Собственно мемуары Зимины включены в состав сборника, объединившего помимо «Храма» ряд ранее не публиковавшихся статей или материалов, тем или иным образом связанных с его фигурой: прочитанных в качестве докладов на посвященных ему мемориальных собраниях или подготовленных при его участии. Сюда включена и подробная библиография трудов Зимины и публикаций, посвященных его творчеству. Обстоятельства, побудившие Хорошкевич предпринять публикацию воспоминаний Зимины, со всей определенностью проясняют ее собственные тексты. Они включают подготовленное еще в 1969 г. исследование «Вопросы издания творческого наследия советских историков русского феодализма» (С. 5–27), вводную статью «Работа души и работа над стилем. История текста публикуемой редакции рукописи А. А. Зимины “Храм науки”» (С. 28–34) и краткий очерк жизни и творчества историка «Подранок Октября» (С. 412–422), с небольшими дополнениями воспроизводящий доклад, прочитанный в 2010 г. в РГГУ на заседании памяти историка²¹.

В каждом из этих текстов декларируется и обосновывается принципиальное убеждение Хорошкевич в чрезвычайной важности для науки и ее последующего развития «творческого наследия» ученых, прежде всего, завершенных и не опубликованных исследований, равно как и свидетельств чисто личного и биографического характера. Как в своей давней статье, обобщившей обширный комплекс свидетельств о личных архивах покойных историков и о масштабах их использования и введения в научный оборот, так и в заметках конкретно о «наследии» Зимины, она настаивает на необходимости сохранения личных архивов историков, обеспечения доступа к ним, издания подго-

²⁰ Там же. С. 39. См. также: «Заранее предупреждаю читателя, что мой рассказ субъективен. Пристрастен, и даже очень»; «Пусть не ищет здесь читатель “объективного” рассказа в духе летописца Пимена». С. 37, 39.

²¹ Ранее этот текст был опубликован на интернет-сайте А. Л. Хорошкевич.

товленных, но по разным причинам не обнаруженных исследований. Подобная работа имеет не только практическое значение для развития науки — расширение поля исторических и историографических фактов, трансляция накопленного знания, сохранение преемственности и коммуникативной связи между разными поколениями ученых, но и очевидную моральную мотивацию — сохранение живой памяти о предшественниках²².

Нетрудно заметить, что позиция Хорошкевич в целом, равно как и ее конкретные суждения и аргументы прямо пересекаются с размышлениями Зимина²³. В «Храме» он пространно и эмоционально повествует о важности максимально широкого сохранения учеными своих архивов, включая всю возможную документацию их работы и взаимодействия в профессиональной среде²⁴. Профессиональная польза подобного сохранения личных «бумажек» (собранные материалы и сформулированные идеи могут быть полезны коллегам, а созданные, но необнаруженные труды использованы в написании историографических работ как элементы общего процесса развития науки в конкретный период) неразрывно связана с гуманитарным аспектом — сохранением памяти о себе и об особенностях своей личности в максимально полном и неискаженном виде, помимо и до все-

²² Статья Хорошкевич помещена в начале сборника не только как факт «частного архива», но, думается, и как прелюдия, задающая лейтмотив всего издания — необходимость включения в систему историографического дискурса, своего рода коллективной памяти профессионального сообщества, личных свидетельств умерших историков и их необнаруженных трудов. В статье перечислены многие исследования и работы, которые не были опубликованы (или широко известны при жизни ученых), но которые (тексты, материалы), честно добытые и выстраданные, могут быть полезны и должны быть известны потомкам/наследникам. Исследовательница, очевидно, противостоит бюрократической логике отечественных архивов, иронически отмечая, что Архив РАН стал собирать «наследие» не только членов и членов-корреспондентов Академии, но и архивы «значительных историков» (С. 7), куда в 2014 был передан и архив Зимина.

²³ В Храме Зимин отмечает статью Хорошкевич, завершенную в 1969 г. и не принятую к публикации, подчеркивая важность сделанных автором наблюдений и выводов. С. 101

²⁴ Эти размышления сосредоточены в разделе «Мой архив». С. 364–369. К вопросу о том, что работа в архивах открывает путь к истинному пониманию отдельных людей и исторических эпох, Зимин возвращается неоднократно. С. 363–364, 375.

возможных мемориальных толкований²⁵. Осознанное и целеустремленное желание самому рассказать о себе и своем сугубо субъективном видении событий и людей можно рассматривать как исключительно персональную особенность, гипертрофированный индивидуализм и тщеславное самоутверждение. Скорее, однако, в нём проявляется общее понимание Зиминым главной задачи историка — «воскрешать покойников», разыскивать и сохранять память о людях предшествующих поколений, воссоздавать черты их внешней жизни, личных мыслей и переживаний²⁶. В этом смысле ученый должен осознавать ответственность перед потомками и коллегами, собирая сведения о себе и о своем окружении²⁷. Причем речь не идет только о нейтральной фиксации фактов, но и о сколь угодно субъективной (авторской) реконструкции внутреннего мира и индивидуальных свойств лично знакомых ему людей. Отказ от позиции мудрого и беспристрастного наблюдателя — гарантия того, что память об авторе будет хоть в какой-то степени избавлена от искажений со стороны лиц, посмертно эксплуатирующих его авторитет. Та-

²⁵ «У нас так мало архивов, которые бы давали материалы для восстановления духовного облика любого человека — кто бы он ни был»; «Итак, архив необходим для того, чтобы дать представление о том, что жил да был некий субъект в 20–70-х гг. XX в. Сохранить этот архив — дело твоего долга перед теми, кто придет вслед за тобой ... это память не только (и не столько) о тебе самом, сколько о людях, тебя окружавших, о науке, о жизни. Нельзя, чтоб это исчезло без следа. Недопустимо». С. 366, 367.

²⁶ «Ведь творцы этой науки /отечественной истории/ — волшебники, воскрешающие тех, кто дал тебе жизнь, кто является твоей составляющей. Как исчислить поэтому меру ответственности и перед теми, кто ушел — ведь они могут только беспомощно и безмолвно взирать на то магическое действие, которое творишь ты. ...об ушедших людях мы можем узнать только по рассказам тех, кто знал их, по их собственным творениям». С. 38; говоря о выборе профессии историка, которой он предпочел занятия медициной, автор пишет: «В самом деле, ведь воскрешать мертвых ничуть не хуже, а может быть, даже лучше, чем лечить живых». С. 59.

²⁷ Это не единственное мемуарное сочинение Зимина. См., например, вступительную статью А. А. Формозова к публикации фрагментов книги Зимина о Слове о Полку Игореве, где упоминается рукопись «Слово и дело. Страницы дневника 1963–1977 гг.», завершенная в 1978 г. (480 страниц машинописи). Сам Зимин из сочинений мемуарного характера указывает «Сумерки и надежды», «Слово и дело», «Храм науки» и «Непродуманные мысли». *Формозов А. А.* Предисловие к публикации: Зимин А. А. Слово о полку Игореве. Фрагменты книги // Вопросы истории. 1992. № 6–7.

кую позицию можно считать посмертным сведением счетов²⁸, а можно и столь популярным ныне «саморазоблачением» (каминг-аутом).

Гипертрофированное в «Храме» стремление открыто и прямо давать оценки людям и явлениям, морализаторский пафос суждений прочно коренятся в уверенности Зимина о неразрывной связи профессионального и морального в историке: личные убеждения и принципы явно или неявно определяют масштаб и качество научных результатов ученого²⁹. Возможно, в своих мемуарах он стремился избавиться от самоцензуры, чтобы отразить собственный психологический портрет, с предельной открытостью зафиксировать круг своих приоритетов и этических табу. Представляется, что в процессе написания «Храма» ученый сам формировал материал, который, будучи получен из первых рук, поможет позднейшим исследователям (потомкам) при восстановлении связи его творчества с внутренним духовным миром. Эта задача, в последние десятилетия весьма активно обсуждаемая с точки зрения ее перспектив и ограничений при написании научных биографий или интеллектуальной истории отдельных эпох, видимо, имела личную актуальность для Зимина, что отражено в риторике и содержании портретов коллег, созданных им в своих мемуарах³⁰.

В основу публикации положена вторая редакция «Храма», завершенная Зиминим к 1976 г. и три года спустя переданная им Хо-

²⁸ В пользу такого предположения говорит тот факт, что распоряжение издать Храм не ранее, чем «в течение ближайших, скажем, двадцати лет. Дело в том, что там героями выступают здравствующие сейчас люди», а появление в печати «размышлений мемуарного типа при их жизни, конечно, неморально», выглядит несколько лицемерно. Многие из нелестно упомянутых Зиминим лиц, за исключением признанных «авторитетов» советского академического производства, включая членов семьи, живы и по сию пору и не могут ответить ничем, кроме запретов на публикацию или беседами в коридорах. Что само по себе представляется довольно комичной борьбой с отсутствующим противником.

²⁹ «Для науки о человеке аморальность исключена, ибо только ученый, любящий своего собрата, друга, кем бы он ни был, способен понять собрата, жившего сто или тысячу лет назад. Лживый же честолюбец в реальной жизни не может быть правдивидцем в науке». Там же. С. 36–37

³⁰ Проблема морали и творчества, души и профессиональных достижений хорошо прослеживается в ряде других произведений Зимина, например в его очерках о литературе и искусстве.

рошкевич и хранящаяся в ее личном архиве³¹. Недоступность окончательного варианта мемуаров (т. н. третьей редакции), связанная с какими-то туманными, как в хорошем детективе, обозначенными лишь намеками, обстоятельствами, не позволяет говорить с полной уверенностью, что именно этот вариант воспоминаний предназначался автором для обнародования. Спор с родственниками о необходимости издания «Храма» ведется главным образом вокруг вопроса о том, кому принадлежит это право: дочери или душеприказчиком, как именно сам Зимин определял круг лиц, допущенных к работе с его наследием³². Кроме того, предварительные замечания Хорошкевич об особенностях полученной ею рукописи и приемах работы с ней при подготовке публикации не проясняют со всей определенностью некоторых аспектов: о соотношении трех редакций, о причинах включения ею в текст второй редакции каких-то фрагментов третьей и об источниках таких заимствований, о времени написания некоторых вставных фрагментов. Поспешность издания рукописи, хорошо заметную по множеству опечаток, вместе с тем можно оправдать моральным аргументом: выполнением воли умершего учителя, столь очевидной при прочтении даже этого, неоконченного варианта мемуаров³³.

* * *

«Храм» Зиминанепохожнатрадиционные мемуары, как правило, следующие логике хронологически организованного изложения жизни и профессионального развития автора, последовательно описывающего этапы интеллектуального формирования и эпизоды карьерных прорывов и неудач. В книге неожиданно относительно немного развернутого повествования о научной работе и «исследовательской кухне» автора, об учебе и учителях,

³¹ Там же. С. 29, 35.

³² См., например, письмо Н. А. Козловой (дочери историка), направленное в дирекцию Архива РАН, подвергающее сомнению право (в том числе и во вполне формальном смысле) Хорошкевич на публикацию мемуаров. URL: <http://www.arran.ru/?q=ru/node/602>.

³³ См. рецензию на это издание: *Майорова А. С., Мезин С. А.* Судьбы творческого наследия отечественных историков второй половины XX века // Отечественные архивы. № 1. 2016. URL: <http://www.rusarchives.ru/publikacii/otechestvennye-arhivy/1598/sudby-tvorcheskogo-naslediya-otechestvennyh-istorikov-vtoroy-poloviny-xx-veka>.

выборе проблематики, изменении фокуса исследовательского интереса, принципах работы, предметной полемике с коллегами-конкурентами. Сведения об этом — фрагментарны и включены в повествования, посвященные отдельным институциям или людям, с которыми автор сотрудничал или соприкасался. С работами отдельных коллег, с самим стилем или манерой их работы он спорит или соглашается, но это не выходит за пределы кратких замечаний, апологетического или памфлетного типа. Связный автобиографический очерк содержится, пожалуй, лишь в двух небольших главах — «Как я стал историком» (С. 56–59) и «У разбитого корыта» (С. 369–383), обе они отмечены личностной, почти исповедальной интонацией. Подробный и развернутый рассказ, сосредоточенный на раскрытии собственного профессионального опыта, можно найти только в разделе «Ребята становятся взрослыми» (С. 268–292), где Зимин не только создает портретную галерею своих учеников из Историко-архивного института, но и излагает философию и практику своей педагогической деятельности, и в главах «У разбитого корыта» и «Мой архив» (С. 364–369). Парадоксально, но сам автор не является главным героем своих мемуаров, он, скорее, соучаствует в описываемых событиях и взаимодействует с многочисленными персонажами, отводя себе роль заинтересованного и пристрастного наблюдателя, личность которого проявляется в риторике и оценках, а не в целенаправленной саморефлексии.

С точки зрения формальной структуры «Храм» представляет собой серию очерков, взаимосвязь которых не подчинена ни принципам хронологической последовательности, ни сколько-нибудь ясной логико-тематической схеме: они объединены лишь потребностью ученого поведать о тех лицах, учреждениях или аспектах научной жизни, которые кажутся ему важными. Например, рассказ о внутренней жизни Института Истории³⁴, разбитый на несколько глав («Первосвященник в храме», «Служители феодального культа», «Дела и дни феодалов», «Сыны надежды», «Созвездие вундеркиндов»), перемежается биографическими фрагментами о выборе профессии³⁵, портретами отдельных историков (С. Б. Веселовский, М. Н. Тихомиров, Л. В. Черепнин, Я. С. Лурье, Б. А. Ры-

³⁴ Института истории АН СССР, а после разделения в 1968 г. — Института истории СССР и Института всеобщей истории.

³⁵ Там же. С. 56–59.

баков, В. Т. Пашуто, В. Л. Янин, коллективный шарж на коллег младшего поколения), эскизами об ученых русистах-медиевистах Ленинграда и высших школах, преимущественно Москвы. Окончив структурно разорванный рассказ об Институте, в котором он проработал почти всю свою жизнь после окончания университета, автор переходит к очеркам об Историко-архивном институте, Археографической комиссии, научных периодических изданиях и архивах, выборах в Академию, пространному повествованию об иностранных коллегах. Этот набор эссе, фиксирующих личные наблюдения, завершается автобиографическим очерком³⁶, который и позволяет, наконец, соотнести разрозненные очерки с общей канвой жизни ученого.

Чтение этих мемуаров будет, как думается, сложным занятием для широкой аудитории, в том числе и для историков, не связанных прямо с изучением отечественной истории и не погруженных в практику и мифологию научной коммуникации русистов. Безусловно, специалисты по истории отечественной науки, историографии или в области отдельных проблем русского Средневековья найдут в мемуарах Зимина множество фактов и оценок советских ученых, кратких характеристик их трудов, созданных в 30–70-е гг. XX в., которые будут полезны в историографических обзорах³⁷ и реконструкции группового портрета советского академического сообщества. Книга буквально переполнена сведениями библиографического и биографического характера, критическими суждениями о трудах и публикациях отдельных ученых, соображениями о механизмах функционирования отдельных научных организаций и о практиках личностной и институциональной коммуникации. Однако приведенные Зиминим факты и оценки³⁸ сплетаются в калейдоскоп лапидарных и отрывочных фрагментов, которые автор не вписывает в последовательно артикулированный контекст или контексты. Личные наблюдения и суждения не вписаны ни в последовательную схему, ни в целостный нарратив — будь то изменение историографических парадигм, формирование исследовательских приоритетов и школ, динамика политического воздействия на развитие исторического

³⁶ «У разбитого корыта». Там же. С. 369–383.

³⁷ В том числе, и в оценке трудов самого Зимина.

³⁸ Вопрос об их достоверности, объективности или обоснованности, видимо, может быть предметом многочисленных дискуссий для специалистов по истории советской науки или непосредственных очевидцев.

знания и принципов организации научной деятельности или, наконец, личная биография.

Мемуары Зимина, не будучи по своему жанру ни научной (авто)биографией, ни исследованием о судьбах науки в определенных и меняющихся (с 30-х — до кон. 70-х гг. XX в.) социально-политических реалиях СССР, ни систематическим историографическим анализом, тем не менее могут быть отнесены к по-своему целостному научному нарративу. Мне кажется, их можно определить как историко-антропологическое «плотное описание»³⁹ среды обитания российского ученого в конкретных обстоятельствах и в конкретный период времени. Это описание имеет свою специфику — оно всё составлено из портретов людей, рассказывая о которых, Зимин выстраивает и свое понимание общих трендов пережитой им эпохи⁴⁰: преемственность и разрывы между дореволюционной и советской наукой, историографические дискуссии, воздействие власти на исторические исследования, смена типических моделей ученых, претендующих на лидерство в академической среде. Кажется, что этот текст автор писал как мартиролог (не случайно, он не считал этичным печатать текст ранее, чем через 20 лет, пока живы упоминаемые им лица⁴¹), в который занесены те, кого он вспомнил, и каждый получил свою оценку⁴².

Сам Зимин, безусловно, видит целостность своих мемуаров и определяет ее через объект изучения, которому дает наименование «Храм науки». Этот термин у автора полисемантичен, а его употребление перемещается от иронии к «высокому стилю». Используя его, Зимин подразумевает разные явления: сообщество ученых (преимущественно специалистов в области русского Средневековья, которых он лучше всего знал, но которыми явно

³⁹ Термин классической этнологии, с легкой руки К. Гирца ставший общеупотребимым в современной социальной истории.

⁴⁰ Здесь он словно следует бесспорной для него «великой истине» (открытой, по мнению Зимина, С. Б. Веселовским) о том, что «история — это живые люди, а не процессы». Там же. С. 149.

⁴¹ К счастью многие из описанных им людей до сих пор не только живы (по подсчетам его дочери — около 20), но и активны в научном плане.

⁴² Учитывая, что мемуары Зимин писал, будучи вполне зрелым человеком и, вероятно, предчувствуя непродолжительность отпущенного ему времени, характер создаваемых им портретов прямо противоречит его собственному утверждению: «Снисходительность рождается в человеке к старости, а юности она чужда». Там же. С.109.

не ограничивает свой коммуникативный круг); совокупность научных институтов (хотя уже в первом разделе понятие «Храма» сводится к Институту истории); собственно занятие наукой, главной целью которой он видит поиск истины⁴³. Главное для него, впрочем, это люди, общность тех, кто посвятил себя исследованиям, обучению и воспитанию будущих поколений⁴⁴.

Кажется, что термин «Храм науки» определяет не только собственно социальный феномен⁴⁵, но и имеет очевидные метафизические коннотации — отсылает к почти мистической общности подвижников, посвятивших себя служению истине, объединяющей как мертвых, так и живых⁴⁶. Интеллектуальная оптика Зими на напоминает столь хорошо знакомый ему строй мысли средневековых книжников, которые видели в земной реальности лишь проекцию божественного прототипа, всегда несовершенного в соотношении с идеальным планом, но теряющего без него всякий смысл и собственную сущность. Рассказывая об институтах, а

⁴³ «...я пытаюсь рассказать о своей встрече с наукой, ее жрецами», «...Преимущественно о людях, занимавшихся феодальным периодом отечественной истории»; «Мне хотелось бы, чтобы заглянув в мою книгу воспоминаний и размышлений, эти наши наследники поняли бы и условия, в которых нам приходилось сочинительствовать, и представили себе тех, кто был служителями в Храме науки»; «рассказ содержит попытку осмыслить прошедшие годы, главным образом познакомить читателя с теми людьми, с которыми мне пришлось встретиться в этом храме»; «В храме науки верующие в торжество Чистого Разума сами заняты открытием вечных истин, они сами священнослужители, а не просто присутствующие при действе». С. 37, 38, 39 (примеч. 4), 39, 36.

⁴⁴ «И все же что-то в содружестве ученых есть от Храма в духовном смысле. Чистота помыслов, служение Вечным идеалам, соприкосновение с тайной бытия», в реальной жизни всё не так однозначно, «но как предел мечтаний все это существует, несмотря ни на что»; «Хотя для меня так называемое творчество — несоизмеримо с радостью человеческого общения с друзьями старшего, моего и младшего поколений. Факел горящих человеческих сердец, освещающий путь к счастью. И если в нем есть и моя искорка, то, значит, жизнь прожита достойно. Но во всяком случае именно люди, а не книги всегда составляли главное в моей жизни». Там же. С. 36, 369.

⁴⁵ «Храм науки отечественной истории». Там же. С. 38.

⁴⁶ «Образ Храма двоятся не только в нашем воображении, но и наяву. Давно уже фарисеи стараются превратить служителей культа в кимвал звенящий. Шабаш ведьм, нацепивших на себя крылья ангелов. Храм воздвигается на Лысой горе. Калечатся тела и души. “Люди гибнут за металл”. И вдруг ты видишь, как откуда-то с мольбою в бесконечно печальных взорах к тебе обращены лики поруганных братьев и сестер». Там же. С. 38.

главное — о людях, автор всё время сравнивает реальность с этой воображаемой онтологической моделью, отмечая следы близости отдельных представителей земного сообщества к исходной концепции или признаки предательства ими своего служения Истине⁴⁷. Для него это равноценно предательству собственного предназначения, убийству своей души (темы, рефреном звучащие в его негативных характеристиках) и даже прямому богоборчеству (так, например, характерны его наименования негативных персонажей «бесами», «ведьмой», а наиболее колоритного и активного из них «Сатаной») ⁴⁸. Характерно, что таких очевидно религиозных оценок он не дает извне действующим на науку представителям и институтам власти, партийной или государственной. Отчетливо понимая их враждебность и вредоносность, автор тем не менее основную моральную ответственность переносит на тех, кто непосредственно входит в сообщество «служителей Храма».

Весьма примечателен и подход Зимина к оценке взаимодействия между научным сообществом и государством: кажется, в нём также слышны отзвуки средневекового восприятия взаимоотношений церкви и светской власти. Автор рисует ясную и недвусмысленную картину действий советской власти в отношении исторического знания: разрушение старых институтов и создание новых в соответствии с представлениями властей об организации науки, внедрение новых теоретических концепций, стремление подчинить деятельность и творчество ученых собственным идеологическим схемам, использование истории как служанки государственной политики, прямое вторжение в решение кадровых и научно-организационных проблем. На примере историков 1930–1970-х гг. Зимин показывает, что ученые были вынуждены приспособляться к меняющимся условиям жизни и работы, внимательно следить за очередными, зачастую взаимно противоречивыми и, возможно,

⁴⁷ См., например, едкие и горькие высказывания о Л. В. Черепнине — «судьба этого человека заставляет поверить даже не в мистическое предназначение, а скорее в ответственность человека за содеянное», предал то, « что ученый не имеет право отдавать на съедение Молоху. А отсюда и путь в бездну...» (С. 168); «Убив в себе царевича Дмитрия (божественную искру стремления к правде и человечности), Лев потерпел полный творческий крах», «Возмездием Льву были и потеря творческого гения (Синяя птица улетела), и полное одиночество», «Ну, прямо как Понтий Пилат сидит он в своем академическом кресле в лунном луче догорающей жизни» (С. 185).

⁴⁸ Там же.

нарочито неопределенными партийными решениями о теоретических и содержательных аспектах исследований⁴⁹. В конечном счете, вся его книга — это отчет очевидца о том, как ломались судьбы и искажались научные работы⁵⁰. И это представлено на примере биографий почти всех многочисленных героев «Храма».

Размах нарисованной Зиминым горестной картины взаимоотношений ученых и власти⁵¹ впечатляет и оставляет читателя в удрученном состоянии, однако эта картина имеет одну, как кажется, весьма характерную особенность — автор уходит от обобщений. В его мемуарах мы не найдем ни сколько-нибудь ясно артикулированной характеристики влияния власти на развитие исторической науки как длительного и менявшегося во времени процесса, ни полноценного анализа его отдельных этапов или эпизодов. Он говорит о великой буре Революции, о деле историков (или деле Платонова), о деле Покровского, о государственном заказе на патриотизм в предвоенные годы и в последующем, о борьбе с космополитизмом и буржуазным объективизмом, о голубых временах и надеждах оттепели, об официальном антисемитизме и национализме послевоенных десятилетий, об идеологических проработках 1970-х.⁵² Однако автор не уточняет основополагаю-

⁴⁹ См. основанную на публикации архивных документов работу об особенностях советской историографии в 1930–50-е гг.: Юрганов А. Л. Русское национальное государство. Жизненный мир историков эпохи сталинизма. М., 2011.

⁵⁰ «Славным Шестидесятилетием» называет Зимин советский период историографии, предполагая, что потомки будут многому удивляться в нем: «Пройдут годы, и историки Счастливого века будут читать труды своих предшественников, живших в Славное Шестидесятилетие. Читать и удивляться многому. Высокому уровню техники исследований и низкому уровню моральных ценностей у их авторов». С. 39, примеч. 4.

⁵¹ Из метафорических наименований Зиминым власти и связанных с нею страхов и соблазнов: колесо Молоха, колесница Джаггернаута.

⁵² См., например: «Грозные события 1917 г.» (С. 60); «Время было тревожное» (1919) (С. 157); «И вот разгром 1930 года. “Дело историков”. Старики отправились вместе с С. Ф. Платоновым в далекие края...», «Очередная чистка Авгиевых конюшен на этот раз коснулась “школы Покровского” в 1934–1936 гг.» / первая — против правых, вторая — против троцкистов / «и привела к возвращению стариков из далеких странствий, музеев и казенных учреждений» (С. 61); «“Разгром школы Покровского” и в связи с этим классового врага на историческом фронте происходил именно во второй половине 30-х годов» (С. 45); новые перспективы «открыли постановления партии и правительства 1934–1936 гг. и выдвинутая задача овладеть конкретными фактами» (С. 158); «и серия постановлений по истории (1936–1937 гг.) создавала перспективы

щих параметров этих явлений (что, казалось бы, естественно для профессионального историка), таких как периодизация, цели, инициаторы, документы, мишени, масштабы. Сменяющие друг друга политико-идеологические кампании предстают, преимущественно, как факт биографии конкретного ученого, а их размах можно определить лишь через сумму отдельных казусов, включенных в мемуары Зимина. Возможно, этот отказ от генерализации можно объяснить конкретными обстоятельствами времени написания мемуаров (середина 1970-х гг.), которые не способствовали тому, чтобы называть политические явления своими именами. Однако нельзя не увидеть здесь и своеобразия исследовательской позиции историка как таковой. Антропологизм авторского взгляда на историю (хотя, вероятно, более уместен старомодный термин гуманизм) проявляется в том, что факты и процессы он не воспринимает как абстрактные и внеличные явления: для него это элементы жизни отдельных ученых, в том или ином виде преломившиеся в их творчестве.

Представляется, что в фокусе внимания Зимина находится не проблема влияния государственной политики на развитие исторической науки в целом, но ее воздействие на конкретных людей, включая выбор ими нравственной позиции и профессиональной стратегии. Вторжение власти в развитие науки представляется злом, но, если можно так сказать, злом неизбежным и внешним. Настоящая опасность коренится в самом сообществе ученых, в готовности его членов предавать ради внешних целей, из страха или честолюбия идеалы профессии и своих товарищей⁵³. Зимин

для занятий историей» (С. 59); «Начался период борьбы с космополитизмом. А. Л. Сидоров выступает в авангарде наступления на тех, кто покушался на чистоту марксизма-ленинизма» (С. 45); «очистительный вихрь Двадцатого съезда» (С. 244), «менялись общие представления о Правде, улучшался общий климат, в котором произрастали плоды научных посевов», «шок у всех служителей культа, в том числе феодальных», «практические пересмотры старых представлений стали фактом только через несколько лет», «началась эра “свободных дискуссий”» (С. 245).

⁵³ О весьма тонком понимании Зиминим того, что «внешнее давление» и «идеологические установки» не имели тотального значения, но входили в химическую реакцию с личной позицией, конформизмом исследователей, свидетельствует, например, его характеристика Б. Д. Грекова: «Говорят некоторые умники, что у нас наука развивалась по директивам. Нет, дело было не так просто ...схема Киевской Руси у Грекова явно не соответствовала общей теории марксизма о смене формаций... Он получил высочайшее (молчаливое)

не является ригористом и сторонником радикального нонконформизма: он принимает как неизбежное условие сосуществования историков и власти использование соответствующей риторики и идеологических схем (цитаты из классиков, схемы исторического процесса и исследовательские приоритеты, спускаемые из органов, надзирающих за идеологией). В его мемуарах можно обнаружить и вполне сочувственные характеристики некоторых политико-идеологических трендов: возврат «стариков» для возрождения исторических исследований и образования в середине 1930-х гг., актуализация патриотической проблематики в годы войны, акцентирование важности классовой борьбы. Вместе с тем, он остается скептиком относительно любой избыточной теоретико-методологической рефлексии, включая усилия по пересмотру тех или иных догматических схем и создание новых теоретических конструкций, способных описывать сущность исторического развития России. Эти дебаты, схемы и модели кажутся ему схоластическим спором, имеющим мало отношения к реальному историческому исследованию. Скептическая снисходительность к «теоретикам» сочетается у автора с резкой нетерпимостью к тем коллегам, которые сознательно и цинично отрекаются от основного призвания ученого — поиска истины, создавая и внедряя в сознание научного сообщества концепции, открыто обслуживающие государственные интересы. «Умствование», «романтизм» и «фальсификация» предстают как разные типы исторической спекуляции, хотя автор и не дает их точного определения.

Моральная и профессиональная деградация ученого, ради славы, чинов и денег готового на написание «актуальных» трудов и на утверждение истин, в которые он сам не верит или не может доказать, — именно это автор (помимо чисто личных симпатий-антипатий) определяет отправной точкой своей оценки коллег. Подобный дефект профессиональной этики далеко выходит за границы формальной модели творца, пострадавшего от государственного давления. Для Зимина выбор между свободой мысли и обслуживанием власти не укладывается в простую дуалистическую модель бескомпромиссных правдолюбцев (овнов) и прислужников режима (козлиц): как реалист он пытается нащупать границы компромисса, приспособления, сотрудничества с властями пре-

держателями. С сарказмом и симпатией одновременно автор повествует об убежденном историке-марксисте, который и в 1930-е и в 1960-е старался следовать духу времени, убежденно продвигая в области исторических исследований последние постановления партии-и-правительства, заряжая своим энтузиазмом учеников и одновременно замолкая в ситуации, когда не мог точно понять, куда клонится вектор идеологической борьбы⁵⁴. С сочувствием и горькой иронией он пишет об ученых дореволюционной генерации, которые должны были «учиться марксизму», вставлять цитаты, привыкать молчать и учеников «учить помалкивать». С очевидным неодобрением он пишет о «ревизионистах» 1960–70-х гг., стремившихся пересмотреть основные схемы марксистской социологии истории. Однако самое резкое презрение и гнев вызывают у него ученые, писавшие установочные опусы в свете текущих «решений и постановлений» или прямо фальсифицировавшие образ прошлого⁵⁵ в угоду политико-идеологическим задачам. Это позволяло им, предавая совесть ученого, делать карьеру и самим становиться главными цензорами и чиновниками в рамках научного сообщества.

Итак, трезвый взгляд Зимина на негативную и, порой, страшную роль власти не делает государство главным актором в представленной им картине развития советской исторической науки. Ее достижения и провалы — результат деятельности отдельных ученых или их коллективных инициатив. Создавая образ российского исторического сообщества, автор использует два структурных принципа: демонстрация временного континуума, показывающего развитие науки как непрерывный процесс смены и преемственности поколений, и характеристика отдельных структурных и институциональных элементов, образующих целостную систему формальной организации научной работы.

Тема коммуникации и взаимного влияния ученых разных поколений занимает, кажется, центральное место в рассуждениях Зимина о развитии исторического знания. Рассказывая о научной среде в отдельных научных организациях (Институт истории,

⁵⁴ С. 44–46.

⁵⁵ Почти эпический размах приобретает у Зимина фигура Б. А. Рыбакова, в котором он видит абсолютное воплощение Зла, разрушающего профессию и профессиональное сообщество: глава «Сатана там правит бал» С. 193–205. О Рыбакове и его сочинениях см.: *Новосельцев А. П.* «Мир истории» или миф истории? // Вопросы истории. 1993. № 1. С. 23–31.

университет и Историко-архивный институт, ленинградские академические учреждения, архивы), он неизменно начинает с характеристики ученых старшего поколения, описывает круг их учеников (в формальном и неформальном смысле слова), характеризует пути передачи научного опыта, исследовательских подходов и проблематики. Подробно описывает он и методы преподавания в гуманитарных вузах и коммуникативную модель ученичества, образование «школ» в процессе профессионального образования.

Нетрудно заметить, что ученые старшего поколения, становление которых пришлось еще на дореволюционные годы, вызывают у Зимина в целом большую симпатию, чем историки уже советской формации, те, кого в диапазоне одного-двух десятилетий можно назвать его ровесниками и младшими коллегами. «Стариков» он воспринимает как учителей, вне зависимости от того, учился ли он у них непосредственно: опыт совместной работы и человеческого общения имеет, в его глазах, большее значение для профессионального становления ученого, чем формальное обучение⁵⁶. Взаимодействие с ними описывается в категориях почти семейной, родственной коммуникации. Скептическое отношение к интеллектуальным или научным заслугам стариков и некоторым особенностям характера не лишает рассказ Зимина флера сентиментального любования их цельностью и твердостью. Даже совершая сомнительные в моральном и профессиональном плане действия, связанные с необходимостью выживания или карьерной борьбой, они, в восприятии автора, сохраняют черты идеалистически типизированных фигур из «мира абсолютных ценностей»⁵⁷. Подобной снисходительности не заслуживают младшие и старшие коллеги Зимина, которым строго засчитывается каждый их неверный шаг, обусловленный политической конъюнктурой или карьерными соображениями, равно как и научная вторичность или поверхностность исследований.

⁵⁶ «Секторские “старики” для меня остаются недостижимым эталоном честного и подвижнического служения науке. Раздавленные мощной поступью времени, они где-то в самых основах жизни сохранили бескомпромиссность, трепетное отношение к Истине». С. 70.

⁵⁷ «Вот любопытно — то, что у Голубцова, Бережкова, Насонова их работа, имевшая точки соприкосновения с официальной, по существу шла где-то в своем мире, только им принадлежавшем. Единственном. Неповторимом». С. 73.

Ученые старшего поколения выступают не только как учителя молодых советских историков, но и как хранители старой академической научной традиции, не случайно Зимин педантично указывает, чьими учениками и учителями были ученые разных поколений или к какой научной традиции они принадлежали⁵⁸. Следует сказать, что автор не дает сколько-нибудь развернутой характеристики развития историографии русского Средневековья, а потому его дефиниции «московской» и «питерской» школ, «лаптеведения» и «охотнорядской» истории, научного источниковедения и фактоведения имеют назывной, а не аналитический характер⁵⁹. Дилетанту они предстают маркерами авторского понимания трансляции и рецепции академической традиции в советской научной среде, осуществлявшихся помимо и вопреки внедрению новых идеологических и методологических схем, а специалисту — оценками, заслуживающими рассмотрения в «длительном времени» развития российской историографии. Зимин, фиксируя разрывы традиции⁶⁰,

⁵⁸ Например, характеристики некоторых ученых: С. В. Бахрушин (учитель Зимина) привил ученику почтение к Шахматову: «Основное в его научном подвиге было то, что он сумел передать факел исторической науки, который получил от ученых прошлых лет, историкам новой формации» (С. 65); М. Н. Тихомиров: «Свой. Замоскворецкий» (С. 174), в коммерческом училище его учителем истории был Греков, в Университете (с 1912) — Бахрушин, который оказал влияние на «сложение» тематики и методики работы, «как историк родился после Октября» (С. 157), «в годы господства “школы Покровского” ... был далек от дискуссий по общим вопросам» (С. 158); «сделал для науки много. В первую очередь тем, что содействовал воспитанию целой плеяды учеников, сохранивших лучшие тихомировские качества» (С. 167); Б. А. Романов: «был божеством. Учителем и Историком по преимуществу», создал две школы — феодалов и империалистов, «был учеником Платонова, А. Е. Преснякова, бывал на занятиях Лаппо-Данилевского», «передал факел знания целому поколению молодых ученых», которые смогли избежать «искушения чистой фактологии, вульгарного социологизма, или бездоказательных выдумок» (С. 112–114).

⁵⁹ Безусловно, приоритет в становлении строгой научной традиции в источниковедении и изучении российской истории Зимин отдает петербургским историкам дореволюционного периода. Московскую традицию он характеризует как бытописание («лаптеведение» — термин Н. И. Павленко, друга и многолетнего коллеги Зимина), где недостижимой и одинокой вершиной был Ключевский. С. 60–61.

⁶⁰ После 1917 г. «старички годились лишь на полную переплавку», «тихие пришибленные ученые старались делать вид, что ничего не произошло. А молодежь уходила из-под их контроля, тянулась к глобальным построениям. И только некоторые грелись у потухающих костров»; «Удар по Петербургу был особенно

тем не менее отмечает непрерывность в развитии русской медиавистики и верит в важность процесса передачи исследовательского опыта «из рук в руки», от поколения к поколению⁶¹, от учителей — ученикам⁶². Сохранение этой преемственности для развития науки, очевидно, важнее любых политических потрясений.

Заслуживает внимания тот факт, что в мемуарах, написанных во второй половине 1970-х гг., главными авторитетными фигурами как с точки зрения методологии исследования, так и концептуальных обобщений выступают ученые «прошлого века», «дедушки», фактически мифологические предшественники для автора — А. А. Шахматов и В. О. Ключевский⁶³. Следует подчеркнуть, что они предстают не просто как классики и основоположники научного изучения древнерусской истории, но именно как актуальные исследователи⁶⁴. Это, конечно, вызывает известное удивле-

силен. До революции столица славилась европейским уровнем источниковедения (А. С. Лаппо-Данилевский и А. А. Шахматов) и казенной, придворной наукой (С. Ф. Платонов). После 1930 г. остатки былого великолетия были ликвидированы» (С. 60–61). Об университетском преподавании: «Резкий разрыв относится к 1950–1952 гг., когда умерли К. В. Базилевич, С. В. Бахрушин и Б. Д. Греков» (С. 233).

⁶¹ О «секторских стариках»: «На этой-то почве и начала возрастать наука будущего». С. 72–73.

⁶² «Ученики были для меня дороги, как добрые и увлеченные жизнью люди, к тому же становящиеся продолжателями нашего общего дела». С. 269. С горечью Зимин упоминает многочисленные случаи, когда историки, подчиняясь конъюнктурным соображениям, предавали в публичных выступлениях своих учителей и тех историков, к «школе» которых они принадлежали логикой профессиональной преемственности. Так, А. Л. Сидоров принял непосредственное участие в разгроме «школы Покровского», своего учителя в 30-е годы (С. 45). О Черепнине как «ученике» и «учителе»: в эпоху «борьбы с космополитизмом» (1948 г.) в его книге панегирик Шахматову заменен («не успел трижды петух прокричать!») на «критику и Лаппо-Данилевского, и Веселовского, и Шахматова», «“Школа Черепнина”! Печать ее создателя отметила почти всех его учеников. Это вульгарный социологизм и стремление к карьере, основе благополучия» (С. 172, 184). В. Т. Пашуто в 1949 г. «обрушивается на одного из своих учителей А. И. Яковлева» за «панегирик буржуазному ученому Ключевскому», а в 1952 г. — «обрушивается на Шахматова как на буржуазного источниковеда» и походя пнул и своего учителя М. Д. Приселкова (С. 226).

⁶³ В меньшей степени значим для Зимина А. С. Лаппо-Данилевский, хотя и его он неоднократно упоминает как одного из столпов строгого российского источниковедения.

⁶⁴ «Благодаря Бахрушину на всю жизнь полюбил Шахматова и его удивительную методику», в Университете, в семинаре С. В. Бахрушина «определился и мой интерес к истории Древней Руси и мое восхищение гением Шахматова».

ние, учитывая бурное развитие, смену парадигм и многообразие исследовательских методик в мировой медиевистике послевоенного времени. Очевидно, что автора это движение интересует в очень незначительной степени, несмотря на очевидное знакомство с некоторыми новыми направлениями и моделями интерпретации социальной истории.

Идеал ученого, который можно реконструировать на основании многочисленных индивидуальных портретов, созданных Зиминим, имеет отчетливо консервативный характер, хотя многое в нём отсылает к фундаментальным чертам исследователя-историка как типического персонажа Нового времени. Фигурой, в которой максимально сконцентрированы эти черты, предстает С. Б. Веселовский, который занимает центральное место в галерее положительных героев⁶⁵. Прежде всего, это ученый, беззаветно преданный изучению прошлого и населявших его людей, бескорыстно занимающийся своим ремеслом и предпочитающий радость познания любым прагматическим и меркантильным соображениям. Другой важнейшей чертой настоящего историка предстает сосредоточенность на поиске и обнаружении новых источников, работа в архивах, тщательное установление достоверности фактов и максимально объективное использование их при нарративной реконструкции прошлого в своих исследованиях. Всякое теоретизирование, обобщение, подчинение исторического материала абстрактным концепциям (романтизм, фантазирование) кажется Зимину потенциально опасным, диктуемым не столько стремлением узнать правду о прошлом, сколько желанием использовать прошлое для обоснования собственных идеологических убеждений⁶⁶, достижения материального и карьерного благополучия⁶⁷ или как орудие борьбы с противниками⁶⁸. Осто-

С. 61, 232. О Ключевском: «Ключевский стал для меня вроде как бы родственником. Глубоко чувство к нему я пронес сквозь всю жизнь». С. 58, 371, 376.

⁶⁵ Глава «Несравненный Степан Борисович». С. 147–156.

⁶⁶ Здесь, безусловно, главным антигероем предстает Б. А. Рыбаков, который был не столько слугой, сколько столпом господствующей идеологии.

⁶⁷ К этой категории, карьеристов и конъюнктурщиков, можно отнести многих героев мемуаров: от больших фигур, таких как В. Л. Черепнин, до чрезвычайно низко оцениваемых Зиминим, однако популярных в научной среде и массовой аудитории историков, таких как В. Т. Пашуто, З. О. Шмидт, Р. Г. Скрынников.

⁶⁸ В этом ряду абсолютное первенство может быть отдано Д. С. Лихачеву. Впрочем, всем заслужившим внимание Зимина современникам и воспринятым

рожное отношение автора к теоретизированию и пристрастию к объяснительным моделям отражает, в первую очередь, опыт советского историка, пережившего разнообразные по содержанию и направленности «кампании» принудительного внедрения в историю тех или иных социологических схем и оценок. Итогом подобной управляемой властью «концептуализации» истории было двойное насилие — интеллектуальное и социальное: с одной стороны, над фактами и правом их интерпретации, с другой — над несогласными с «партией и правительством» учеными. Это придавало естественной конкурентной борьбе за авторитет внутри сообщества уродливые, гротескные и, нередко, ужасающие черты⁶⁹. Вместе с тем здесь присутствует и фундаментальный консервативный взгляд на историю как эмпирическую науку, где доказательство достоверности факта или письменного источника имеет абсолютную важность в сопоставлении с «умствованием» — толкованием и интерпретацией, способным связать разрозненные и отдельные факты в целостную картину исторического процесса⁷⁰. Ученый, сосредоточенный на фундаментальной работе, свойственной его ремеслу, — нахождении новых текстов и свидетельств, подтверждении их достоверности — с недоверием относится к концепции гуманитарного знания, как сфере борьбы «дискурсов» и интерпретаций. Для него это пахнет шарлатанством и «борьбой за академический авторитет»⁷¹.

Истинный ученый, в восприятии Зимины, не зависит в своем творчестве от политического заказа или научной моды⁷². Он исследует свой материал, руководствуясь собственной интуицией и совестью в поисках истины и восстановлении исторической

как антагонисты его идеальной модели «служителя Храма и истины» вышеуказанные мотивы присущи в равной степени, но в разных пропорциях.

⁶⁹ Зимин прекрасно характеризует возможные последствия подобного научного конфликта в характерном для его времени социальном контексте: «Пашкевич за критику Рыбакова угодил в спецхран ... В самом деле, покушаясь на академика, не опорочивает ли он тем самым советскую науку? А раз так — то и саму Советскую власть!». С. 204.

⁷⁰ «“Теорию” (любую) он отвергал как занятие умственное, к истории отношения не имеющее» (о Веселовском). С. 150.

⁷¹ «тщета ухищрений хитроумных портняжек от исторической науки». Там же.

⁷² Такое поведение Зимин описывает как направленное «против течения», «поперечное»: «всю жизнь шел «против течения» (Веселовский), «поперечный сумасброд» (А. А. Любищев).

правды⁷³. Верность призванию и служение истине Зимин обнаруживает у ученых разных поколений, главным образом, «стариков» и своих учеников, и лишь изредка — у своих ровесников (Я. С. Лурье, А. Я. Гуревич⁷⁴) и людей предыдущего (А. И. Клибанов) и последующего поколения⁷⁵. Используемая Зиминим оппозиция истинного ученого и «научного сотрудника» (историка, предавшего свое призвание ради прагматических целей или просто манипулятора) выходит за пределы простой парадигмы противостояния интеллектуала и власти или свободного ученого и слуги режима, традиционно описывающей советские реалии⁷⁶. Зимин с тем же саркастическим презрением, как и генералов советской науки, характеризует и западных светил русистики, задававших тренды в зарубежных исследованиях⁷⁷, и отечественных теоретиков⁷⁸, отчаянно боровшихся против господствовавших в

⁷³ «увлеченность и честность исследователя, для которого прежде всего радость познания истины», «в духе С. Б. Веселовского» (о А. Л. Хорошкевич).

⁷⁴ «Отказавшись от сладкого пирога, Арик, легкий, ясный, увлеченный наукой, может дышать полной грудью и познавать мир удивительных ушедших в далекое прошлое деяний» (А. Я. Гуревич). С. 256. «Никаких авторитетов — только свидетельства источников», «В секторе он — главная после Лихачева фигура», но «в известной степени чужак», «больше всего дорожит самостоятельностью своих мнений и не склонен идти в колеснице победителя» (Я.С. Лурье). С. 186, 187.

⁷⁵ Зимин самым превосходным образом характеризует своих учеников — формальных и неформальных.

⁷⁶ Размышляя о том, «что объединяет всех моих учеников», Зимин противопоставляет «своих детей» «честолюбцам-рационалистам» — «труженики, сохранившие чистоту помыслов и душевную теплоту», «обручившись с историей, становятся ее верными, преданными спутниками “на всю оставшуюся жизнь”», «беспросветные, безнадежные идеалисты», «ко мне шли они не за лаврами..., а чтобы выпить сполна дурманящую чашу познания прошлого, чтоб быть сопричастными тому, что их сделало людьми, вспомнить с благодарностью своих отцов и пращуров». С. 273.

⁷⁷ Р. Якобсон — «авантюрист», «без чести и совести», «сумел стать главою структуралистов, последователей Трубецкого», «типичный гангстер», «стремление к наукообразному флеру, трюкачество, честности ни на грош, но зоркий и сильный ум, несомненно». С. 338, 339. Эдвард Кинан: «американский Рыбаков. ...Если для Рыбакова ключ к истории фальшивки, которые он объявляет подлинными документами, то для Кинана — подлинники, которые он считает фальшивками», «Уж очень он сам плут». С. 343, 345.

⁷⁸ См. резкую характеристику М. Я. Гефтера и его усилий по пересмотру основных схем исторического развития, господствовавших в советской историографии: «типичный образец демагогов-схоластиков», «началась его борьба

советской науке схем и объединявших сплоченные группы последователей.

Свой случай — историю с обсуждением работы, опровергавшей конвенциональную датировку Слова о Полку Игореве — Зимин представляет как опыт борьбы за свободу мысли («надоела брехня»)⁷⁹, главной целью которой были не политико-идеологические, а научные конвенции⁸⁰. Настоящий ученый должен быть скептиком, сомневающимся в истинности любого общепринятого суждения, однако опровержение устоявшихся в науке суждений не может быть самоцелью, интеллектуальным трюкачеством, преследующим прагматические цели⁸¹. Только честное и подкрепленное большой исследовательской работой «открытие» имеет

за “истинную теорию”», отошел от конкретной истории и «стал теоретиком», «вперед-назад к Ленину». С. 246–247.

⁷⁹ К истории спора о подлинности «Слова о полку Игореве» (из переписки академика Д. С. Лихачева) // Русская литература. № 2. 1994. С. 233.

⁸⁰ С. М. Каштанов вспоминает, что Зимин «неоднократно говаривал то ли в шутку, то ли всерьез, что все, написанное им до “Слова”, ничего не стоит, что как исследователь он родился только со “Словом”». *Каштанов С. М.* Александр Александрович Зимин (1920–1980) // Александр Александрович Зимин: Библиографический указатель. М., 2000. С. 10, 27–28. Подробнее об истории обсуждения исследования Зимина и влиянии этого события на научную биографию ученого, с учетом многочисленных публикаций архивных материалов и полемических статей, появившихся с 1990-х гг., см.: История спора о подлинности «Слова о полку Игореве»: Материалы дискуссии 1960-х годов / Вступительная статья, составление, подготовка текстов и комментарии Л. В. Соколовой. СПб, 2010; *Базанов М. А.* Предыстория обсуждения книги А. А. Зимина «Слово о полку Игореве»: опыт реконструкции событий // Мир историка: историографический сборник / под ред. В. П. Корзун, С. П. Бычкова. Вып. 7. Омск, 2011. С. 301–329.

⁸¹ Говоря о негативных чертах личности ученого, Зимин в первую очередь избличает стремление к власти и корыстолюбие (игра страстей), стремление обслуживать «сильных мира сего» ради личного благополучия и карьерного успеха, а в собственно профессиональном плане — поверхностность и отступление от строго научных принципов анализа источников или готовность с холодным цинизмом манипулировать процедурами формально безупречного анализа. Моральная ущербность, которую он с легкостью диагностирует у лично знакомых ему ученых, неизменно имеет своим следствием и их научную деградацию — даже врожденные талант и интеллект в сочетании с основательной «технической вооруженностью» при отсутствии искренней любви к поиску истины не позволяют им восстанавливать полную правду о прошлом. «Для науки о человеке аморальность исключена, ибо только ученый, любящий своего собрата, друга, кем бы он ни был, способен понять собрата, жившего

научный смысл: личная мораль⁸², трудолюбие и профессионализм выступают в своем неразрывном единстве, и отсутствие даже одного из этих качеств обрекает исследователя на неудачу. Зимин отмечает успехи ученых, своих коллег, способных на оригинальное и смелое суждение, однако, сам редуцирует понятие научного «открытия» и «новизны» к чистому источниковедению: работа в архивах и открытие новых документов, тщательный текстологический анализ и новая датировка, скрупулезное сличение списков одного произведения и новая филиация редакций или реконструкция утраченного архетипа⁸³.

Шахматовский метод — абсолютный ориентир научного исследования для Зимина, что не отрицает возможностей его усовершенствования и модернизации, разработки новой источниковедческой методологии «системы систем»⁸⁴. Именно методология источниковедения стала единственной сферой теоретической рефлексии Зимина, если отбросить серию дежурных статей и размышлений о периодизации и классовой борьбе, подтверждавших лояльность ученого марксистской теории истории⁸⁵. Аутентичный факт и источник создают единственное прочное основание для обобщения, могут быть аргументом в споре с любой авторитетной концепцией, индукция вместо дедукции в историческом расследовании (Агата Кристи вместо Артура Конан Дойла⁸⁶) — эти

сто или тысячу лет назад. Лживый же честолюбец в реальной жизни не может быть правдивцем в науке». С. 36–37.

⁸² Так он пишет о своих учениках в институте: «труженики», «беспросветные, безнадежные идеалисты», «были озарены великим счастьем — добротой своих сердец, любовью к этим нелепым, грубым, подчас жестоким, но все же прекрасным, как говаривала моя тетка Вера, людям». С. 273, 274.

⁸³ О Зимине — источниковеде и текстологе см.: *Панеях В. М.* Вспомогательные исторические дисциплины в научном наследии А. А. Зимина // Вспомогательные исторические дисциплины. Вып. 14. Л., 1983.

⁸⁴ *Зимин А. А.* Трудные вопросы методики источниковедения Древней Руси // Источниковедение. Теоретические и методические проблемы. М., 1969. С. 437: «разные планы (или, условно говоря, «системы») анализа».

⁸⁵ *Базанов М. А.* К вопросу о методологии источниковедения А. А. Зимина: «источниковедение системы систем» и работы по проблемам дипломатики // Историография источниковедения и вспомогательных исторических дисциплин: материалы XXII международной научной конференции. Москва, 28–30 янв. 2010 г. / отв. ред. М. Ф. Румянцева. М., 2010. С. 140–143.

⁸⁶ ««Система Шахматова» (или Конан-Дойля) столкнулась с «системой систем» (или Агаты Кристи)». Храм. С. 329.

принципы работы были близки Зимину и объединяли его в человеческом и профессиональном отношении с одним из крупнейших ленинградских филологов-русистов Я. С. Лурье⁸⁷. Следует отметить, что любовь к истине и науке, в представлении Зимина, неотделима от любви к истинному предмету исторического исследования — некогда жившим и давно умершим людям⁸⁸.

Научная жизнь и жизнь научного сообщества представлены Зиминим в непрерывном движении времени, как текучая социальная материя, вся сотканная из элементов наследия и трансформации, связи поколений и взаимного общения. Зимин считает, что главная задача его поколения — сохранить память об учителях (а через них и о гораздо более глубокой традиции) и передать ее своим ученикам, быть связующим звеном между прошлыми и будущими учеными⁸⁹. Следует отметить, что интонация автора при изображении ученых разных поколений отличается разнообразием. Теплота и благожелательность, мягкая ирония и симпатия пронизывают рассказы о «стариках» и о «детях», учениках Зимина. В то же время его многолетние коллеги — ровесники, ученые старшего и младшего поколения — в основном удостаиваются язвительных и почти памфлетных характеристик, что говорит о более комфортном ощущении автором своего положения в диахронном ряду «служителей

⁸⁷ «Право на свободную мысль и обязанность благожелательного отношения к людям — неписаные условия дружбы»; «В дни Слова Яша был всегда со мной. ...Правда, именно он оставался “истинным скептиком”». С. 188.

⁸⁸ Работа в архиве и изучение рукописей были для автора способом проникновения в жизнь и души людей далекого прошлого: С. 363–364: «неповторимое чувство преодоления временного барьера», «ты становишься современником создателя... соучастником»; С. 364–365: «Ты кудесник, отправившийся на крыльях машины времени в далекое прошлое. Сможешь ли ты воскресить его? Конечно, нет, но представить свой собственный образ ушедших, конечно»; С. 375: «В работах по изданию текстов вырабатывалось внимание и чутье к словам и буквам, через которые дух времени проникал в тебя, как воздух. Сидишь, сверяешь описки, а мысль напряженно работает, стараясь понять нюансы текста. Нет, только хлебнув такого конкретного труда над текстами, можно стать сопричастным тому времени, к которому они относятся».

⁸⁹ «Хотя для меня так называемое творчество — несоизмеримо с радостью человеческого общения с друзьями старшего, моего и младшего поколений. Факел горящих человеческих сердец, освещающий путь к счастью. И если в нем есть и моя искорка, то, значит, жизнь прожита достойно. Но во всяком случае именно люди, а не книги всегда составляли главное в моей жизни». С. 369/

Храма», чем в системе актуального взаимодействия, во многом пронизанного игрой амбиций и соперничеством⁹⁰.

За рассуждениями автора о бездушии, цинизме, интеллектуальном трюкачестве отдельных историков порой видится чисто личная неприязнь и психологическая несовместимость, возможно, связанная и с поколенческим соперничеством⁹¹. Младших коллег он упрекает в «шустрости», т. е. готовности оперативно откликаться в своих работах на актуальную тематику, стремлении угождать своим патронам, от которых прямо зависела их академическая карьера, а также нежелании поддерживать ученых, попавших в опалу. Личная симпатия и высокая профессиональная оценка адресованы преимущественно тем младшим коллегам, кто помог ему в ситуации «борьбы за Слово» (1963–1964) и разделял его призыв к оспариванию заостренных научных истин. Между тем текст мемуаров свидетельствует, что

⁹⁰ Возможно, это связано с не пережитой травмой, нанесенной обсуждением в 1963–1964 гг. его работы с радикальным пересмотром времени происхождения Слова о полку Игореве и запретом на публикацию пространного исследования на сей счет.

⁹¹ Глава «Бесы». С. 212–223. Вот лишь некоторые из характеристик молодых коллег Зимина, многие из которых живы и по сей день, завоевав репутацию крупных ученых: «Кем бы ни был порожден бес, его так или иначе тянет к сатане (пусть духовными отцами его будет кто-либо из других сильных мира сего — Большой Лев, Михаил Топтыгин и т. п.)» / «у них, как и полагается нечистой силе, холодный, иногда хорошо развитый разум», нет сердца, держатся стаей и готовы на все, «бесконечно тщеславны» / пришли после Двадцатого съезда. «... стараются показать, что именно они-то и есть те чистые и непорочные, которые и сменяют вульгарных социологов прошлых лет», на их знамени «начертали факт», «с довесочкой “источниковедчески осмысленный”, “интерпретированный”», «а там нет да нет сплутуют», «в бессмертие души они, конечно, не верят» / С. 213 «А раз нет главного (души), то и факт ускользает куда-то, как синяя птица». «Начальство ... надо обслуживать, чтобы выбиться в люди» / «бесы (в отличие от лаптеведов) — рационалисты, честолюбцы, лишь прикрываются покровом фактов. ... все они древники ... Ученость у них страшнейшая», попробуй тут разберись, «где правда, а где ложь», «но они профессионалы» / С. 219 (Рогов) «когда души-то (главного начала творчества) у него, как и у других бесов, вовсе не существует» / С. 220 А. Кузьмин — последний ученик Тихомирова, первый подобран Рыбаковым: «Ему близка и охотнорядская философия, и варварская методика исследования» / С. 223 Как быть с юнцами, «профессионально (технически) они вполне соответствуют необходимым требованиям, а морально — нет», «бесы, неужели они идут на смену людей?»

и сам автор в молодости воспринимался «стариками» как такой же «шустрый», чрезмерно активный начинающий ученый. Более того, Зимин и сам не чурался покровительства столпов официальной науки и представителей «высших инстанций»⁹². Очевидно, в течение жизни историк прошел серьезную человеческую и интеллектуальную эволюции, которую, однако, обозначил в своих мемуарах лишь пунктиром.

Для читателей, так или иначе связанных с российской академической и университетской средой, будут интересны остроумные и местами едкие наблюдения Зимина над принципами организации исследовательской и преподавательской деятельности. В книге описывается жизнь и система отношений в академических институтах (Институт истории, Пушкинский Дом), университетах (МГУ и Историко-архивный институт), архивах и библиотеках. К своему изумлению, читатель второго десятилетия XXI в. обнаружит, что с середины прошлого столетия не произошло существенных изменений формальных и неформальных институтов, включая типические модели официальной и межличностной коммуникации в научных сообществах. Автор мемуаров не создает специального исследования об институтах и моделях взаимодействия в научной среде, но в густой вязи его рассказа об отдельных людях, их поступках и манере общения можно обнаружить и те аспекты, которые относятся к «принципам» и «типическим моделям» устройства советской науки.

Зимин показывает, что научные институции были интегрированы в систему государственного управления. Эта интеграция обеспечивалась практикой прямого политико-административного контроля буквально во всех сферах: кадровая политика, прежде всего назначение руководителей учреждений, но и отбор сотруд-

⁹² Ныне известные материалы об истории «борьбы за Слово» свидетельствуют, что Зимин и сам не пренебрегал «трюкачеством», т. е. не вполне честными действиями и аргументами, и обращением к «властным авторитетам», в чём он упрекал своих оппонентов (прежде всего, Лихачёва). Его чисто академический, научный интерес источниковеда к проблеме датировки текста отнюдь не был свободен от амбициозного желания быстрой славы в качестве «ниспровергателя» основ и авторитетов. Антитеза, в которой «ересиарх» и вольнодумец Зимин противопоставит «подвижникам правоверия» (Лихачёв), защитникам икон (Тихомиров) и охранителям государственных основ (академическая и партийно-государственная бюрократия), не столь очевидна в свете всего корпуса опубликованных в последние десятилетия архивных материалов. См. примеч. 79.

ников; формирование корпуса академиков; подчиненное взаимодействие академических учреждений и партийно-государственных органов; вмешательство властных инстанций в планирование исследований; контроль над содержанием работ — от прямой цензуры до всевозможных проработок и критики квази-научного характера. Директор академического института («первосвященник») ⁹³ прямо назначался властями и фактически был чиновником, поставленным управлять конкретной организацией. Основопологающими критериями при его выборе были идеологическое «правовереие», подтвержденное высшими и надзирающими инстанциями, и административное послушание ⁹⁴. В своем собрании рассказов о директорах Института истории, при которых ему довелось работать, Зимин определяет закономерность: «чиновников назначали учеными» ⁹⁵. Этот приговор кажется верным лишь отчасти. Из упомянутых в мемуарах директоров некоторые никак не подходят под определение «чиновника» (Б. Д. Греков, А. Л. Сидоров, П. В. Волобуев, Б. А. Рыбаков ⁹⁶). Иные из названных автором лиц (В. М. Хвостов, А. Л. Нарочницкий) ⁹⁷, впрочем, могут

⁹³ Глава «Первосвященник в храме». С. 39–56.

⁹⁴ «Пан-директор должен прежде всего исполнять, а потом уже решать. Он должен быть управляем, т. е. стоять навтыяжку и понимать с полслова. ...Его задача быть приводным ремнем, и только. Занимается при этом он наукой или нет, его собственное дело. Но помнись-то он должен, что его наука не должна касаться основ, во всяком случае входить с ними в противоречие» С. 40. Это правило, впрочем, действовало и при назначении на более низкие административные должности в академических институтах и университетах. О назначениях низшего звена в Институте, МГУ, Историко-архивном Зимин пишет с большой долей горькой иронии и сарказма.

⁹⁵ «Раньше ученых стремились делать чиновниками, теперь все больше чиновников начинают награждать всякой всячиной (академическими званиями) и именовать учеными». С. 40.

⁹⁶ Им, скорее, подойдут термины «буржуазный специалист», комиссар, красный директор, амбициозный честолюбец. Каждый из них, со всеми возможными оговорками, принадлежит к числу научных энтузиастов, призванных стать связующим звеном в системе государственного контроля над историей. В ситуации изменения «партийной линии», когда их личные научные убеждения вступали в противоречие с политико-идеологическими установками, они либо замолкали (Сидоров) либо их снимали с руководства (Волобуев) или мягко оттесняли с господствующих позиций (Рыбаков).

⁹⁷ «большой чиновник от науки» (Хвостов), «при Хвостове все в институте взвыли» С. 48; «ратовал за решительные меры против всяких ревизионистов» (А. Л. Нарочницкий). С. 54.

быть названы «чиновниками» от науки в собственном смысле слова, поскольку просто выполняли порученные им управленческие функции и отчасти напоминают «эффективных менеджеров» наших дней, готовых выполнять обязанности руководства чем угодно — от «трубы» до просвещения и духовного воспитания.

Тот же принцип отбора — назначение чиновников в науку — Зимин видит и в системе выборов в состав членов академии⁹⁸. Партийность, лояльность, «актуальность» исследований играли в этой процедуре выбора «бессмертных» важнейшую роль, но отнюдь не отменяли значимости личных взаимоотношений и интересов внутри сообщества. Борьба за избрание в академики и члены-корреспонденты имела, прежде всего, карьерную подоплеку, поскольку приобретение этого статуса открывало широкие перспективы управления научной политикой и доступ к инструментам институционального контроля: руководящим должностям в организациях и всевозможных комиссиях и комитетах, управлению изданиями, возможности распоряжаться финансами. Зачастую избрание использовалось и как средство поощрения партийных чиновников, и как инструмент формирования влиятельных групп внутри научного сообщества. «Академические скачки» в изображении автора имели отношение к борьбе за власть внутри сообщества, а потому так важно было протолкнуть «своих» кандидатов и воспрепятствовать проникновению соперников. Одновременно предоставлялся шанс подтвердить лояльность руководящим партийным и государственным инстанциям. К науке как таковой статус академика практически не имел отношения: в ряды «бессмертных» легко попадали авторы, практически не имевшие научных трудов, вся интеллектуальная активность которых ограничивалась руководством коллективными изданиями или написанием дежурных установочных докладов и сообщений. Практика игнорирования репутации ученого в профессиональном сообществе и сведения выборов к межгрупповой борьбе в рядах академической «элиты» оказалась весьма живучей традицией, нивелировавшей академические звания до индикатора личного статуса в научной иерархии.

Можно назвать и другие страшноватые в своей абсурдной забавности черты жизни научного сообщества. Например, хорошо понятна ирония Зимина по поводу написания многотомных кол-

⁹⁸ «Академические скачки». С. 300–308.

лективных трудов, научное значение которых было ничтожно, поскольку их содержание не было обеспечено серьезными монографическими исследованиями отдельных проблем и сюжетов, однако они должны были отражать актуальные идеологические установки⁹⁹. Не случайно в ходе своей (как правило, долгосрочной) подготовки они должны были подвергаться редактированию в соответствии с меняющимся государственно-политическим трендом. Примечательна и тенденция вырабатывать некую «общую позицию» советских ученых на те или иные проблемы, которая ставила в положение «отщепенцев» или «ересиархов» исследователей, отстаивавших особый подход к их решению. Подобная практика, наряду с собственно интеллектуальной, имела и очевидные вненаучные основания: укрепление позиций отдельных научных лидеров, демонстрация ими лояльности власти и одновременно формирование сплоченной клиентелы из ученых, объединенных борьбой с общим врагом. Эта практика из поколения в поколение воссоздавалась и продолжает воспроизводить себя вновь и вновь.

Сохраняет свою горькую актуальность и критика Зиминым некоторых других элементов научной жизни: закрытость архивов и пробелы в описи фондов, использование административной власти внутри институтов как средства борьбы с неугодными учеными (от запрета публикаций до отказа в утверждении плана индивидуальных исследований, защиты диссертации или переаттестации); зависимость научного проекта от умения начальника ладить с политическим руководством; замена открытой научной дискуссии подковёрной борьбой и риторикой, выстроенной в соответствии с «общепринятыми» суждениями. В области университетского преподавания важной и до сих пор актуальной остается критика автором системы т. н. «общих лекционных курсов» и апология спецкурсов и семинаров как главного инструмента формирования у молодых людей навыков критического мышления и

⁹⁹ С. 90–103. Автор пишет, что основным занятием сектора в 40–60-х гг. было создание «всякого рода многотомников», свой опыт редактирования которых он описывает так: «в “духе и свете” мы истребляли церковность, вводили прописные истины, связывали с общим процессом и т. п.» С. 90. См. также: «Очерки истории СССР» — Левиафан исторической науки ...бессмысленность его очевидна, т.к. он не подготовлен монографиями, «громоздок и поверхностен одновременно... Теперь к ним никто не обращается». См. аналогичную ситуацию в ЛОИИ. С. 110.

тренинга в практическом исследовании. Забавной и вечно актуальной представляется критика процедуры защиты диссертаций: любая изобретательность в деле ужесточения формальных процедур и регламентов не создавала значимых преград на пути появления недобросовестных и поверхностных работ. В этой связи на ум приходит успокоительная мысль: хорошо, что автор не дожид до нового тысячелетия!

* * *

Хорошкевич называет сочинение Зимина мемуарным, историографическим, философским (мемуарно-историографо-философское сочинение, С. 28), отражающим остро осознаваемый ученым конфликт между «жаждой истины и реальными условиями ее достижения». Представляется, что эти мемуары писались не для того, чтобы посмертно ответить своим недоброжелателям или людям, которых недолюбливал сам автор. Предельная искренность автора (очевидная при самом поверхностном чтении) указывает на его потребность наконец и окончательно высказать свое истинное мнение о «людях и вещах», с которыми прошла вся его сознательная жизнь, то, что не могло быть сказано в лицо или публичном пространстве. В них есть что-то от высказывания «подпольного человека» Достоевского — одновременно и предельно искреннего и антипатичного, поскольку с точки зрения внешнего восприятия автор мемуаров сводит счеты с людьми, которые заведомо не смогут ему ответить или будут вынуждены оправдываться заочно. Однако все это искупает, как кажется, главный мотив — предельно искренне, без оглядки на этикет и мнение общественности, рассказать о сообществе, в котором прошла вся жизнь, и нахождение в котором было неизбежным условием осуществления собственного призвания. Возможно, сформулировать свои мысли и впечатления для себя самого было не менее важно, чем поведать их миру. В тексте Зимина есть всё: и восторг, и желчь, и яд уязвленного самолюбия, и почти религиозный пафос служения, и мудрость, и почти подростковые субъективность и максимализм, и нежелание мерить себя той же мерой, что автор отмерял своим героям. «Боль и тяжесть при чтении этих мемуаров», по меткому определению Хорошкевич, связаны не только с ярким воспроизведением подлостей и глупостей окружавшей историка среды, но и с кровоточащей искренностью автора, не желавшего очистить свои воспо-

минания от горечи обид и неприязни. Впрочем, возможно самым болезненным для него было бы то, что его читатели почти 40 лет спустя не могут «читать и удивляться многому», что происходило в «славное шестидесятилетие», поскольку и для них это остается жизненной и интеллектуальной повседневностью.

М. Ю. Реутин

ТАМ, ГДЕ РОЖДАЮТСЯ СМЫСЛЫ...

РАЗМЫШЛЕНИЯ НАД КНИГОЙ: БОНДАРКО Н. А.
НЕМЕЦКАЯ ДУХОВНАЯ ПРОЗА XIII–XV ВЕКОВ: ЯЗЫК,
Т РАДИЦИЯ, ТЕКСТ. СПБ.: НАУКА, 2014

I. ВВОДНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ: ОБЩАЯ ХАРАКТЕРИСТИКА КНИГИ

В конце 2014 г. в свет вышла монография петербургского лингвиста Николая Александровича Бондарко, посвященная мистико-аскетической литературе — шире, письменной и устной словесности — позднесредневековой Германии. И хотя временные рамки исследования с полным правом ограничены XIII–XV вв., основное внимание сосредоточено в нём на XIII в., эпохе расцвета духовности и литературной традиции южно-немецких францисканцев, осевших в Аугсбурге и Регенсбурге и имевших в числе своих лидеров Давида Аугсбургского (ок. 1200–1272) и Бертольда Регенсбургского (ок. 1210–1272). Преимущественным предметом книги Н. А. Бондарко является как раз тот период культурного развития Германии, который до сих пор не изучался в отечественной гуманитарной науке. Напомним, что в центре внимания российских германистических штудий двух последних десятилетий неизменно находились XIV и XV вв. с их доминиканской мистикой (Экхарт, Сузо, Таулер) и «новым благочестием» (Рюйсбрук, Ян ван Лёвен, Фома Кемпийский). Таким образом, Н. А. Бондарко достраивает первое, недостающее (и, как оказалось, критически важное) звено целого исследовательского направления в рамках современной отечественной медиевистики¹.

¹ Следует также упомянуть публикацию 2014 г. Н. А. Ганиной, содержащую в себе полный перевод «Струящегося света Божества» *Мехтхильды*

Книга разделена на две основные части: «Ранняя проза немецких францисканцев: историко-культурный контекст и рукописная традиция» и «Стереотипные структуры в традиционном языке и текстообразующие модели».

В первой части Н. А. Бондарко занят духовно-просветительской деятельностью и литературным наследием Давида Аугсбургского, по возможности подробно освещая его биографию, культурный контекст его жизни, рукописную традицию его сочинений. Автор издает полный текст рукописи M_2 (Cgm 183) Баварской государственной библиотеки, «в состав которой вошел основной (Малый) корпус немецких памятников, приписываемых Давиду» (стр. 171). Издание на языке оригинала — стоит посетовать на отсутствие перевода, что повысило бы привлекательность всей монографии — сопровождается мощным справочным аппаратом (описание списков, принципы публикации и пр.). Аппарат составлен по стандартам, незнакомым российской науке, как правило, пренебрегающей вещественным субстратом текста и вечно занятой реконструкцией (или порождением?) смыслов, и свидетельствует о многолетней выучке автора в стенах немецких университетов.

Вторая часть монографии состоит из пяти глав: «Традиция и авторство», «Традиция и язык», «Молитва и память», «Порядок и послушание», «Смирение, следование Христу и любовь», и имеет общетеоретический характер. В ней поставлена исключительно амбициозная и трудновыполнимая задача, состоящая в том, чтобы дать дробный, но вместе с тем целостный очерк традиции — заряженной смыслами сферы коллективно наработанных речевых навыков, своего рода рукотворной ментальной среды, в которой протекает жизнь отдельного человека и которая *de facto* диктует, как ему жить, понимать себя и творить, диктует настойчиво, но для него самого незаметно. В таком замысле, сообщающем всей этой довольно сложной книге энергичную динамику, есть некий привкус оптимистического утопизма, нечто вызывающее сочувствие своей чистотой и своей простой ясностью, что-то глубоко авангардное. Рассматривая литературную деятельность Давида Аугсбургского, Н. А. Бондарко наглядно продемонстрировал, что описание творчества средневековых авторов должно радикально отличаться от

изображения творческого процесса писателей Нового и Новейшего времени. Ведь мера индивидуальности первых и вторых совершенно различна. Не сопоставима мера их эмансипации от окружающих традиций, как и сама «плотность», обязывающая императивность этих традиций. Изображение творчества немецких мистиков может осуществляться только на фоне духовно-назидательной традиции, с учетом их активного, порой конфликтного, взаимодействия с нею.

Уже сам набор тем, интересующих Н. А. Бондарко, недвусмысленно указывает, что его исследование принадлежит к мощному научному направлению, означенному именами Ж. Леклерка², П. Зюмтора³ и занятому реконструкцией ритуализованной, устно-письменной среды⁴, в которую погружен и в которой творит средневековый автор.

Основной корпус книги обрамлен предисловием и заключением, снабжен перечнями учтенных в ней рукописей, иллюстраций, библиографией и обширным немецкоязычным резюме, призванным ввести исследование в контекст западно-европейской науки.

Монография Н. А. Бондарко венчает собой целый ряд его статей, вышедших как в русско-, так и в немецкоязычных изданиях, и является книжной версией его докторской диссертации⁵. Это обстоятельство существенным образом обусловило качество текста в том смысле, что каждый из многих и многих выдвигаемых в нём тезисов содержит в себе не только ту или иную констатацию, но и всю траекторию мысли, приведшую к такой констатации и завершённую ею. Перед нами раскрывается не готовое знание (что мы обычно имеем в научно-популярных изданиях), но история его получения, становления, другими словами, знание *in statu nascendi*⁶. Говоря попросту, Бондарко готов ответить и отвечает за

² *Leclerq J. L'Amour des lettres et le Désir de Dieu. Paris, 1957.*

³ *Zumthor P. Essai de poétique médiévale. Paris, 1972.*

⁴ *Viva vox und ratio scripta. Mündliche und schriftliche Kommunikationsformen im Mönchtum des Mittelalters / hrsg. von C.M. Kasper, Kl. Schreiner. Münster, 1997.*

⁵ См.: *Бондарко Н. А.* Варьирование стереотипных языковых структур в немецкой религиозной прозе XIII–XV веков (в сопоставлении с латинской традицией). Автореферат диссертации на соискание ученой степени доктора филологических наук. СПб, 2014. Там же имеется список (60 наименований) статей, легших в основу диссертации и монографии Н. А. Бондарко. Защита состоялась 23.12.2014 г. в Институте лингвистических исследований РАН.

⁶ Ср. характеристику ассерторических и аподиктических суждений во «Второй аналитике» Аристотеля. В аподиктических суждениях выражается необходимая связь вещей и явлений, в ассерторических же утверждается некий

свои утверждения. В его обобщающем очерке нет неправомερных, голословных обобщений, но всякое из его обобщений строго соответствует по своему объему сумме предварительно приведенных доказательств. Уже при чтении первых глав монографии возникает интуитивное чувство надежности, основательности содержащегося в ней знания.

Здесь, впрочем, имеются и свои отрицательные моменты. Не всякому захочется следовать за автором книги намеченными им извилистыми, многотрудными интеллектуальными маршрутами. Скорей, нужны результаты (при том, конечно, что им можно было бы верить), чтобы использовать их в своих штудиях, обкатывать их на своем материале. Благо что феномен ментальной среды, предписывающей находящемуся внутри нее индивиду алгоритмы его поведения и письма, имеет первостепенное значение в истории всей цивилизации и что этот феномен так описан Н. А. Бондарко на примере компактной францисканской традиции, что на передний план выступают его конститутивные, структурообразующие элементы. Эти элементы жестко не связаны с тем или иным (в частности, религиозным) тематическим наполнением и прослеживаются (может быть, не в таком явном виде) в пределах других, позднейших культурных эпох. Сам Н. А. Бондарко всячески эмансипирует выявленные им элементы от конкретного культурного контекста, тем самым давая понять, что в его построениях имеется эвристический потенциал, далеко не исчерпываемый непосредственным предметом анализа... Таков методологический заход, общетеоретический пафос книги Н. А. Бондарко. В ней, несомненно, есть некоторое и, возможно, немалое культурно-философское углубление.

факт, но не выражается его логическая необходимость. Ассерторические суждения формулируют недостоверное мнение, то есть осведомленность о том, что дело обстоит тем или иным образом, аподиктические — достоверное знание, постижение того, что дело не могло обстоит иначе, что оно с необходимостью таково, каково было. «Предмет знания и знание отличаются от предмета мнения и от мнения, ведь знание направлено на общее и основывается на необходимых [положениях], необходимое же есть то, что не может быть иначе». (*Аристотель*. Вторая аналитика. I, гл. 33 (88 b 30). (*Аристотель*. Сочинения: в 4 т. М., 1975–1984. Т. 2. С. 312.)) Единственный способ превратить необоснованное и случайное мнение в достоверное знание — доказать и обосновать его с помощью корректных аподиктических суждений. В данной рецензии осуществляется, в целях популяризации, обратный ход: от аподиктических утверждений — к ассерторическим.

Исходя из сказанного выше, мы ставим перед собою цель кратко, хотя и по возможности полно — изложить весь репертуар тезисов исследования Н. А. Бондарко. Однако, всякий раз изымая аргументацию, мы воспроизведем каждый из этих тезисов не как доказываемую теорему, но как готовую аксиому. Думается, что именно при помощи такого научно-популярного «путеводителя» по этой достойной книге мы в наибольшей мере поспособствуем ее усвоению современной гуманитарной наукой. Заинтересовавшийся тем либо иным тезисом сможет впоследствии перейти к его полноценному обсуждению в рассматриваемой нами монографии.

II. ОСНОВНОЕ СОДЕРЖАНИЕ

| 1. «ПАМЯТОВАНИЕ О БОГЕ»

Итак, в своем исследовании Н. А. Бондарко дает целостный очерк немецкой духовно-назидательной традиции XIII–XV вв. — повторим еще раз: ментальной среды коллективно наработанных речевых навыков, в пределах которой происходит производство как устных, так и письменных текстов, по единым правилам (со снятием оппозиции устности/письменности) и посредством вполне обозримого набора автоматизмов. «Традиция, — как считает Н. А. Бондарко, — представляет собой особый тип словесной культуры, в которой сам способ порождения текста предполагает подчиненное положение авторской индивидуальности по отношению ко всей совокупности коллективного поэтического опыта» (стр. 293). Прежде чем приступить к описанию внутренних механизмов традиции, автор очерчивает внешний ее силуэт.

Немецкая традиция духовного назидания состоит из ряда жанров. Этот ряд составляют проповедь, богословско-дидактический, духовно-медитативный трактат, шпрук (сентенция, серия изречений), молитва и, наконец, комментарий к текстам Св. Писания. Традиция локализована во времени (что, собственно, делает возможным синхронный анализ) и пространстве. Так, духовная проза первых поколений немецких францисканцев локализуется 2 половиной XIII в., южными регионами Германии с центрами в Регенсбурге и Аугсбурге. Ареал бытования традиции закономерным образом не выходит за территорию распространения естественного языка, обслуживающего ее, и, как правило, варьируется

и уточняется границами соответствующего культурного региона, например, францисканской или доминиканской провинциями. Впрочем, активно развивающиеся традиции распространяются и на новые территории, а их тексты переводятся на другие языки и диалекты. По мнению Н. А. Бондарко, в формировании и бытовании духовно-прозаической традиции южно-немецких францисканцев важную роль также играли культурная среда и социальные институции. К таким институциям он относит, в первую очередь, монашеские ордена. (Солидаризируясь с последней мыслью автора, хотелось бы напомнить о девяти «монастырских хрониках» и ряде «откровений», созданных в середине XIV в. в женских доминиканских обителях южно-немецкого региона между Нюрнбергом и Кольмаром.)

При этом Н. А. Бондарко указывает на взаимную близость цистерцианской и францисканской традиций, на диффузные отношения, сложившиеся между ними в XIII в. Идеолог францисканцев Бонавентура из Баньореджо, будучи приверженцем неоплатонизма в августиновском варианте, удачно соединил в своей доктрине элементы цистерцианской (Бернард, Вильгельм из Сен-Тьерри) и викторинской (Гуго, Рихард из Сен-Виктора) богословских школ. Что касается доминиканской визионерской традиции 1-й половины XIV в. (Экхарт, Таулер), то Н. А. Бондарко характеризует ее соотношение с францисканской традицией как взаимно дополнительное, возникшее на основе их общей противопоставленности. Тем не менее в середине и 2-й половине XIV в. различия между богословскими школами и соответствующими традициями в немалой мере стираются, что хорошо заметно в позднем творчестве экхартовского ученика Г. Сузо. В кружках страсбургских и базельских «Божьих друзей», а затем в кругу Яна ван Рюйсбрука на северо-западе Германии и в Нидерландах происходит окончательное схождение названных традиций. В этом симбиозе ярко проявлена линия Давида Аугсбургского, учившего о пути к Богу как восхождению по ступеням созерцания, когда очищение души от пороков совпадает с познанием божественной сущности в лучах интеллигибельного света. В среде «*devotio moderna*» (Герт Гроте, Фома Кемпийский и др.), где культивировался умеренный практический мистицизм и ставились конкретные цели мистико-аскетического характера, педагогический потенциал сочинений Давида был востребован в полной мере.

По мнению Н. А. Бондарко, одним из важнейших факторов в процессе формирования традиции является стилистико-поэ-

тический фактор. Средневековая традиция подчиняет себе индивидуальный авторский стиль. Последний ориентирован на канонические образцы, положенные в основу традиции. Такие альтернативные понятия, как оригинальность/подражательность, аутентичность/плагиат, индивидуальный стиль/идиолект (кроме названной выше устности/письменности), становятся в пределах духовно-назидательной традиции совершенно нерелевантными.

Понятая как целое, традиция духовного назидания XIII–XV вв. существует в одном ряду с другими, смежными с нею традициями, находится в отношениях прямой или косвенной преемственности с традициями, предшествующими ей, в том числе античной, сама же представляет собой иерархию, состоя из ряда «субтрадиций», т. е. традиций более низкого уровня, которые, согласно Н. А. Бондарко, не следует путать с жанрами. Так, кроме францисканско-цистерцианской мистико-аскетической субтрадиции, духовная литература Германии позднего Средневековья включает в себя субтрадицию женской экстатической мистики и доминиканскую спекулятивно-богословскую субтрадицию.

Традиция как «совокупность духовного и языкового опыта, включающая в себя сумму накопленных представлений и поэтических средств» (А. М. Хаас), находит свое отражение, закрепляется и оставляет по себе след в виде рукописной традиции. Рукописная традиция объединяет в специальных сборниках («Sammelhandschriften») тексты, разные по времени и месту создания, однако общей содержательной направленности, трактующие, например, под разными углами общую проблему «*unio mystica*». При этом каждый текст воспринимается и автором, и читателем как вторичный по отношению к Св. Писанию. Таким образом, бытование рукописного текста связано с его медиальной реализацией.

Очертив внешний силуэт традиции, мистико-аскетической — устной и письменной — словесности XIII–XV вв., Бондарко приступает к описанию действия ее внутренних механизмов.

Главными ее действующими лицами являются автор (*auctor*), компилятор (*compiler*), комментатор (*commentator*) и писец (*scriptor*). Выделенные некогда Бонавентурой, эти четыре «способа письменной активности» порождают всю совокупность текстов традиции⁷. Быть может, имея в виду хотя бы отчасти уст-

⁷ Н. А. Бондарко приводит следующую цитату из Бонавентуры: «Для понимания сказанного следует заметить, что существует четыре способа создавать

ную форму ее бытования, к приведенному перечню следовало бы прибавить также транслятора (translator), в буквальном смысле переносчика, ответственного за распространение в границах определенного ареала образов, мотивов и расхожих представлений, зачастую реализуемых в стандартных для традиции синтаксических структурах. Фигура в высшей степени актуальная, если вспомнить о средневековых русских каликах-перехожих или «божьих друзьях» XIV в., циркулировавших между доминиканскими женскими конвентами южно-немецкого региона и в итоге объединивших их «монастырские хроники» в единый гипертекст. Эта фигура, как и свойственные ей функции, восстановима во всех подробностях по переписке странствующего проповедника Генриха Нёрдлингенского с монахиней-экстатиком из обители Мединген Маргаритой Эбнер⁸.

В ситуации подавления авторской индивидуальности возможно и допустимо присвоение автором чужого текста, как и приписывание своего текста другому, известному автору: Августину, Григорию Великому, Бернарду Клервоскому и т. д., в результате чего создаются «псевдоэпиграфические» сочинения. Коль скоро индивидуальная манера разрушается рукописными переработками, авторы не стремятся к самовыражению, но лишь отвечают за содержание, да и то не столько в смысле качества текста (к примеру, его логической состоятельности), сколько в смысле соответствия ортодоксии. В процессе переписывания, переработки и адаптации зачастую развивается так называемое «комплементарное» авторство, когда тот либо иной устный текст (наставление, изложенное в виде проповедей и бесед) становится отправным пунктом при формировании локальной, местной традиции, так что в итоге исходный текст обретает письменную форму и присваивается его автору, но не работавшим с ним переписчикам, зачастую ученикам и последователям именитого автора. Исходный

книги. Тот, кто пишет чужое, ничего не добавляя и не изменяя, называется только писцом (scriptor). Тот, кто пишет чужое, добавляя, но не от себя, называется компилятором (compiler). Тот, кто пишет и чужое, и свое, но чужое как главное, а свое как добавление для разъяснения смысла, называется комментатором (commentator), но не автором. Тот, кто пишет и свое, и чужое, но свое как главное, а чужое как добавление ради подтверждения, должен называться автором (auctor)» (стр. 267).

⁸ *Margaretha Ebner und Heinrich von Nördlingen*. Ein Beitrag zur Geschichte der deutschen Mystik // hrsg. von Philipp Strauch. Freiburg in B., Tübingen, 1882.

текст мог иметь и письменную фиксацию. Так, Давид Аугсбургский составлял свои немецкие трактаты в 1250–1260-х гг., однако их ранние списки датируются 1290-ми гг. На протяжении 25 лет, разделяющих творчество Давида с его ранней рукописной фиксацией, развивался процесс «комплементарного» авторства.

Одним из основных жанров мистической словесности в XIII в. и основным ее жанром в XIV в. стала проповедь: францисканская и доминиканская. Вслед за медиевистом Куртом Ру, Н. А. Бондарко выделяет четыре модификации аутентичности ее записей. 1. Проповедь записывается или диктуется самим автором. 2. Она фиксируется, при прослушивании, чужой рукой, но затем проверяется автором. 3. Ее запись делается слушателем по памяти. 4. Немецкая проповедь является более или менее свободным переводом с латинского оригинала. В качестве примера Н. А. Бондарко приводит записи проповедей францисканца Бертольда Регенсбургского, относящиеся к 4-й модификации. К 3-й модификации, добавим мы от себя, относится большинство записей проповедей Иоанна Экхарта, к 1-й — записи проповедей 1 и 4 Г. Сузо. С процессом записывания связан феномен фиктивной устной речи. Устная речь умышленно эмитируется (посредством инсценировки обмена репликами, использования экспрессивной лексики, обращений) в скрипториях, в результате чего возникают квазиаутентичные тексты. (Хорошими примерами фиктивной устной речи, насколько мы можем судить, являются «Речи наставления» (до 1298) и трактат «Об отрешенности» (1325–1326) Иоанна Экхарта.) Фиктивная устность нередко реорганизуется при заучивании и произнесении вслух в подлинную устность. Подобная реорализация характерна прежде всего для молитвенной литературы (личных молитвенников), распространенной в пределах цистерцианского ордена.

Основным, структурообразующим элементом традиции духовного назидания XIII–XV вв. Н. А. Бондарко считает память, точнее, памятование — «памятование о Боге» (др. греч. *mnēme theōi*), реализующееся в ряде процедур, которые в своей совокупности и образуют традицию. Характерной особенностью этой традиции, не устают повторять автор, является отсутствие строгого противопоставления письменности и устности, поскольку и письменное, и устное воспроизведение осуществляется по памяти, на основе единого «памятования о Боге».

Как же «выглядит» такое памятование? — В его основе ритуализованное произнесение вслух, голос чтеца, так сказать, физи-

чески ощущаемое звуковое тело этого голоса. Молитва (*oratio*), чтение (*lectio*) и размышление (*meditatio*) представляют собой отдельные грани общего мнемонического комплекса, в котором эмоции, воображение и мышление обретаются в состоянии синкретического единства. Ведь делание молитвы в течение длительного времени — это в той же мере напоминание себе эпизодов евангельских (и других) нарративов, в какой и мышление о Боге, с помощью набранной и актуализированной в памяти информации. В таком мнемоническом комплексе содержатся зачатки диалога, поскольку чтение и молитва являются разными моментами единого процесса. Молитва понимается как ответ на содержащуюся в св. Писании и обращенную к нам речь Бога, ответ на основе повторения сакрального текста. Н. А. Бондарко подробно останавливается на каждом из трех элементов, входящих в «памятование о Боге» и составляющих его.

«Согласно единодушному мнению церковных писателей поздней Античности и раннего Средневековья, молитва должна быть краткой, но частой. Напротив, чтение священных и благочестивых текстов, а также комментариев к ним, тесно связанное с молитвой, должно быть длительным, внимательным и вдумчивым... Оба занятия — постоянные и неотъемлемые элементы созерцательной жизни в монастыре. Они должны сопровождаться размышлением о Боге. При медитации основным упражнением было повторение слов и фраз из библейского текста вслух» (с. 325).

Для молитв, за пределами общественного богослужения, использовались псалмы, а также другие литургические тексты, в основном гимны. Практиковалось многократное чтение вслух кратких молитв («*Pater noster*», «*Gloria Patri*», «*Ave Maria*» и т. д.) или же цепочек псалмов. С этой практикой — она описывается формулой: «*semper in ore psalmus, semper in corde Christus*», — связан перевод Псалтири на древнеалеманнский диалект в начале XI в. Перевод был выполнен Санкт-Галленским монахом Ноткером III Губастым и предназначен для малообразованных монахов. Внешнюю молитву Н. А. Бондарко оценивает как деградацию индивидуального молитвословия первых веков латинского христианства. Впрочем, в эпоху позднего Средневековья последовало возвращение к индивидуальной молитвенной практике на родном языке.

Что касается чтения (оно, как и молитва, называлось «руминацией» от лат. *ruminatio* — пережевывание жвачки), то Н. А. Бон-

дарко отмечает наличие нескольких его техник в XIII–XV вв., а именно — вслух, более или менее формализованное: в монашеском кругу, во время вечерних коллаций и на капитулах (устава и пр.), «про себя» (с отсылкой к кн. VI, гл. 3, п. 3 «Исповеди» Августина, где описывается манера чтения Амвросия Медиоланского, к кн. III, гл. 14 «Сентенций» еп. Исидора Севильского), а также так называемую «субвокализацию», беззвучное чтение с четким проговариванием слов «про себя», более характерным для устной речи, с повышенной активностью губ и всего речевого аппарата. Чтение «про себя» (*lectio divina*) превращалось в медитативное чтение (*lectio spiritualis*), переходя в промежуточную зону между чтением и медитацией, когда продольно читаемый фрагмент подвергался разным мыслительным процедурам, в том числе соотносился с другим фрагментом того же или любого иного библейского текста, так что соотносимые фрагменты становились глоссами друг друга⁹. (Добавим от себя, что именно на такое чтение был рассчитан экхартовский «Трехчастный труд». В «Общем прологе» к нему Мастер наглядно показывает, как, читая тот или иной вполне самоценный фрагмент, следует соотносить его с другими фрагментами входящих в состав «Труда» трех сочинений: «Тезисов», «Вопросов» и «Толкований».)

Наконец, медитация, заключаясь, как сказано выше, в многократном повторении слов и фраз из библейского текста, представляла собой способ богопознания. Этот способ не был индивидуальным в строгом смысле слова и произвольным, так как реализовался, хотя и собственными усилиями, однако посредством набранных в памяти, общезначимых фрагментов Св. Писания. В связи с медитацией Н. А. Бондарко касается творчества таких теологов XI и XII вв., как Ансельм Кентерберийский, Вильгельм Сен-Тьерри и Гуго Сен-Викторский, создававших индивидуальные медитативные молитвы и размышлявших над их спецификой...

В таком виде мистико-аскетическая традиция духовного наизидания существовала в течение ряда столетий, на протяжении

⁹ «О *lectio divina* перестают писать сопоставимым с досхоластической традицией образом. При чтении нового типа, *lectio spiritualis*, в процессе не участвуют ни голос, ни жесты, оно не задает смысл целому дню и не организует его, не сопровождается движениями тела и не устраивается торжественно в общине. Как правило, оно практикуется в личном пространстве, в одиночестве» (стр. 329).

раннего и высокого Средневековья. В XII в. в творчестве и деятельности Бернарда Клервоского она претерпела существенные изменения. Бернард, прежде всего, изменил структуру лежащей в основе традиции памяти: из «памятования о Боге» она стала «памятованием о страстях» Христовых (*memoria passionis*). В цикле «Проповедей на “Песнь Песней”» Бернард также заложил основание нуптиальной мистики, в пределах которой отношения Бога и человека трактовались в брачных терминах: муж/жена, жених/невеста¹⁰. (Добавим от себя, что бернардовские сценарии впоследствии не только тематизировали собой молитвы и медитации¹¹, но и разыгрывались в своеобразных сценических пантомимах, когда аскетические «упражнения» становились инсценировками страстей Христа¹², а мистическое единение переживалось как брачное соитие с ним¹³.)

В области литературной деятельности и собственно поэтики текста Н. А. Бондарко обнаруживает следующие новшества. «Постепенно намечается разрыв между чтением и молитвой, с одной стороны, и собственным творчеством как типами интеллектуальной деятельности, с другой» (стр. 329). Неуклонно ширясь, практика молчаливого чтения порождает новые способы создания и

¹⁰ Ранее в терминах брачного родства описывались взаимоотношения Бога (Христа) и Церкви, ср.: «Я обручил вас единому мужу, чтобы представить Христу чистою девою» (2 Кор. 11: 2). Таково толкование Оригена. Параллельно с «Толкованием» Бернарда Клервоского, идентификация невесты с душой (а не с церковью, как у Оригена) была осуществлена в «Комментариях на Песнь Песней» Вильгельма из Сен-Тьерри.

¹¹ С новшествами Бернарда напрямую связано возникновение жанра «часослова страстей». «Часослов страстей» (*horologium passionis*) — авторское чинопоследование частных (келейных) молитв, разделенных по числу суточных служб (утреня, хвалы, часы I, III, VI, IX, вечерня, повечерие) на 7–8 сводов текстов, каждый из которых был посвящен тому или иному событию дня крестной смерти Христа. Известны часословы Гертруды Великой («Посланник божественной любви» гл. 42 кн. III), Мехтхильды Хакеборнской («Книга особой благодати» гл. 18 кн. I, гл. 29 кн. III), Мехтхильды Магдебургской («Струющийся свет Божества» гл. 18 кн. VII) и Г. Сузо («Книжица вечной Премудрости» ч. III). (*Генрих Сузо*. Exemplar / изд. подг. М. Ю. Реутин. М., 2014. С. 237–243.)

¹² См., например, гл. 13, ч. I «Жизни Сузо» (*Генрих Сузо*. Exemplar. С. 35–38.)

¹³ См., например, соответствующий фрагмент из «Откровений» Адельхайд Лангманн (Массовые психозы и перформативные практики позднего Средневековья. Избранные переводы / пер. с латинск. и средневерхненем. яз., коммент. М. Ю. Реутин // Вопросы философии. М., 2014. Вып. 9. С. 140–141.)

бытования немецкоязычных компиляций¹⁴. И самое важное: если ранее тексты создавались за счет готовых лексико-синтаксических форм (усвоенных в процессе обучения в виде небольших, постоянно повторяющихся фрагментов), то теперь использование этих базовых единиц текстовой памяти изменилось «в пользу большей абстрактности: от дословных цитат и клише — к стереотипным моделям, допускавшим значительную свободу языкового варьирования» (стр. 329). Говоря по-другому: так или иначе организованные лексико-синтаксические формы начали восприниматься как своего рода пустотелые структуры, готовые для заполнения разнообразным лексическим материалом.

Такие новые существенные черты обрела традиция духовного назидания в эпоху позднего Средневековья.

| 2) Речевая ткань традиции: продуктивные модели

Перечисленные выше принципы внутренней организации духовно-назидательной традиции не замедлили отразиться на принципах построения ее речи. Эта последняя, с одной стороны, достаточно жестко организована, а с другой, вполне свободна. В основу структурной организации такой речи заложено «диалектическое сочетание повтора и вариации содержательных и формальных элементов» (стр. 292). В самом деле, коль скоро традиционные стереотипы, усвоенные в процессе обучения и общения — в частности, молитвенного общения со святыми и Богом, — функционируют как информационные «ячейки памяти», то логично предположить, что производство речи внутри традиции будет состоять в воспроизведении этих стереотипов и их относительно произвольного сочетания. Более того, стереотип (и логико-синтаксическая схема, в которой он закреплен) является частично открытой для заполнения структурой. Как сказано выше, он может опустошаться от своего исходного, непосредственного лексического наполнения, чтобы заполняться новой лексикой, однако сопоставляя ее (и струк-

¹⁴ Компиляторская деятельность в XIV в. характеризуется (П. Сэнгер) следующими чертами: 1) цитирование Св. Писания по письменному тексту, а не по памяти, 2) ускорение процесса переписывания благодаря изобретению готического курсивного письма, 3) сочинение произведений в письменной форме, а не в процессе диктовки, 4) использование более дробной (нежели главы) системы членения текстов, 5) безмолвному сочинению текстов соответствует их чтение «про себя» (стр. 336–338).

турируя стоящие за нею образы и понятия) на свой лад. Многие из стереотипов традиционного языка духовно-мистической прозы XIII–XV вв. ведут свое происхождение из Вульгаты, прежде всего Псалтири и Песни Песней. Не только цитата из отца Церкви или молитвы, но даже, казалось бы, неприкасаемая библейская цитата может подвергаться варьированию и превращаться в продуктивный стереотип. Подобные превращения Н. А. Бондарко описывает на материале рукописной традиции Давида Аугсбургского, на примере фрагмента Мф. 11: 29: «Discite a me quia mitis sum et humilis corde» (Научитесь от Меня, ибо Я кроток и смирен сердцем). На стр. 586–590 приводятся многообразные варианты и видоизменения, которые этот фрагмент претерпел в рукописях немецкоязычных трактатов аугсбургского францисканца¹⁵.

В подобном абстрагировании от исходного (в частности, библейского) образца — а это как раз означает, что такой образец становится продуктивной моделью — состоит главное отличие построений Н. А. Бондарко от построений Б. Гаспарова, развернутых последним в известной книге: «Язык, память, образ»¹⁶. Несмотря на то, что Гаспаров выделяет в речевом клише его неизменное «ядро», переменную «периферию» и открытые «валентности», ответственные за его комбинирование с другими цельными фрагментами речи, это клише, по Гаспарову, является лексически связанным. Такой уровень также представлен в традиции — например, «мозаичными трактатами», смонтированными из десятков фраз, изъятых из различных текстов того же Экхарта. Их изучал А. Шпамер, а теперь исследуют принадлежащие *de facto* к гаспаровской парадигме Р. Шивер и Б. Хазебринк. Напротив, Н. А. Бондарко занят в первую очередь пустотелыми логико-синтаксически-

¹⁵ Ср.: «Эти “псевдо-Дионисиевы” фрагменты в текстах Экхарта, состоящие из цитат из сочинений Ареопагита или близких к тексту переложений его мыслей, образуют своего рода прерывистый “ядерный” текст-резюме. Псевдо-Дионисий, который задает Экхарту и значительную часть его содержания и определенные языковые и стилистические ходы, которые, будучи осмыслены и обобщены, как бы по инерции переходят за пределы этого “псевдо-Дионисиева” текста и начинают уже работать в оригинальном тексте Мейстера Экхарта, существенно определяя и его “поэтическую” структуру...» (Топоров В. Н. Мейстер Экхарт-художник и «ареопагитическое» наследие // Символ. М.: Институт философии, теологии и истории св. Фомы, 2007. № 51. С. 132–133.)

¹⁶ Гаспаров Б. М. Язык. Память. Образ. Лингвистика языкового существования. М., 1996.

ми схемами, изначально закрепленными в лексике авторитетных памятников традиции, но затем освободившимися от этой лексики и способными оформлять собой и моделировать более или менее значительные объемы содержания.

Определение: «*Продуктивная текстообразующая модель* представляет собой результат многократного воспроизведения проекции того или иного смыслового комплекса на определенную синтаксическую конструкцию (либо группу структурно близких конструкций)». Пояснение: «То, на чем базируется продуктивная модель — *логико-синтаксическая схема* (в обоих случаях курсив автора. — М. Р.) — предполагает наличие некоторого свободного пространства для варьирования своих элементов — варьирования прежде всего лексического, но также и грамматического... Благодаря открытости для варьирования продуктивная модель остается функциональной единицей традиционного языка, не застывая в качестве клише или цитаты и становясь инструментом, с помощью которого средневековый автор мог формировать отрезки текста различной длины, а иногда и целые тексты» (стр. 317). «О продуктивных текстообразующих моделях можно говорить лишь после обнаружения прочной связи логических и концептуально-образных элементов с конкретными лексико-грамматическими структурами» (стр. 318)¹⁷.

Н. А. Бондарко выделяет несколько уровней дискурсивной стереотипии в текстах традиции: языковые и концептуальные шаблоны, текстовые клише и «формулы», типовые композиционные схемы и, наконец, повторяющиеся синтаксические конструкции.

Дискурсивная стереотипия характеризуется тремя важнейшими функциями в тексте: 1) коммуникативно-прагматической, обуславливающей соотношение текста с внетекстовыми компонентами коммуникативной ситуации и реализуемой в обращениях к читателям или слушателям: «Nu seht» (А теперь посмотрите!), «Nu merck» (А теперь обрати внимание!), и в этикетных формулах, в том числе формулах смирения; 2) конститутивной, отвечающей за формирование и структурирование самостоятельных отрезков текста; 3) жанрообразующей и стилистической, связанной с отбо-

¹⁷ Ср.: «1) строгая детерминация *формальной* (курсив автора. — М. Р.) структуры плана выражения со стороны плана содержания (“изоморфическая” индукция) и 2) строгая детерминация “поэтического” со стороны специфических структур плана содержания» (Топоров В. Н. Мейстер Экхарт-художник и «архаичное» наследие. С. 120.)

ром языковых признаков текста, маркирующих его принадлежность к тому или иному жанру. В зависимости от того, какую из трех функций выполняют стереотипные структуры, они именуется Н. А. Бондарко функциональными, продуктивными и грамматическими, соответственно. Напомним еще раз: автора интересуют не столько речевые формулы, сколько лежащие в их основе различные модели, способные индуцировать высказывания в соответствии с собой.

Дабы несколько «заземлить» наши рассуждения по поводу продуктивной стереотипии, приведем пару примеров из книги Н. А. Бондарко, чтобы читателю стало окончательно ясно, о чём идет речь. В общем и целом автор насчитывает шесть моделей, с помощью которых трактуется тематический комплекс: смирение — любовь — следование Христу.

Модель 1^а построена на основе анафоры (повторение слова либо группы слов в начале каждого параллельного ряда) и изоколона (параллелизм, расположение членов нескольких предложений в одинаковом порядке) и состоит в перечислении, накоплении положительных атрибутов и предикатов Бога. Франциск Ассизский «Хвалы Богу Всевышнему»: «Ты святой Господь Бог единый, творящий чудеса. Ты сильный, Ты великий; Ты высочайший, Ты Царь всемогущий, Ты Отче Святой, Царь неба и земли» и т. д. Давид Аугсбургский «Жизнь Христова — наше зеркало»: «Ты еси свет, || Ты еси путь, || Ты еси провожатый, || Ты еси пища вечная, || Ты еси защита, || Ты еси помощник» и т. д. (стр. 486–487).

Модель 5 строится на отношении прямой пропорциональности: чем... тем; насколько... настолько, и имеет своим предметом различные внутренние зависимости духовной жизни или связь (аскетической, молитвенной и др.) активности человека и активности того либо иного персонажа христианского мифа: Бога, святых, Девы Марии. Мф. 23: 12: «Кто возвышает себя, тот унижен будет, а кто унижает себя, тот возвысится». Давид Аугсбургский «Зеркало добродетели»: «И чем выше они поднимались в своей славе, тем ниже они склонялись в смирении», «Чем больше они познавали благодать, тем яснее понимали свое ничтожество», «Чем больше он противен самому себе и чем ниже и ничтожнее он себя считает и меньше ценит, тем больше он угоден Господу и тем более велик пред очами Божьими» (стр. 496–498).

В обоих парах первый фрагмент является моделью второго.

III. ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЯ: КРИТИЧЕСКИЕ ЗАМЕЧАНИЯ

Немногие критические замечания в адрес книги Н. А. Бондарко следовало бы разделить на формальные, относящиеся к технике подачи материала, его концептуализации, и на содержательные, имеющие отношение непосредственно к качеству *защищаемых* — ведь перед нами докторская диссертация! — положений.

В введении мы обратили внимание на энергичный и, так сказать, «мускулистый» характер рассматриваемой монографии: любые частности и любые частности частных работают в ней на главную концепцию, основную идею. Каждый ручеек устремляется в общий поток мысли, стекается в нём с другими ручьями, прибавляя к его мощи свою частную силу. Однако на пути у этих ручьев встречается немало преград и препятствий... Желая развивать и дополнять свою мысль, Н. А. Бондарко, естественно, постоянно нуждается в новых и новых текстах. Чтобы грамотно ввести эти тексты в изложение, необходим очерк их рукописей. Чтобы эти рукописи надлежащим образом были представлены, нужно их описание: размер, материал, диалект, почерк/почерки, абсолютная, относительная периодизация, история изучения. Чтобы... и т. д. И всё лишь ради того, чтобы мысль автора сделала новый виток в своем становлении. От читателя же требуется повышенная усидчивость, причем усидчивость разного, двоякого рода: вдумчивость и внимательность. Ведь чтобы вникать в хитросплетения мыслей и держать в голове перечни рукописей, он вынужден менять модусы своего восприятия... В итоге, просочившись сквозь очередное препятствие, мысль развивается дальше. — А почему бы не создать в монографии просторный «подвал»: примечания, сноски и пр., и не «спустить» в него всю источниковедческую информацию? Отчего бы не развести очерк рукописной традиции и её концептуальное освоение по разным частям, как это сделал З. Ринглер в своем исследовании женской житийной литературы (Nonnenviten) XIII–XIV вв.¹⁸, дабы одно не мешало другому? Читателю было бы легче.

Опять-таки в введении мы обратили внимание на сложность книги Н. А. Бондарко. Однако это нехорошая сложность. Не сущностная, а акцидентальная. Она вызвана не столько

¹⁸ Ringler S. Viten- und Offenbarungsliteratur in Frauenklöstern des Mittelalters. Zürich; München., 1980.

качеством изучаемого материала (хотя, конечно, и он не самый простой), сколько характером его изложения. Говоря напрямую: о том, о чём написано у Н. А. Бондарко так сложно, можно было бы написать и попроще. Работая на стыке нескольких традиций («Вюрцбургская школа» К. Ру, учение о языковой стереотипии П. Зюмтора, устно-формульная теория М. Пэрри и А. Б. Лорда, текстология Д. С. Лихачева), Н. А. Бондарко разделил — по иронии судьбы и, вероятно, сам того не осознавая — участь своего главного персонажа Давида из Аугсбурга, погрязшего с головой в обволакивающей его ментальной среде и понятного лишь из этой среды. Герметичность книги Н. А. Бондарко помешает ее адаптации в российской гуманитарной науке и раскрытию заложенного в ней огромного эвристического потенциала. Надо надеяться, что со временем автор сумеет вырваться за рамки своего узкопрофессионального диалекта. Опыт подсказывает: такое, как правило, происходит при создании текстов в поле, в парадигме установочного исследования (диссертации, книги), однако когда это исследование уже несколько «отлежится», выпустит из своих крепких объятий: смысловых кругов и наработанных речевых навыков.

Что касается возражений по существу, то в качестве первого сам по себе напрашивается вопрос: почему Н. А. Бондарко полагает, что та или иная манифестация выделенных им продуктивных моделей действительно является первой — в приведенных выше примерах модель 1^а: фрагмент из «Хвалы Богу Всевышнему» Франциска Ассизского, модель 5: Мф. 23: 12, — отчего именно такая-то манифестация принимается им за точку отсчета? Вообще, релевантно ли выставление подобных точек, когда речь идет о полуфольклорном материале? Ведь за цитатой из Франциска Ассизского явно просвечивает прекрасно известный в позднесредневековой Европе трактат Дионисия «О божественных именах», а за ним — наследие Платона («Парменид») и Прокла («Толкование на “Парменид”»). Где искать исходную точку в традиции перечней-аккумуляций положительных имен Богатеонимов? Впрочем, второй, уточняющий вопрос можно, по-видимому, снять, указав, что катафатические выкладки Платона, Прокла и Ареопагита стали моделью 1^а в результате активного использования анафоры и изоколона, — но опять же: почему именно Франциском Ассизским, а не кем-то другим?

Составлению настоящей рецензии предшествовали несколько

бесед с Н. А. Бондарко и длительная переписка с ним. Среди прочего нами было указано, что в его монографии совершенно не поставлен вопрос о развитии традиции, а ее история сводится к воспроизводству ее самотождества. Со стороны Н. А. Бондарко такой упрек был парирован возражением, что в своей книге он-де предлагает синхронный, условно говоря, одномоментный срез францисканской традиции духовного назидания, и что уже в силу одной этой причины вопрос о ее развитии ставиться не может. На наш взгляд, такая посылка неправильна. Развитие традиции и синхронный подход в ее изучении не могут противопоставляться и, следовательно, исключать друг друга — хотя бы уже потому, что развитие относится к объекту исследования, а синхрония к исследовательской оптике. Развитие обнаруживает себя и на синхроническом, и на диахроническом уровне, пусть и по-разному: на уровне диахронии — как история изменений, на уровне синхронии — в качестве одномоментного диалектического сопряжения элементов, чреватого этими самыми изменениями. Диалектика — вот в чём дано развитие на любом синхронном срезе. Но диалектики нет в книге Н. А. Бондарко.

Возьмем, к примеру, Майстера Экхарта: «Бог не благ, не более благ и не самый благой. Если кто-либо назовет Бога благом, тот будет по отношению к Нему также несправедлив, как если бы назвал солнце черным»¹⁹; «Я благ, Бог же не благ. Я лучше Бога... Бог мудр — это неправильно. Я мудрее, чем Бог»²⁰. Или экхартовскую ученицу, монахиню цюрихской обители Отенбах Элсбет фон Ойе: «Насколько ты запечатлела свой крест в своем сердце, настолько Я запечатлел Себя в глубочайшем основании твоей души»²¹. Понятно, что приведенные фрагменты нужно рассматривать на фоне моделей 1^а и 5 Н. А. Бондарко, но также понятно, что они не сводятся к этим моделям и строятся на игре с ними: первые два — на игре с положительными теонимами, а третий — дополняя прямую пропорцию какими-то новыми, диффузными отношениями задействованных в нём персонажей, Элсбет и Бога.

¹⁹ *Meister Eckhart. Predigt 9. (Meister Eckhart. Die deutschen Werke: in 5 Bd. / hrsg. von J. Quint u.a. Stuttgart: Kohlhammer Verlag, 1936–2003. Bd. I, S. 148, 5–7.)*

²⁰ *Idem. Predigt 83. (Meister Eckhart. Die deutschen Werke: in 5 Bd. Bd. III. S. 441, 4–9.)*

²¹ *Elsbeth von Oye. Offenbarungen (Autograph Hs. Rh 159). Транскрипция рукописи предоставлена г. В. Шнайдер-Ластинином.*

Эти и подобные им содержательные сдвиги не осмыслены в книге Н. А. Бондарко.

Но их можно было бы осмыслить в разделе, посвященном соотношению мистического опыта и языка (стр. 304–312), тем более что в этом разделе автор, вслед за К. Ру, разводит «язык мистики» (парадигму лексических, синтаксических возможностей) и «мистический язык» (реализацию этих возможностей) как *langue* и *parole*. — Ведь как раз в частной речи осуществляются нововведения, которые затем спускаются в толщу языка, становятся элементами набора его возможностей. Они осуществляются там, где имеет место продуктивная реакция языка, точнее, речи на опыт (У. Никс²², В. Н. Топоров, В. Хауг), а не их отождествление (Й. Бах) или противопоставление (Й. Квинт). В контексте этой реакции происходит мобилизация средств языка, порождение метафор (А. М. Хаас, М. Эгердинг) и начинаются языковые игры. Н. А. Бондарко пишет об этом очень подробно, однако не вживляет имеющуюся здесь динамику в свои статичные построения, ошибочно полагая, что синхронный анализ традиции и ее развитие исключают друг друга. Да, конечно, это «ахиллесова пята». Но чтобы иметь такую пята, нужно, как минимум, быть Ахиллом.

²² Nix U. *Der Mystische Wortschatz Meister Eckharts im Lichte der energetischen Sprachbetrachtung*. Düsseldorf, 1963. Странно, что эта основополагающая работа не упомянута Н. А. Бондарко.

IN MEMORIAM

М. Л. Андреев

«Я действительно этого никогда не узнаю».

Памяти Л. М. Баткина (29 июня 1932 — 29 ноября 2016)

Умер Леонид Баткин.

Он давно болел, первый инфаркт случился тридцать лет назад, потом их было еще несколько. Наконец, сердце просто отказалось работать.

Жизнестойкость у него была поразительная. Возвращаясь из



очередной больницы, он возвращался к письменному столу. На каждый новый удар болезни отвечал новой книгой: 2009 г. — об Аретино, 2012 — о Руссо, 2013 — сразу две, о всемирной истории и о своей жизни. Недописанной осталась книга о Дидро, невыпущенным — собрание сочинений.

Не покидала его и жизнерадостность, хотя поводов и оснований для нее находилось все меньше. Стоит напомнить, что в жизни Баткина был эпизод, который можно обозначить как «хождение в политику». Диссидентом он никогда не был, хотя со многими деятелями этого движения был близок и дружен и даже оказался среди авторов и создателей знаменитого «Метрополя»: обернулось это участие беседой на Лубянке и дополнительными затруднениями в обнародо-

вании его историко-культурных трудов. Но с началом перестройки кинулся в политику со страстью: создал «Московскую трибуну», заметное явление в общественном пространстве тех лет, был инициатором первого массового демократического митинга (Лужники, май 1989 г.), состоял в руководстве «ДемРоссии», участвовал в формировании Межрегиональной депутатской группы, несколько лет близко сотрудничал с Явлинским. И постоянно выступал — на митингах, съездах, совещаниях, на «Свободе» и «Эхе Москвы». Памятником этого периода остались две книги публицистики («Возобновление истории. Размышления о политике и культуре». 1991; «Шанс еще есть. Политические впечатления и раздумья трех лет после Августа». 1995) и еще одна книга, вышедшая в Нью-Йорке в 1996 г. Потом с этой деятельностью решительно порвал, но понятно, что общественно-политический ландшафт, сложившийся в последние два десятилетия, не мог не представляться ему безнадежно мрачным.

Дело, впрочем, не только в политике. Из политики Баткин ушел, когда окончательно сдулся ее романтический период и наступили будни с их неизбежной серостью и грязью. Ушел, потому что стало неинтересно, и вернулся к тому, что оставалось интересным всегда — к исследованию культуры. Возвращение, однако, оказалось непростым. В этот последний период своей жизни он начал с горечью осознавать свое научное одиночество.

Оно, конечно, имелось и раньше, но для него легко было подыскать объяснения. Сначала был Харьков, где Баткин родился, где он жил (с перерывом на эвакуацию), учился и работал до тридцати пяти лет, до дантовской вершины жизни. В Харькове просто отсутствовала интеллектуальная среда — так ему казалось, да и вообще некуда было приткнуться. После истфака (о котором Баткин вспоминал как о «мракобесном и анекдотическом заведении»)¹ он безуспешно искал работу в школе (получив из киевского министерства просвещения характерный ответ: «в школах республики мест нет»), потом на несколько лет прибилсь к Харьковской консерватории, где читал курс эстетики (пока соответствующую кафедру не разогнали), потом получил приглашение от М. Я. Гефтера и перебрался в Москву, в Институт всеобщей истории.

¹ *Баткин Л. М.* Пристрастия. Избранные эссе и статьи о культуре. М., 2002. С. 36.

Здесь все стало иным, изменился и сам Баткин. Переезд в столицу он считал «поворотным событием» в своей биографии². Это действительно так. До Москвы главный методологический ориентир для Баткина — Маркс, а главный исследовательский интерес — социальные структуры и идеология. В Москве ориентир — Бахтин, интерес — культура. Одиночество, впрочем, никуда не делось, но тоже стало другим. В Харькове оно было глухим и безнадежным, как в погребе, в Москве сделалось дерзким и вызывающим. Если в харьковский период можно было рассчитывать на более просвещенные столицы (и Баткин действительно находил опору и поддержку у питерских медиевистов, прежде всего, у А. Д. Люблинской), то в московский он начал расходиться и с коллегами по медиевистике. Разошелся и с большинством итальянистов.

В работах 1970–80-х гг. Баткин предложил новый взгляд на все итальянское Возрождение. Сначала в книге «Итальянские гуманисты: стиль жизни и стиль мышления» (1978) описал культуру этого времени не как авторитарную, вырастающую из ряда непротиворечивых идейных установок, а как диалогическую, вбирающую в себя сколь угодно конфликтные точки зрения и не стремящуюся снять их конфликтность в некоем высшем синтезе. Затем («Итальянское Возрождение в поисках индивидуальности», 1989) серьезно скорректировал традиционное понимание Ренессанса как культуры самодовлеющей индивидуальности, указав на качественные различия ренессансного индивида и новоевропейской личности. Наконец, в книге о Леонардо («Леонардо да Винчи и особенности ренессансного творческого мышления», 1990) выделил содержательное ядро ренессансной культурной специфики, опознав его в уникальной сочетаемости казусности и всеобщности.

Коллегам по цеху было на что обижаться. Хотя бы на широту и смелость обобщений, ведь Баткин претендовал ни много ни мало на статус нового Буркхардта. К этому надо прибавить нежелание идти в общем строю и равняться на общие стандарты — от идеологических до стилистических. Можно было обижаться даже на непривычную легкость и бойкость пера. И обижаться было тем сподручнее, что сам Баткин, будучи человеком нрава отнюдь не лилейного, не скрывал своего отношения к трудам большинства из коллег, как «эрудированным, но совершенно бесталанным и

² Там же. С. 49.

скупным»³. Так или иначе среда итальянистов Баткина отторгала (или он сам от нее отторгался), но пока что это сполна компенсировалось сознанием причастности к другой и совершенно неформальной среде.

Имя Баткина стало с середины 1970-х гг. появляться в некоторых изданиях рядом с именами С. С. Аверинцева, А. Я. Гуревича, И. Е. Даниловой, Г. С. Кнабе, А. Ф. Лосева. Мне уже приходилось публично вспоминать слова одного университетского филолога, сказанные, когда в 1976 г. вышла в свет статья Баткина «Итальянский гуманистический диалог XV в.»: «Первый раз вижу сборник, в котором есть статья Аверинцева, и она в нем не самая лучшая»⁴. Так это или не так, вопрос спорный, но бесспорно, что примерно с этого времени Баткин занял место в данном ряду не только под общей обложкой — занял в глазах тех, для кого гуманитарная наука была единственной отдушиной в идеологическом мраке.

В 90-е гг. Баткин вышел на еще более глобальный и амбициозный проект: становление личности как базисного элемента европейской культуры. Воплотился этот проект в тысячестраничном томе «Европейский человек наедине с собой. Очерки о культурно-исторических основаниях и пределах личного самосознания» (2000), где магистральный сюжет прочерчен от Августина через Петрарку к Макьявелли. Затем, как уже говорилось, он был продлен до Аретино и Руссо, должен был продлиться до Дидро и, может быть, еще дальше. Но именно в это время автору стало казаться, что его голос звучит словно бы в пустоте. «Мое личное положение на фоне общей панорамы отечественной, да и мировой гуманитарной науки было отмечено, насколько я сам в состоянии судить, непоправимой маргинальностью. Я констатирую это, естественно, без малейшего удовольствия. Но и без сожалений тоже. Просто таковы факты»⁵.

Факты действительно таковы. У Баткина нет и не было учеников и даже просто аспирантов: аспирантов, понятно, не доверяли, но ведь ученики могли образоваться и вне академических формальностей. А. Я. Гуревич тоже сетовал на отсутствие учеников

³ Это цитата из его вторых мемуаров, из «Эпизодов моей общественной жизни». Первые («Историк о себе»), опубликованные в «Пристрастиях», были посвящены биографии ученого.

⁴ *Андреев Л. М.* Леониду Михайловичу Баткину — 70 лет // *Одиссей. Человек в истории: Слово и образ в средневековой культуре.* М., 2002. С. 413.

⁵ *Баткин Л. М.* Пристрастия... С. 57.

и студенческой аудитории⁶, но потом все это появилось — меньше, чем могло бы, если бы к преподаванию допустили с самого начала, но все же не так мало (читатель держит в руках альманах, выпускаемый учениками Гуревича). Ни один из трудов Баткина о Возрождении не удостоился рецензии — опять же в советские времена было нелегко такую рецензию куда-нибудь пристроить, но нелегко не значит невозможно. Потом эти времена закончились, но рецензий как не было, так и не возникло: только на книжку о Руссо откликнулись маленькой заметкой «Вопросы литературы», и еще к семидесятилетию издали юбилейный сборник, но в нем о юбиляре написал только его старый друг А. Х. Горфункель⁷. Баткина много и охотно издавали на Западе, но картина и там ничуть не более радостная: правда, книга о Данте, дважды изданная в Италии, удостоилась активного и благожелательного обсуждения (рецензии написали Этторе Ло Гатто и Витторе Бранка, предисловие — Эдоардо Сангвинетти), зато остальные (а это и «Итальянские гуманисты», и «Леонардо да Винчи», удостоенный правительственной премии) словно ушли в какую-то глухую пустоту («Данте и его время» рецензировали и у нас, в том числе А. Я. Гуревич).

Понятно, что приятных чувств все это не вызывало: «Потребность в понимающих откликах неизбежна для каждого автора»⁸.

⁶ Гуревич А. Я. История историка. М., 2004. С. 206.

⁷ Человек — Культура — История. В честь 70-летия Л. М. Баткина. М., 2002.

⁸ Баткин Л. М. Пристрастия... С. 63. Приведу один биографический эпизод для иллюстрации того, насколько остро переживал Баткин сложившуюся ситуацию. В 2014 г. я сделал доклад о споре Гуревича и Баткина (конференция была посвящена 90-летию А. Я. Гуревича, текст опубликован в прошлом номере «Одиссея»). Леонид Михайлович, узнав о докладе, попросил его прислать. Я долго с этим тянул, опасаясь, что вывод окажется для него не слишком приятен. Наконец, решил и получил совершенно неожиданный отклик: «Дорогой Миша, я в восторге от Вашего доклада-статьи. Впервые глубоко и беспристрастно понят методологический смысл нашего с Ариком спора. Прекрасно особенно то, что Вы ищете и находите наиболее существенную почву внешне-терминологического спора. Все точно — и в оценке двух “одиночеств”. Гуревич вовсе не был одинок, он “попал в струю” и имел множество продолжателей. Мое одиночество иное и фатальное (как и Бахтина, признанного во всем мире, но не понятого; как, тем более, и Володи Библера — оригинального и великого философа — вообще не понятого никем, кроме круга посещавших его удивительный семинар). Но, прочитав Вашу блестящую работу, я утешился. Хотя бы к одному человеку мой СМЫСЛ прорвался». Его одиночество

Размышляя о причинах такой научной изоляции, Баткин указывает на две: на отсутствие учителей, а также совместной работы «в школе, направлении, проекте» и на «индивидуализирующий метод» («штучная в каждом случае интерпретация в сочетании с подчиненными ей, соответственно всякий раз варьирующимися, построением и стилистикой изложения»)⁹. Все это так. У всех наших великих гуманитариев близкого к баткинскому поколения были учителя, которых они переросли, но от которых не отрекались — у Баткина не было. Была спаянность общим направлением и проектом (тартуско-московская школа — самый яркий пример) — у Баткина ни с кем и никогда (даже в домашнем семинаре В. С. Библера он чувствовал себя «чужим среди своих»). Была воспроизводимость подходов, концепций, приемов — метод Баткина, по его собственному признанию, нельзя тиражировать. Список этот можно пополнять¹⁰.

Нет ничего удивительного, что книгу о Данте в Италии встретили благосклонно — в Италии тех лет марксизм был популярен, и яркое марксистское исследование о великом национальном поэте не могло не вызвать интереса (рецензия Бранки называлась «Данте в красном цвете»). Вопрос в том, почему встретили равнодушно другие книги, еще более яркие, хотя уже без Маркса. Сам Леонид Михайлович (в приватном разговоре) пенял на неудовлетворительность переводов, в которых размылись особенности стиля. Не уверен, что все объясняется только этим. Стиль Баткина с многочисленными отступлениями, свободным синтаксисом, равным ритмом, интонационной игрой, нерутинной лексикой и при этом вполне органичный, не «внешний» по отношению к движению мысли, не инкрустированный красотами (которые иногда попадают в ранних текстах) является, конечно, привлекательной стороной его работ, но (и это не так уж парадоксально) отчасти

было действительно фатальным, если он так воспринял отнюдь не комплиментарный текст.

⁹ Баткин Л. М. Пристрастия... С. 61.

¹⁰ Вот еще одна причина: «Никто не считает Баткина своим: философ, потому что Баткин работает, прежде всего, с материалом истории культуры; историк, потому что Баткин видит в этом материале не источники и документы, а тексты; филолог, потому что Баткин извлекает из текста логические понятия и мнения» (Андреев М. Л. Гуревич versus Баткин. Спор двух эпистемологий // Одиссей. Человек в истории: *Imitatio Christi* в религиозной культуре средневековья и раннего нового времени. М., 2015. С. 9).

способствует их «маргинализации», как бы провоцируя читателя подозревать, что за нестрогостью формы скрывается нестрогость содержания. Это, конечно, не так: исследования Баткина всегда отмечены отличной проработкой источника и литературы вопроса, и он вовсе не торопится воспользоваться преимуществами «внеаходимости» и как можно быстрее перейти из «малого» времени в «большое», расходясь в этом плане с В. С. Библером. Тем не менее трудно отделаться от впечатления, что его стиль («писательский», по собственному определению) лучше подходит к не совсем академическим материям (ср., например, блистательную деконструкцию образа Сталина, как он дан в мемуарных записках Константина Симонова¹¹, или эффектный, хотя эскизный портрет Ленина в «Эпизодах моей общественной жизни»). Так что дело не в переводах.

Переход Баткина от марксизма к «бахтинизму» совпал по времени с «культурным поворотом» в западной исторической науке, в результате которого поменялась и предметность исторических исследований, и набор основных концептов. Работы Баткина были посвящены культуре, т. е. предмету остро актуальному, но оперировали понятиями предыдущей, социально ориентированной интеллектуальной матрицы, личностью в том числе¹². В глазах западного гуманитария они словно оказались в зазоре между двумя научными парадигмами — ни нашим, ни вашим. Интеллектуальная мода такого не прощает.

К раздумьям о своем научном одиночестве Баткина, конечно, подталкивало не честолюбие, а вполне естественное для всякого большого ученого беспокойство о смысле и долговечности им созданного. «Не ведаю, войдет ли то, что я пытался сделать, в состав исторической науки или останется на обочине и там засох-

¹¹ Сон разума. О действительных социально-культурных масштабах личности Сталина // *Баткин Л.* Пристрастия. С. 476–545.

¹² По классификации И. М. Савельевой ключевыми понятиями словаря историка 1960–1970 гг. являются класс, общество, прогресс, процесс, эволюция, традиция, модернизация, конфликт, структура, парадигма, циклы, кризис, стадии, порядок, личность. Начиная с 1980-х гг. по настоящее время — культура, дисциплинирование, эпистема, трансфер, идентичность, ритуал, парадигма, деконструкция, плотное описание, agency, reciprocity, mediation, гендер, subaltern, participation, negotiation, гибридность, метисизация, расизация, лиминальность, дискурс. Все понятия первой группы являются ключевыми и для Баткина, большинство понятий второй в его словарь не входит.

нет. Я действительно этого никогда не узнаю»¹³. Не знаем этого и мы. На данный момент можно говорить, что в случае Баткина мы наблюдаем типичный пример «противофазы», по Роберту Возняку¹⁴. Но фаза и противофаза сменяют друг друга, образуя, по тому же автору, «эффект маятника». Не хочется даже и думать, что такой блеск и изощренность мысли, такая преданность делу своей жизни, такая широта взгляда останутся на обочине, что маятник не качнется в другую сторону.

¹³ Баткин Л. Пристрастия. С. 62.

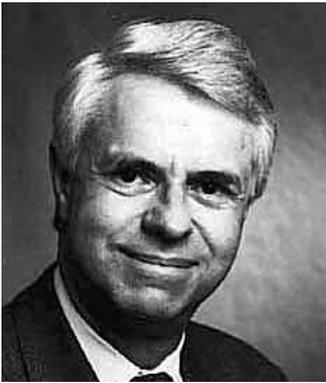
¹⁴ Савельева И., Полетаев А. Классическое наследие. М., 2010. С. 69.

Ю. Е. Арнаутова

«ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТЬ» ИСТОРИИ

ПАМЯТИ ОТТО ГЕРХАРДА ЭКСЛЕ (1939–2016)

16 мая 2016 г. ушел из жизни выдающийся немецкий историк



Отто Герхард Эксле — один из наиболее ярких представителей современного гуманитарного знания, медиевист с мировым именем и классик современной теории исторического познания. Почти четверть века он регулярно сотрудничал с «Одиссеем», был не просто членом редакционного совета альманаха, но и нашим постоянным автором. На русский язык переведено более 20 его работ, причем некоторые выходили у нас раньше, чем в Германии.

Получив образование в университетах Фрайбурга, Кёльна и Пуатье в области классической и романской филологии, истории и философии, О. Г. Эксле работал в университетах Мюнстера, Ганновера, Геттингена и Тель-Авива, в 1985–2004 возглавлял Институт истории им. Макса Планка, был избран почетным доктором Сорбонны (2001) и Торуньского университета им. Н. Коперника (2003). Он принадлежал к числу тех универсально образованных исследователей, которых становится всё меньше по мере роста узкой специализации внутри гуманитарных дисциплин, и хотя считался медиевистом, хронологические рамки его статей простираются от поздней Античности до конца XX столетия, а сферы исследования — от социальной истории Средневековья до истории памяти, теории исторического познания и истории самой исторической науки. Одновременное присутствие всех этих сфер, или ракурсов видения предмета исследования, отличает практически любую рабо-

ту О. Г. Эксле. И здесь коренится нечто большее, нежели банальное «разнообразие интересов историка»: научное кредо О. Г. Эксле — история есть «история проблем», а не «фактов» из существующего независимо от нас «прошлого», *Geschichte als Problemgeschichte*. Эти проблемы диктуют историку его время, глубинные запросы общества: Современность (*Moderne*) создает прошлое, множество образов прошлого. Поэтому наряду с собственно предметом исторического исследования анализу должны подвергаться и актуальные общественные процессы, и ментальный климат научного сообщества, творящего себе предмет исследования, и история изменений этого предмета — «образа прошлого» — во времени.

Тема «истории как истории проблем» у О. Г. Эксле хорошо знакома отечественному читателю по публикациям его работ, посвященных культурной памяти и анализу методологических дискуссий историков вокруг так называемого кризиса исторической науки и основных понятий исторического исследования — исторического факта и источника, объективности и условий познания¹. В 2007 г. в издательстве «Новое литературное обозрение»

¹ Эксле О. Г. Немцы не в ладу с современностью. «Император Фридрих II» Эрнста Канторовича в политической полемике времен Веймарской республики // *Одиссей. Человек в истории: Ремесло историка на исходе XX века*. М., 1996. С. 213–235; *Он же*. Миф о Средневековье // *Одиссей. Человек в истории: Трапеца*. М., 1999. С. 271–284; *Он же*. Факты и фикции: о текущем кризисе исторической науки // *Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории*. М., 2001. № 7. С. 49–60; *Он же*. Культурная память под воздействием историзма // *Одиссей. Человек в истории: Русская культура в сравнительно-историческом освещении*. М., 2001. С. 176–198; *Он же*. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре. Размышления о повороте в сторону наук о культуре // *Одиссей. Человек в истории: Язык Библии в нарративе*. М., 2003. С. 393–416; *Он же*. Историческая наука в постоянно изменяющемся мире // *Диалог со временем: альманах интеллектуальной истории*. М., 2004. № 11. С. 84–110; *Он же*. Что такое исторический источник? // *Munuscula*. К 80-летию со дня рождения А. Я. Гуревича / Сост. Ю. Е. Арнаутова. М., 2004. С. 154–181; *Он же*. Сколько длится Средневековье? / *Образы прошлого: Сборник памяти А. Я. Гуревича* // Сост. И. Г. Галкова, С. И. Лучицкая, К. А. Левинсон, А. В. Толстиков, Т. А. Тошндаль-Салычева. СПб., 2011. С. 149–158; *Он же*. «История памяти» — новая парадигма исторической науки // *Историческая наука сегодня: теории, методы, перспективы* / под ред. Л. П. Репиной. М., 2011. С. 75–90; *Он же*. «История понятий» — еще не понятая история // *Одиссей. Человек в истории*. 2010/2011. М., 2012. С. 268–299; *Он же*. «История» как наука — «история» как роман // *Одиссей. Человек в истории: Женщина в религиозной общине. Запад/Восток*. 2013. М., 2014. С. 157–176.

отдельным томом вышли также специально отобранные им статьи разных лет из истории ментальностей и представлений, жизненного уклада, институтов и других форм манифестации специфической культуры социальных групп в Средние века, отражающие основные направления его деятельности в области социальной истории². Их объединяет стремление автора с разных сторон приблизиться к ответу на основной вопрос социальной истории — как возникает и функционирует «общество».

Средневековое общество обычно описывается историками как иерархически организованное по сословиям. Такой взгляд объясняется отчасти тем, что вплоть до второй половины XX столетия в мировой исторической науке — при всех эпистемологических различиях национальных историографий — интерес ученых концентрировался на государственном устройстве и властных структурах, и в ходу были глобальные объясняющие теории, соответственно оперировавшие абстрактными концептами, будь то формация и класс или цивилизация, слой и сословие. Но нельзя забывать и о том, что отчасти наше представление о средневековом обществе как о «сословном» обусловлено высказываниями самих средневековых авторов. Их собственные модели истолкования социальной действительности по образцу иерархии или конфигурации «сословий» (*ordines*), с присущей каждому *ordo* моралью и общественными обязанностями — обоснованные метафизически, понятые как часть божественного мироустройства по принципу «гармонии в неравенстве» — в течение ряда столетий служили теми мыслительными формами, с помощью которых современники одновременно и объясняли структуру общества, и предзадавали ему нормы. Однако сословная интерпретация общественного устройства даже и в Средние века отнюдь не была единственным его истолкованием. Средневековое общество как «социальное целое» можно представить в виде совокупности различных социальных групп, объединенных кровным родством или совместной деятельностью для достижения общих целей, — «дома» (*domus*) и рода, гильдий, цехов и братств, крестьянских и городских «общин», университетов как сообщества магистров и студентов, церковных приходов, монастырей, вассальных групп и т. п. Сохранились свидетельства таких групп о самих себе, и нетрудно заметить, сколь различными, даже противоречивыми, могли быть как самовосприятие

² Эксле О. Г. Действительность и знание: очерки социальной истории Средневековья / пер. с нем. Ю. Арнаутовой. М., 2007.

этих групп, так и восприятие их глазами посторонних, не-членов, например церковных авторов. Это относится прежде всего к тем группам, в которых люди объединялись для совместных действий именно потому, что они не были в родстве друг с другом, — к гильдиям, цехам и братствам, крестьянским и городским «коммунам», ранним университетам. Свойственные им договорные отношения скреплялись клятвой, поэтому такой тип групп еще называют клятвенными сообществами, *conjuraciones*. Основная идея *conjuratio* — конституированная клятвой взаимопомощь во всех жизненных ситуациях, христианское братство. Будучи «наиболее универсальной формой всех договоров о братстве»³, а значит, всех форм контракта, взаимная клятва создавала паритетные отношения, т. е. горизонтальные связи, которые пронизывали все средневековое общество. Но именно они, эти горизонтальные связи, остаются до сих пор столь мало изученными медиевистами, концентрирующими внимание главным образом на иерархии отношений во власти. О. Г. Эксле стремился восполнить этот пробел, анализируя специфическую культуру *conjuratio*, основными формами которой являются гильдия и коммуна. Культура *conjuratio* имела большие последствия в истории и нашла выражение, например, в создании особого, группового права и «мира». Не менее действенными были и свойственные только ей формы образования институтов, основанных на норме взаимности. Они обретали конкретное выражение в самоуправлении и собственной юрисдикции групп, в выборности носителей функций на время и по очереди. Сюда же относится принцип свободного членства и кооптации, правовые фигуры делегации и репрезентации, которые здесь, т. е. в повседневной практике совместной жизни людей, появляются намного раньше, чем в рефлексии философов или теологов и юристов.

Взгляд на общество как на совокупность социальных групп был обоснован еще в начале XX в. Максом Вебером. Однако следует признать, что поставленные им проблемы не вызвали в Германии особого резонанса ни во времена самого Вебера, ни между двумя мировыми войнами, когда и в гуманитарном, и в естественно-научном познании особенно интенсивно происходила «смена парадигм» и, например, в соседней Франции зарождалась «новая историческая наука» Марка Блока, ни даже после 1945 г. Никакого воздействия они не оказали и в 1970-е гг., когда с развитием социальной истории или так называемой исторической социальной науки произошло заметное обновление не-

³ Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1972. 5. Aufl. S. 402.

мецкой историографии. Историческая социальная наука — вполне в духе своих подходов — интересовалась «классами» и «слоями», но не группами и их «культурой». О. Г. Эксле был одним из немногих историков, обратившихся к веберовскому наследию задолго до того, как концепции М. Вебера были «заново открыты» немецким научным сообществом. Поэтому, не отвергая оправданности существования социальной истории, ориентированной на изучение «сословий», «слоев», «классов», он пошел по другому пути. В продолжение мысли М. Блока о том, что «человеческие институты являются реальностями психологическими», что классы, сословия и сословный порядок «существуют лишь как представление, которое мы имеем о них»⁴, О. Г. Эксле противопоставил «вымышленной действительности» сословий и классов социальные группы, которые в соответствующий их существованию исторический момент были столь же реальными, как и объединявшиеся в них, всегда по-разному, индивиды. И поэтому же он с самого начала вопрос о средневековом «обществе» стал отождествлять с вопросом о средневековой «культуре».

Человек не только «социальное существо», но и существо, которое связывает со своими действиями субъективный смысл — создает «мир значений». Следовательно, «общество» базируется на «культуре», поскольку именно она обеспечивает осмысление действительности и делает возможными действия людей. Иными словами, «общество» и «культура» — различные аспекты одних и тех же явлений: то, что называется обществом, есть часть культуры, а именно составная часть нематериальной культуры, тот ее аспект, который структурирует постоянно находящиеся в движении отношения человека с окружающим миром. Свойственные культуре духовные установки, образцы мышления и поведения, картины мира обуславливают формы социального поведения индивидов и групп и манифестируются в языке, символах, в жизненном укладе, в ритуалах и социальных институтах, в литературе и искусстве. «Культура» поэтому включает в себя всю целостность достижений человечества в религии и технике, в хозяйстве и политике, в искусстве и праве, в науке и во всех других областях жизни — достижения, которые индивиды и группы в каждом поколении заново усваивают или отклоняют, трансформируют и переосмысливают, принимают или не принимают.

⁴ Bloch M. Liberté et servitude personnelles au Moyen Age, particulièrement en France: contribution à une étude des classes (1933) / *Idem*. Mélanges historiques. Paris, 1983. Vol. 1. P. 286–355 (P. 355).

Такое понимание культуры, в той или иной форме постоянно встречающееся в работах О. Г. Эксле, также восходит к Макс Веберу, к обоснованной им и кругом его единомышленников — ученых, ориентированных на кантовский критицизм, таких как Георг Зиммель, Эрнст Кассирер, Эрнст Трёльч, Карл Маннхайм и др., — исторической науке о культуре. Тогда, в начале XX столетия, она являла собой альтернативу находившейся под сильным влиянием Леопольда фон Ранке традиционной немецкой историографии, нацеленной на познание «сущности государства» и «идей в истории», поскольку не только принципиально расширяла для историка круг предметов исследования, отменяя при этом всякую их иерархию, но и ставила под сомнение основу основ его ремесла — уверенность в возможности объективного и полного познания прошлого. «Мы называли “науками о культуре” такие дисциплины, которые рассматривают события человеческой жизни под углом зрения их культурного значения», — писал М. Вебер в своей работе «“Объективность” социально-научного и социально-политического познания» (1904). «Эмпирическая реальность есть для нас культура потому, что мы соотносим ее с ценностными идеями <...> культура охватывает те — и только те — компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас»⁵.

Это означало обоснование нового видения истории как исторической науки, предметом изучения которой является «культура» в самых разнообразных формах ее манифестации (Вебер привел пример проституции и Девятой симфонии Бетховена). Такое широкое понимание культуры он выводил из субъективности индивидов и групп, из убежденности в том, что культура основывается на ценностных идеях — на способности и воле людей сознательно определять свое отношение к миру и наделять его смыслами⁶. В 1910 г. в своем введении к «Социологии союзов» М. Вебер выделил ряд элементов культуры, определяющих это понятие как предмет исследования. Речь шла о «мировоззрении», т.е. об объяснении мира, о системах ценностей, нормах, а также о когнитивных и эмоциональных установках (около 1900 г. получивших иное название — «ментальности»), о «практическом жизненном укладе» и о социальных институтах (Вебер называл это «отношениями

⁵ Цит. по. Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 364, 374.

⁶ Там же. С. 379.

господства», «правилами игры», «надындивидуальными культурными данностями»). Совмещение всех этих моментов формирует «общий образ» («Gesamthabitus») культуры, который субъективно усваивается индивидами. Тогда же он сформулировал и главную задачу изучения общества в виде вопросов: «Что существует? И почему именно в том виде, в каком существует? Каковы исторические и социальные причины этого?»⁷. Все вопросы М. Вебера об образе мышления и действий человека в истории предполагали изучение их в сравнительно-историческом плане и имели при этом двоякую направленность: во-первых, речь шла о «формировании отдельных индивидов», во-вторых — о «формировании объективных, надындивидуальных продуктов культуры». Теми же вопросами, также поставленными в широкой сравнительной перспективе, задается и О. Г. Эксле в своих исследованиях средневекового общества: «<...> меня интересуют конкретные постановки проблем, которые предложил <...> еще Вебер. К примеру, какой вид отношений существует между группами и “мировоззрениями”? Какое воздействие оказывают группы с их “мировоззрением” или “идеалами” на свое социальное окружение? Каков “общий образ” (“Gesamthabitus”) групп, складывающийся в результате их деятельности? И каков реальный практический образ жизни индивидов, объединенных в группы, и как группа влияет на него и регламентирует?»⁸. Ответы на эти вопросы содержатся в нескольких десятках его работ, в той или иной мере затрагивающих тему индивида и группы⁹. Однако ответы порождают у него всё новые и новые вопросы — как у ис-

⁷ Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik*. Tübingen, 1988. 2. Aufl. S. 432, 446.

⁸ Эксле О. Г. *Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре*. С. 393.

⁹ Здесь следует особенно упомянуть: *Oexle O. G. Um 1070: Wie die Kommunen das Königtum herausforderten / Die Macht des Königs. Herrschaft in Europa vom Frühmittelalter bis in die Neuzeit* // hrsg. v. B. Jussen. München, 2005. S. 138–149; *Priester — Krieger — Bürger. Formen der Herrschaft in Max Webers «Mittelalter» / Max Webers Herrschaftssoziologie. Studien zu Entstehung und Wirkung* // hrsg. v. E. Hanke, W. J. Mommsen. Tübingen, 2001. S. 203–222; *Idem Stände und Gruppen. Über das Europäische in der europäischen Geschichte / Das europäische Mittelalter im Spannungsbogen des Vergleichs. Zwanzig internationale Beiträge zu Praxis, Problemen und Perspektiven der historischen Komparatistik* // hrsg. v. M. Borgolte. Berlin, 2001. S. 39–48; *Idem. Arbeit, Armut, «Stand» im Mittelalter / Geschichte und Zukunft der Arbeit* // hrsg. v. J. Kocka, C. Offe. Frankfurt, New York, 2000. S. 67–79.

тинного представителя «критической» науки, которая усвоила от Канта, что вопросам никогда не будет конца, поскольку всякий ответ сразу же и неизбежно порождает новые вопросы, которые нужно обсуждать, причем обсуждать — настаивает О. Г. Эксле — в любом случае больше, чем это делается сегодня.

Что такой подход дает историку? По мысли О. Г. Эксле, прежде всего иное видение Средневековья. Если рассматривать средневековое общество как «сословное», «феодалное», оно представляется «статичным», полностью чуждым Современности именно потому, что современное общество — «динамичное». Однако если рассматривать средневековое общество из перспективы групп, то в нём нетрудно усмотреть собственную и весьма интенсивную динамику: изучение истории социальных групп на всей ее реальной протяженности показывает, как за почти тысячу лет Средневековья формы групп, основанных на согласии и договоре, многократно трансформировались, пока наконец не сошли с исторической арены на исходе XVIII столетия. Тем не менее многие феномены их культуры и сами ее типологические признаки в том или ином виде стали достоянием современной действительности. Между «универсальными» нормами, свойственными средневековому обществу в целом, и нормами «выговоренными», особыми, т. е. относящимися к определенной группе, существовало, образно говоря, поле высочайшего напряжения. С одной стороны, это стало причиной того, что *conjuraciones* испытывали постоянное давление со стороны внешнего мира, идеологи «сословного» общества осуждали как «заговор» и требовали запрета клятвенных сообществ. И отдельные *conjuraciones* действительно рано или поздно прекращали свое существование. Но, с другой стороны, именно это поле сделало возможным исторический успех данного типа групп в истории Западной Европы в целом, дало импульс современной корпоративной культуре. Именно гильдия в ее эпохальных формах реализации — в объединениях купцов и ремесленников, ранних университетах, объединениях подмастерьев, в сообществах позднесредневековой знати или в различных региональных и религиозных братствах — закладывает основы истории «союзов», «ассоциаций», «товариществ» Нового времени. Поэтому из перспективы групп, причем перспективы диахронической, Средневековье представляется не «феодалным» — «иным» и «чуждым», отделенным от современной эпохи сокрушающим все социальные основы «сломом модернизации» или «процессом индивидуализа-

ции», — а вполне органично предшествующим Современности, взрастившим ее.

Присутствие в исторической науке столь противоречивых образов Средневековья побуждает О. Г. Эксле с особой остротой поставить еще одну проблему, нуждающуюся в интенсивном осмыслении, — проблему соотношения между «действительностью» и «знанием», отношения между социальной действительностью прошедших эпох и ее восприятием и истолкованием — как «тогда», современниками, так и «теперь», историками. В более общем виде эта проблема была заявлена уже исторической наукой о культуре начала XX столетия. В формулировке Макса Вебера (1904), исходившего из убежденности, что в основе исследования «лежат не “фактические” связи “вещей”, а мысленные связи проблем»¹⁰. Или в формулировке Эрнста Трёльча (1922): «Каково соотношение порядка, выстроенного мыслящим умом по собственным законам, и истинной сущности и связи самих вещей? <...> насколько вообще способна история постичь и передать реальное событие?»¹¹. В конце XX в. историки вновь возвращаются к этим вопросам. Не случайно русскоязычному изданию своих статей по социальной истории и, позднее, юбилейному изданию избранных трудов¹² О. Г. Эксле предпосылает название «“Действительность” и “знание”», «“Wirklichkeit” und “Wissen”». Это ключевые понятия научной программы, которая реализуется в его исследованиях одновременно на трех разных уровнях обобщения.

(1) Прежде всего речь идет о соотношении «действительности» и «знания» в контексте рефлексии историка о предмете изучения, об обществе. Как из «знания» индивидов и групп, т. е. из тех самых упомянутых М. Вебером «картин мира», «норм», «установок», рождается «действительность» — жизненный уклад, формы отношений между людьми, социальные институты? Этот вопрос означает, во-первых, интерес историка к отдельным субъектам истории — к индивидам и группам, а не к бессубъектным «социальным структурам» или «дискурсам»; во-вторых, признание роли субъективности их «знания» при формировании социальных связей и институтов, общества в целом.

¹⁰ Вебер М. Избранные произведения. С. 364.

¹¹ Troeltsch E. Die Krisis des Historismus. Die neue Rundschau. XXXIII. Jahrgang der Freien Bühne (1). 1922. S. 572–590 (S. 577f).

¹² Oexle O. G. Die Wirklichkeit und das Wissen. Mittelalterforschung — Historische Kulturwissenschaft — Geschichte und Theorie der historischen Erkenntnis // hrsg. v. A. v. Hülsen-Esch, B. Jussen, F. Rexroth. Göttingen, 2011.

Историк, изучающий социальную историю и работающий с историческим материалом (а источниками О. Г. Эксле были не только средневековые тексты, но и памятники монументального и изобразительного искусства, и музыкальные произведения) имеет дело не с сохраненной ими «прошедшей действительностью», а с ее осмыслением современниками, с ее «образом» и производными отсюда действиями людей. То, что такой «образ действительности» воздействует на социальную практику, нам лучше всего известно в связи с так называемой историей ментальностей, в частности из знаменитой формулировки Жоржа Дюби: «Поведение и действия людей не обусловлены непосредственно действительностью, они обусловлены ее образами, которые составили себе люди и которые управляют их действиями»¹³. Поэтому изучение «социального знания» уже на стадии работы с источником О. Г. Эксле сделал отдельным пунктом своей исследовательской программы. Здесь он опирается на «социологию знания» П. Бергера и Т. Лукманна, а если взглянуть на проблему шире, то опять-таки на историческую науку о культуре. Оба исследователя были учениками Альфреда Шютца — близкого веберовскому кругу австрийского социолога, в 1939 г. эмигрировавшего от нацистских преследований в США. Благодаря в том числе и работам А. Шютца основные идеи обоснованной Максом Вебером и Карлом Маннхаймом «социальной науки о действительности», т. е. изучение совместной жизни людей в исторически сложившихся формах ее организации, были «экспортированы» в Новый Свет, в то время как в нацистской Германии неокантианская наука была поставлена под запрет вместе с ее носителями — «евреями» и «либералами». В философии Кант был вытеснен Ницше, исторические труды Трёльча вместе с представляемой им либеральной протестантской теологией были оттеснены ориентированной опять-таки на Ницше так называемой диалектической теологией (К. Барт, Ф. Гогартен), в истории воцарились ранкеанцы и сциентисты с их «объективностью познания». Конец национал-социализма в 1945 г. отнюдь не означал возвращения веберовской исторической науки о культуре. Ориентированная на изучение государства и социально-экономических институтов германская историография и тогда оставалась глуха к любым формам основанной на кантовском критицизме науки и

¹³ *Duby G. Histoire sociale et idéologie des sociétés // Faire de l'histoire / éd. J. Le Goff, P. Nora. T. 1: Nouveaux problèmes. Paris, 1974. P. 148.*

вплоть до 1980-х гг. в массе своей отвергала даже и французскую *nouvelle histoire*¹⁴. В этой ситуации выход в свет в 1969 г. немецкого перевода книги П. Бергера и Т. Лукманна «The social Construction of Reality. A Treatise on sociology of Knowledge» (1966)¹⁵ имел, можно сказать, революционизирующее влияние на научное мировоззрение целого поколения немецких социологов и ряда историков. Привычному понятию «идеология», которая манипулирует социальным поведением, было противопоставлено «обыденное знание» как форма восприятия действительности, которое, опосредуя ее смысл, открывает возможность действовать и тем самым порождает действительность. Это означало возвращение свойственной исторической науке о культуре установки на познание субъективных «образов» действительности, идет ли при этом речь об «образах (картинах) мира» или об «образах общества», и уже тогда давало интеллектуальный импульс к более глубокому изучению социально-исторических концепций самого М. Вебера.

(2) Интерес исследователя к социальному знанию, к осмысливающей, оценивающей и объясняющей деятельности людей, составляющих всякое общество, имеет две стороны. Во-первых, это интерес к конкретным индивидам и группам в конкретный момент их истории. Во-вторых, это и интерес к самому историку — наблюдателю и интерпретатору истории этих индивидов и групп, с его внутренним миром и жизненным опытом, принадлежностью к определенной национальной традиции науки, с его приоритетами и предубеждениями, словом, со всем тем, что можно обозначить как субъективную сторону познавательной деятельности. Таким образом, этот же вопрос — о соотношении «действительности» и «знания» — О. Г. Эксле формулирует уже на другом уровне как последовательно и из перспективы историзма поставленный вопрос о возможности и условиях познания исторической «действительности» наукой о Средневековье — медиевистикой.

Что представляет собой наше «знание» об исторической «действительности» как действительности познанной, если не одну

¹⁴ *Oexle O. G.* Was deutsche Mediävisten an der französischen Mittelalterforschung interessieren muss // *Mittelalterforschung nach der Wende 1989* / hrsg. v. M. Borgolte. München, 1995. S. 102 ff.

¹⁵ *Berger P. L., Luckmann Th.* Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Eine Theorie der Wissenssoziologie. Frankfurt a. M., 1969. См. русское издание: *Бергер П., Лукман Т.* Социальное конструирование реальности. Трактат по социологии знания / пер. с англ. Е. Руткевич. М., 1995.

из форм культурной памяти Современности о Средневековье? Средневековье существует лишь потому, что существует Современность, которая «меряет» себя Средневековьем, описывает себя через сравнение с ним — но не с тем Средневековьем, которое «было», а с тем, которое создает для себя каждая эпоха. «Романтическое Средневековье» с паломниками, устремляющимися к святыням, и оживленно трудящимися горожанами на фоне символизирующих порядок и социальную гармонию готических соборов в праздничном сиянии, как на картинах начала XIX в. вообразаемых средневековых городов Карла Фридриха Шинкеля, конечно же, не тождественно обозначившемуся в середине того же столетия «статическому Средневековью» Якоба Буркхардта — эпохе господства категорий коллективного и универсального, эпохе «ослепленности» человека религией, «связанности» его «органическими сообществами» на фоне полного отсутствия даже самой мысли об индивидуальности и прогрессе. Потому что после разочарований эпохи Просвещения и разрушений Французской революции романтики искали в Средневековье идеал утраченной целостности, зачарованную страну с единой христианской культурой, где каждый точно знал свое место в установленном Богом и поддерживаемом Церковью миропорядке. А полвека спустя в русле всеобщей веры в прогресс и на фоне интенсивной декорпации общества вообразаемой путеводной эпохой для настоящего и будущего уже представлялось не Средневековье, в одночасье ставшее «темным», а Ренессанс с его «открытием мира и человека». Эти примеры можно продолжить. В плену каких мифов о Средневековье живем мы сегодня? И какое Средневековье изучаем — как историки XXI в. и как представители национальных научных традиций своих стран?¹⁶

Для медиевистов эти вопросы означают необходимость второго уровня исторического исследования, на котором «история» и «культура» — понятия не столько предметные, т. е. объекты изучения, сколько понятия из области рефлексии исторической науки о самой себе. В центре этой рефлексии стоят вопросы о том, исходя из каких более или менее осознаваемых «образов»

¹⁶ Образам Средневековья в исторической науке был посвящен один из последних проектов О. Г. Эксле (*Die Deutung der mittelalterlichen Gesellschaft in der Moderne* / hrsg. v. O. G. Oexle u. a. Göttingen, 2006) с его программой статьей «Vom “Staat” zur “Kultur” des Mittelalters. Problemgeschichten und Paradigmenwechsel in der deutschen Mittelalterforschung» (S. 15–60).

прошедшей «действительности» исследователь формулирует для себя постановку проблемы, какие данные исторического материала он учитывает, а какие — именно из-за этих «образов» — с самого начала отбрасывает, как и под влиянием каких условий (событий), ценностных установок Современности возникают эти «образы» прошлого. Иначе говоря, это проблема обусловленности нашего «знания» о средневековой «действительности» нашей собственной интерпретацией или нашим «знанием» о «действительности» современной. Поэтому О. Г. Эксле настаивал на историзации историографии не только как на необходимой предпосылке любого конкретного исследования, но и как на структурном признаке самой исторической науки: «Понятие “культура” <...> есть предмет рефлексии самой науки, поскольку наука о культуре постоянно отдает себе отчет об условиях возможности научного и исторического познания, включая и понимание собственной историчности. Историзация истории входит в ее программу <...> Это не занятие на досуге, а существенное условие самой науки, и еще — это существенное условие современной науки»¹⁷.

Если задаться целью охарактеризовать научное творчество О. Г. Эксле с помощью какого-нибудь одного ключевого слова, таким словом будет «историзм». Подобно тому как историзация любой конкретной проблемы, дискутируемой сегодня историками, будь она из сферы феноменов социальной истории, религиозной жизни или методологии исторического познания, является, пожалуй, наиболее свойственным ему способом научной аргументации, историзация и сравнительный анализ исторического знания стали главным признаком его видения *metier d'historien*. При том что О. Г. Эксле относился к тому типу ученых, которые не пишут объемистых монографий, свои исследования в этой области от раннего Средневековья до наших дней он опубликовал в отдельном томе — «Историческая наука под знаком историзма»¹⁸.

Здесь следует пояснить, что понятие «историзм» используется им совсем не в том значении, как оно применялось (впрочем, и

¹⁷ Эксле О. Г. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре... С. 399–400.

¹⁸ Oexle O. G. *Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. Studien zu Problemgeschichten der Moderne*. Göttingen, 1996.

часто еще применяется) в немецкой исторической науке со времен работы Фридриха Майнеке «Возникновение историзма» (1936) и до сих пор свойственно также и большинству наших историков. В трактовке Ф. Майнеке историзм — это та форма историографии, например историописание Л. Фон Ранке с его представлением о постепенном «органическом» развитии исторического процесса, которая была направлена против релятивирующих «вечные ценности» идей Просвещения. Однако у О. Г. Эксле речь идет не просто о способе историописания, тем более ранкеанском, а об особом, обозначившемся в начале современной эпохи (*Moderne*) способе мыслить в категориях истории, принципиально отличающемся от исторического мышления предшествовавших эпох.

Как известно, эпоха Просвещения и Великой Французской революции отказалась от понимания истории как *ars memorativa*, прославляющей и поучающей. Она осознавала и утверждала себя под знаком эмансипации человека от всех традиций и авторитетов, учений и институтов, привычек и условностей, неспособных устоять перед замысленным как автономный человеческим разумом. Ее характеризует особый вид исторического сознания, который можно обозначить как осознание историчности всего, что существует. Или, в формулировке Э. Трельча, как всеобъемлющую «историзацию всего нашего знания и восприятия духовного мира», как «самое первое проникновение сравнительного и ориентированного на процесс исторического развития мышления во все уголки духовного мира»¹⁹. Поэтому О. Г. Эксле настаивал на отказе от заданного Ф. Майнеке увязывания понятия «историзм» с историописанием. Историзм нужно понимать гораздо шире, он охватывает все сферы жизни в современную эпоху, а потому действителен в контексте любой из гуманитарных дисциплин. Более того, всеобщая историзация относится и к самой исторической науке: анализу в обозначенном выше контексте многоуровневого соотношения «знания» и «действительности» должны подвергаться способы осмысления и истории, и Современности. Но если историография тоже подлежит историзации, если всё время выяснять социокультурную обусловленность и, следовательно, относительность и преходящесть всех создаваемых историками «обра-

¹⁹ Troeltsch E. Die Krisis des Historismus. S. 573. Подробнее о понимании историзма О. Г. Эксле см.: Oexle O. G. Troeltschs Dilemma // Ernst Troeltschs «Historismus» / hrsg. v. F. W. Graf. Gütersloh, 2000. S. 23–64.

зов действительности», то что тогда представляет собой научный статус исторического знания?

(3) Поэтому третий, еще более широкий уровень обобщения вопроса о соотношении «знания» и «действительности» у О. Г. Эксле может быть сформулирован в виде вопроса о возможности и границах научного познания в целом. Что мы вообще знаем о действительности? Как далеко можем зайти в ее познании? И насколько истинными могут быть его результаты? Иными словами, это вопрос об объективности исторического познания.

Нет смысла пересказывать здесь подробно эпистемологические взгляды О. Г. Эксле. Понятно, что как участник семинара по истории философии современной науки Генриха Ромбаха²⁰ он стал последовательным сторонником построенной на позициях кантовского критицизма теории исторического познания. Той самой, которая впервые была обоснована в 1857 г. Иоганном Густавом Дройзеном в его «*Historik*»²¹ (с нею О. Г. Эксле познакомился в семинаре по истории Античности Герберта Нессельхауфа и тоже задолго до того, как немецкие историки в середине 1970-х гг. открыли для себя Дройзена), а затем еще раз обоснована полвека спустя тем поколением историков и философов, которых в целом можно назвать представителями немецкой исторической науки о культуре. Их взгляды разделял и французский медиевист Марк Блок²². Эта теория находится в русле европейского рационализма, в соответствии с которым эмпирическое познание определяется условиями, эмпирическими не являющимися. Значит, научное познание не абсолютно, а относительно. Это познание эмпирически обоснованных, т. е. опирающихся на исторический материал, гипотез, и оно пребывает в принципиально незавершаемом процессе вопрошания и поиска, в продвижении в область неопределенного, поскольку всякий научный ответ сразу же порождает новые

²⁰ Его главный труд: *Rombach H. Substanz, System, Struktur. Die Ontologie des Funktionalismus und der philosophische Hintergrund der modernen Wissenschaft.* Freiburg, 1965/66. Bd. 1–2.

²¹ *Droysen J. G. Historik* / P. Leyh (Hg.). Stuttgart, Bad Cannstatt, 1977. Русский перевод осуществлен по изданию 1937 г.: *Дройзен И. Г. Историка* / пер. с нем. Г. И. Фёдоровой. СПб., 2004.

²² Об отношении М. Блока к исторической науке о культуре см.: *Oexle O. G. «Une science humaine plus vaste». Marc Bloch und die Genese einer Historischen Kulturwissenschaft* // *Marc Bloch. Historiker und Widerstandskämpfer* / hrsg. v. P. Schöttler. Frankfurt, New York, 1999. S. 102–144.

научные вопросы, о принципиальной направленности которых в целом, об их «смысле» не может быть безусловного суждения: «Историческое познание <...> не может быть “отражением” или “реконструкцией” прошедшей истории; оно может быть только конструкцией, разумеется <...> не произвольной, а связанной с историческим материалом, обоснованной “эмпирически”»²³. В этом смысле историческая наука — наука «опытная», «наука о действительности». Или в аспекте соотношения «знания» и «действительности»: историческое «знание» является не отображающим познанием прошедшей «действительности» (что просто невозможно), а порождающим «действительность» познанием проблем — «действительностью» истории.

Нельзя не остановиться еще на одной стороне научного творчества О. Г. Эксле: он был одним из наиболее авторитетных специалистов в области истории и теории культурной памяти, в последнее десятилетие превратившейся в своего рода «бренд» в мировой исторической науке. В начале 1990-х гг. О. Г. Эксле стоял у истоков формирования этого направления. Это было время интенсивных перемен в немецкой историографии, отчасти связанных с изменением ситуации в мире, распадом социалистического лагеря, поворотом в государственной «политике воспоминаний», особенно о национал-социалистическом прошлом. Пересматривались старые подходы, возникали новые направления. Вокруг темы Холокоста и на волне «открытия заново» трудов ученых-неокантианцев начала 1900-х гг., особенно М. Хальбвакса, А. Варбурга, М. Вебера, Г. Зиммеля, Э. Кассирера и др., с их пристальным вниманием к субъективным сторонам исторического процесса и самого исторического исследования, стала формироваться «история памяти». Более того, произошло новое, можно сказать массовое, обращение немецких историков и к самой веберовской исторической науке о культуре: «Все идет к тому, что сейчас вокруг понятия “воспоминание” выстраивается новая парадигма наук о культуре, позволяющая увидеть в новом свете и новых взаимосвязях различные культурные феномены и поля — искусство и литературу, политику и общество, религию и право», — писал Ян Ассманн в 1992 г.²⁴

²³ Эксле О. Г. Культура, наука о культуре, историческая наука о культуре... С. 403.

²⁴ Assmann J. Das kulturelle Gedächtnis: Schrift, Erinnerung und politische Identität in frühen Hochkulturen. München, 1992. S. 11.

Прерванная с приходом к власти национал-социалистов научная традиция возобновилась. Немалую роль в новом обосновании исторической науки о культуре сыграли и работы О. Г. Эксле, ставшего одним из главных ее теоретиков.

Однако для него тема памяти уже тогда отнюдь не была новой. Медиевистика обратилась к ней гораздо раньше, еще в 1950-е гг., в форме штудий в области понятия и социального феномена средневековой *memoria*. Этим латинским термином, который предпочтительно не переводить, чтобы не путать с более многогранным и многозначным понятием «память», стали обозначать память о мертвых в самом широком смысле — как практику литургического поминовения (*commemoratio*), заключающуюся в назывании имени поминаемого во время богослужения и в поминальной трапезе, так и обширный комплекс представлений и социальных действий, которые связывают живых и мертвых. Основы *memoria* лежат в сфере религиозного мышления и литургической практики, однако она манифестируется в самых разных областях жизни — от искусства до правовых и экономических отношений.

Изучение *memoria* начиналось как феномен исключительно немецкой историографии. В рамках программы по изданию источников историки (Г. Телленбах, Й. Воллаш, К. Шмид) предприняли публикацию обширного фонда рукописей из разных архивов, содержащих списки имен для поминовения. Эти списки получили собирательное название *libri memoriales* — поминальные книги. Сначала их использовали для изучения истории знатных родов и отдельных персон. Было замечено, что записи образуют некие группы, часто написанные разными чернилами (члены монашеской общины, родственные или объединенные по иному принципу группы). В конце 1960-х гг. К. Шмид и группа мюнстерских историков, среди них и О. Г. Эксле, анализируя такие группы для выявления родственных отношений, «географии» родов, вовлеченности их в ряды монашества, обнаружили, что решающим фактором при выборе родства являются не реальные генеалогические связи, а сознание человека: с кем ощущает он себя в родстве — вопрос не крови, а самоидентификации. Так изучение религиозных групп и групп кровного родства в *libri memoriales* привело к принципиально новой и многообещающей постановке проблемы: об отношении индивида и группы в Средние века, о факторах, обуславливающих образование группы и идентичность ее членов. Группообразующая функция *memoria* стала интенсивно изучаться.

К самым интересным и эвристически ценным плодам изысканий в этой области следует отнести идею о «памяти, которая формирует общность» (К. Шмид). Программное значение имели здесь публикации О. Г. Эксле «*Memoria* и мемориальная традиция в раннее Средневековье» (1976) и «Присутствие мертвых» (1985)²⁵. Он первым обратился к изучению самого феномена *memoria* — его природы, структуры, форм выражения, и убедительно показал, что *memoria* — это всегда «отношения» живых и мертвых, базирующиеся на представлении о «реальном присутствии» мертвых в жизни живых. Эти отношения имели характер взаимных равноценных дарений, т. е. основывались на договоре, и обнаруживались практически в любых сферах повседневной жизни. Так было открыто общество, прежде неведомое историкам, где мертвые наравне с живыми обладали правовым и хозяйственным статусом — «нерасторжимое сообщество живых и мертвых». И это, пожалуй, самое крупное открытие медиевистики XX столетия.

От поздней Античности до начала современной эпохи отношения между живыми и мертвыми не оставались неизменными: *memoria* имеет свою историю, а «нерасторжимое сообщество живых и мертвых» — свою динамику, пока в конце XVIII в. не происходит окончательная «десоциализация» и «маргинализация» мертвых и *memoria* как специфически групповой феномен исчезает в связи с декорпорацией общества.

Что приходит ей на смену — отдельная сфера научных интересов О. Г. Эксле, которую он в последние годы разрабатывал на материале мемориальных изображений в раннее Новое время и истории возникновения исторической науки²⁶. Для ответа на этот вопрос он избрал гораздо более масштабный уровень обобщения,

²⁵ Эксле О. Г. Memoria и мемориальная традиция в раннее Средневековье // Эксле О. Г. Действительность и знание. С. 233–269; Oexle O. G. Die Gegenwart der Lebenden und der Toten. Gedanken über Memoria // Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet / hrsg. v. K. Schmid. München–Zürich, 1985. S. 74–107.

²⁶ Обобщающий очерк этой проблемы см.: Oexle O. G. Memoria und Erinnerungskultur im Alten Europa — und heute // Gedenken im Zwiespalt. Konfliktlinien europäischen Erinnerns / hrsg. v. A. Escudier u.a. Göttingen, 2001. S. 9–32. О постепенном исчезновении культуры этой проблемы: Эксле О. Г. Аристократия, *memoria* и культурная память (на примере мемориальной капеллы Фуггеров в Аугсбурге) // Образы прошлого и коллективная идентичность в Европе до начала Нового времени / под ред. Л. П. Репиной. М., 2003. С. 38–51; Oexle O. G. Die Memoria der Reformation // Idem. Die Wirklichkeit und das Wissen. S. 187–242; Idem. Christina von Schweden, der Grand Condé und die Revolution der Wissenschaft im 17. Jahrhundert / Ibid. S. 243–283.

предложив рассматривать *memoria* как особую, свойственную доиндустриальному обществу культуру воспоминания, т. е. особую форму культурной памяти, которая объективируется в социальных институтах, в литературе, в изобразительном и монументальном искусстве, в историописании, словом, как универсальное антропологическое измерение истории. Постепенное исчезновение этой культуры связывается им не только с внешними изменениями в обществе, но прежде всего — с изменениями исторического сознания.

Медиевисты давно пришли к выводу, что в Средние века история была своего рода риторическим искусством *memoria* о славных деяниях предков. Когда *memoria* социальных групп в ее «средневековом» виде практически исчезает вместе с ее носителями, с нею исчезает и представление о поучительной функции истории. На смену *memoria* как «живому воспоминанию» постепенно приходит дистанцированное «осознание истории», проявившееся в потребности последовательного изложения, ясности и упорядоченности знания о прошлом. Историческое сознание средневековых историографов, характеризующееся особым способом познания истории под знаком установленного Богом «общего закона» (*lex totius*), т. е. познанием «целого» через его отдельные категории и «учения» (о «четырех империях», «трех сословиях», «шести возрастах» и т. п.), утрачивает питательную среду. Просвещение ставит проблему исторического познания «целого» иначе: как вообще можно познать «целое» через его отдельные фрагменты, через единичное, к которым относится и *memoria*? Происходит осознание ее субъективности и партикулярности. Историки эпохи Просвещения видят свою задачу в выделении из «хаоса данностей» «исторического плана», в придании «материалу» структуры, с тем чтобы охватить взглядом всё сразу и описать систему «порядка»²⁷. В XIX в. от «мысленного плана» познание «целого» обращается к исторической теории. Универсальная историзация всего, что существует в настоящем, обуславливает представление об относительности любой традиции, с одной стороны, и незаменимости, необходимости традиции исторической — с другой. Воспоминание, вспоминание становятся признаком истории. И. Г. Дройзен — создатель первой

²⁷ Oexle O. G. «Der Teil und das Ganze» als Problem geschichtswissenschaftlicher Erkenntnis. Ein historisch-typologischer Versuch // Idem. Geschichtswissenschaft im Zeichen des Historismus. S. 216–240.

последовательной теории исторического познания — определяет будущее и прошлое как формы «вспоминающего настоящего».

Итак, в эпоху Современности место *memoria* социальных групп как традиции памяти о прошлом, поучающей и вдохновляющей, занимает история как наука о прошлом. Хорошо это или плохо? — вот основной вопрос в дискуссиях XIX в. вокруг места исторической науки в обществе. Насколько истинно производимое ею знание по сравнению с экспериментально подтверждаемым знанием естественных наук? И чем история, показывающая всё «в процессе становления и последующего распада», может «послужить жизни» (Ф. Ницше), какова ее социальная функция? В научном обращении современников к далекому прошлому Якоб Буркхардт (в 40-е гг. XIX в.), а затем и Фридрих Ницше (в 70-е гг.) видели своеобразную форму компенсации утраты *memoria* как живой традиции воспоминания, дающей жизни «великие образцы»²⁸. Таким образом, тогда уже был поставлен вопрос, который в последние десятилетия является центральным в спорах о роли исторической науки сегодня, — вопрос о том, в каком отношении находятся «история» и «воспоминание», «наука» и «память».

Подробно анализируя эти дискуссии, О. Г. Эксле пришел к выводу, что ни ранкеанская, ни позитивистская историография XIX столетия не могли дать серьезного ответа на поставленные их критиками вопросы. Их дала опять-таки историческая наука о культуре ок. 1900 г., субъективирующая историю, трактующая ее не как познание «суммы всего, имевшего место в прошлом», а «только» как ограниченное «знание», вымышленную конструкцию, но не произвольную и потому фиктивную, а основанную на максимально возможной полноте эмпирических данных и в этом смысле имеющую характер исследования. Обоснование научного, эмпирического характера исторического познания при одновременном признании преходящести всех его результатов, обусловленности их «господствующими в данное время и в мышлении данного ученого ценностными идеями» — этим залогом «вечной молодости исторических дисциплин» (М. Вебер), дают основания рассматривать историческую науку как «науку о культуре». А осознание в свою очередь профессиональными историками — представителями экспертного знания — собственного непосредственного участия в современной им культуре воспоминания, которая неизбежно влияет на

²⁸ Oexle O. G. Ranke — Nietzsche — Kant. Über die epistemologischen Orientierungen deutscher Historiker // Internationale Zeitschrift für Philosophie. 2001. № 2. S. 224–244.

познание ими прошлого и таким образом ограничивает это познание, позволяет рассматривать историческую науку как форму культурной памяти, а именно как научно обоснованную культурную память Современности. Такова была научная позиция О. Г. Эксле, почти полвека назад начавшего свои занятия социальной историей с изучения средневековой *memoria*, в конце его творческого пути. И здесь мы вновь можем наблюдать, как расширяется, подобно концентрическим кругам, диапазон осмысления им предмета исследования, как постоянно увеличивается число и масштаб уровней обобщения и взятое, строго говоря, из очень узкой сферы литургической практики социальное явление рассматривается им сначала отдельно, затем как часть культуры воспоминания, а та — как часть культурной памяти, культурная память в свою очередь — в соотношении с исторической наукой, и обе они — в контексте условий научного познания в целом. На вопрос о соотношении «истории» и «воспоминания», «науки» и «памяти» О. Г. Эксле дал свой ответ, который одновременно — и напоминовение всем нам о той ответственности перед обществом, которую накладывает на историка его социальная функция собирателя, хранителя и интерпретатора воспоминаний:

«Итак, современные исторические науки сами больше не могут давать инструкций, не могут — как “наука” — предписывать “жизни” (если пользоваться терминологией Ницше), как та должна быть устроена. В силу своих возможностей “история” (*histoire*) не может заменить собою “память” (*mémoire*). Однако предохраняя от забвения, она стоит на страже против всех тех, кто “уничтожает память, подделывает энциклопедии, стряпает историю и сочиняет мифы о прошлом” (Э. Флэйг). На исторические науки, следовательно, должна быть возложена забота о том, чтобы как можно большее избежало забвения»²⁹.

²⁹ Эксле О. Г. Историческая наука в постоянно изменяющемся мире... С. 101.

SUMMARIES

Svetlana I. Luchitskaya

THE «THREE RINGS». RITUALS AND RELIGIOUS PRACTICES OF DIFFERENT FAITHS VIEWED FROM DIFFERENT SIDES

This article serves as an introduction to the present collection of papers delivered at the conference devoted to interconfessional views on rituals of infidels. According to the author, the reflection upon this subject was rather sharp in the medieval Christian society because of the very close interactions between Christianity, Islam and Judaism — the Abrahamic religions. The article contains some examples of how the rituals of Muslims and Jews were portrayed by Christian writers. One can find such descriptions in Greek and Latin ecclesiastical works (John of Damascus, Thomas Aquinas) as well as in polemical treatises (Pedro Alfonsi and others) and travel and pilgrim accounts (Thietmar etc.). The participants of the conference set themselves the task to bring to light how chroniclers, poets and artists (whether Christian, Muslim or Jewish) described, interpreted and represented religious traditions of their opponents and how these images of the rituals of infidels evolved over time.

Irina I. Varyash

PILGRIMAGE OF THE SARACENS AS PORTRAYED IN THE
LEGAL SOURCES OF THE ARAGON CROWN
(14TH – 15TH CENTURIES)

The article studies pilgrimage practices of Muslim subjects of Aragonese kings in the fourteenth and fifteenth centuries. This study is based on the royal charters, *Llibre de Çuna e Xara delsmoros*, Books of Bailiffs and documents of the Inquisition Court (1540–1570). The author comes to the conclusion that the Islamic tradition of devotion was highly steady in the situation of Christian political domination and persisted in forms of Hajj and Ziyarat.

Marat A. Astakhov

OATHS IN THE DIPLOMATIC NEGOTIATIONS OF THE
CROWN OF ARAGON AND THE EMIRATE OF GRANADA
IN THE 14TH – 15TH CENTURIES

The article deals with oathing practices in the Christian and Muslim diplomatic protocol using the documents concerning the relations between the Crown of Aragon and the Emirate of Granada in the fourteenth and fifteenth centuries as well as some Castilian sources for comparative analysis. Particular attention is paid to the reflection concerning the oaths of «the Other» in the Christian and Muslim traditions (*ritus infidelium*) both of which still existed in the common sacred space formed in the Iberian Peninsula during the Reconquista.

John Tolan

“TERRIBLE NOISE“: THE RING OF THE BELLS AND
THE CRY OF MUEZZIN IN THE INTERFAITH POLEMICS
IN THE IBERIAN PENINSULA

The article studies how phonic symbols of Christianity (the ring of the bells) and Islam (the cry of muezzin) were used in the interfaith polemics in the Iberian Peninsula.

Galina A. Popova

A HOLY SITE IS NEVER VACANT? THE USES OF THE ALIEN
SACRED SPACE IN THE IBERIAN PENINSULA
(8TH – 13TH CENTURIES.)

The article examines Muslims' and Christians' using each other's holy sites to practice their own cults. In particular, it deals with the conversion of churches into mosques and vice versa along with the corresponding rituals of religious purgation. For a long time historians were guided by the idea of location continuity of churches and mosques interpreting these cases in terms of *convivencia* as examples of friendly relations and even cultural symbiosis. By examining the conversion and rebuilding of the Great Mosque in Cordova as well as the mosque in Toledo and other examples, drawing upon written sources and archeological studies, the author points out that all these facts should be re-appraised to fit a more subtle and nuancing interpretation considering the historical context where such conversions took place.

Vasiliy G. Dolgoplov

“YOUR DOCTORS ... AGREE WITH THE TRUE CATHOLIC DOCTORS”: THE JEWISH TEACHERS IN ADVERSUS JUDAEOS (BETWEEN THE 12TH AND THE EARLY 15TH CENTURY): THEIR STATUS AND MODES OF DESIGNATION

The “invention” of the Talmud by Christians in the 13th c. expanded the toolkit of the polemics against the Jews and changed Christian authors’ attitude towards representatives of contemporary Judaism. One of the tools of the controversy were references to rabbinical tradition considered within the concept of *auctoritas*, with Talmudic teachers being designated by words linked to this term (*doctrina*, *doctor*, *magister* etc.). These terms referred to a formally high status of the Jewish teachers, but polemicists, recognizing the authority of the compilers of the Talmud and their followers among the Jews in fact used the concepts mentioned above to criticize and denigrate Judaism.

Olga V. Chumicheva

PARADOXES OF THE “CIRCASSIAN FAITH”:
BETWEEN ISLAM, CHRISTIANITY AND PAGAN
TRADITIONS

The article deals with the problem of religious syncretism and the measure of confessionalization in the region of the Northern Caucasus in the Early New Time. The basic and newly introduced source is the Formula of abdication of the “Circassian faith” composed in Russia in the mid-sixteenth century on the basis of traditional Byzantine formulas of abdication of Islam and other religions and heresies. Obviously, it was used when baptizing a new wife of Ivan the Terrible — Maria Temriukovna (Goshaney), a daughter of a Kabardian (Circassian) prince Temriuk, and some of her relatives and courtiers in Moscow, in 1561. The Formula of abdication describes the religious practices of the region. Drawing on it and on 15th – 18th centuries West European travelogues we can conclude that this was a syncretistic religion that retained the basic ancient substrate of pagan rites and ideas and easily adapted “alien” elements from Christianity and Islam regularly introduced to that contact

zone by various forces. The author argues that the lack of political control and the absence of a purposeful confessionalization in Northern Caucasus provided for the development of a syncretistic folk faith.

Marina Yu. Paramonova

GREEK MONKS AND THE LATIN CHURCH IN 10TH
CENTURY SOUTHERN ITALY: POSSIBILITIES AND LIMITS
OF ADAPTATION

The traditional image of the relationship between the Greek (Byzantine) and Latin (Roman) Christianity is dominated by the notions of difference, opposition and conflicts which resulted in the division of the originally united Church. At the same time in Southern Italy (including Sicily) the relationships between Greek and Latin ecclesiastical institutions developed for centuries within a different network of communication. These contacts were based on cultural and social traditions which called to the memory of the ancient cultural harmony and the religious unity inside the Church. The stable presence of the Greek religious institutions in Italy was based on the direct political domination of Byzantium over the southern parts of the Peninsula. In the 10th and 11th centuries the Greek migration increased significantly and a wide variety of evidences including hagiographic narratives and legal documents provides historians with the possibility to reconstruct the general picture of the Greeks' situation inside Latin society. Individuals and small monastic communities settled on the lands and under protection of the local monasteries, lay and ecclesiastic elites. The famous Italo-Greek ascetics were highly respected and venerated as spiritual teachers and holy men. Monks and hermits gave advice to the lay nobility, rulers and churchmen and participated in spiritual contemplations together with representatives of Latin monasticism. However this interaction was limited on the liturgical and ritual level: the Latin Church restricted the Greek Church offices to a very few feasts and celebrations.

Lika A. Chechik

IMAGES OF “JEWS” AND “MUSLIMS” IN RENAISSANCE
VENETIAN RELIGIOUS PAINTINGS

The unique historical and artistic situation of the medieval and Renaissance Venice considered to be the “bridge between the West and the East” was mirrored in the motives and images of the Venetian painting. The Oriental connotations in its culture became a distinguishing feature of such phenomenon as the Venetian mentality. This article examines the images of Jews and Muslims in the works of great Venetian artists including Carpaccio, Titian, Tintoretto, Mansueti and others.

Mikhail R. Maizuls

ICONOCLASM, PROTESTANTISM, RITUALS OF VIOLENCE,
SACRILEGE, HUMILIATION OF THE SAINTS, DERISION,
IDOLATRY

Though the protestant iconoclasm of the 16th century is correctly described as a radical religious and political revolution, the rituals of violence used by the iconoclasts to desacralize the catholic “idols” were much more “medieval” than it is commonly admitted. The present article aims to explore the pragmatics of the protestant «profanophany» (Bruce Lincoln) in the context of analogous medieval practices: real and imaginary destruction of pagan idols; punishment/humiliation/coercion of saints through their images; desacralization of “hostile” images during medieval wars and civil conflicts.

Boris S. Kaganovich

CORRESPONDENCE
OF O.A. DOBIASH-ROZHDESTVENSKAYA
AND F. LOT

The article provides an overview of the correspondence of famous Russian medievalist O.A. Dobisah-Rozhdestevenskaya with her French teacher F. Lot. Their correspondence which lasted about 30 years (1911-

1939) presents much valuable material on the history of Russian and French medieval studies of the first four decades of the twentieth century. The author quotes the most important pieces from the letters preserved in the National Library of Russia (Saint-Petersburg) and the Institut de France (Paris) and comments on these texts.

СВЕДЕНИЯ ОБ АВТОРАХ

Лучицкая Светлана Игоревна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории Российской Академии наук, специалист по истории крестовых походов и истории христианских представлений об исламе

Варьяш Ирина Игоревна — кандидат исторических наук, доцент кафедры истории Средних веков истфака МГУ им. М. В. Ломоносова, специалист по истории средневекового права, истории мусульман и мудехаров на Пиренейском полуострове, истории власти в средневековой Европе

Астахов Марат Андреевич — аспирант МГУ им. М. В. Ломоносова, специалист по истории дипломатических отношений Испании и Португалии

Толан Джон — профессор университета Нанта (Франция), специалист по истории Испании и христианско-мусульманским отношениям в Средние века и Раннее Новое время

Попова Галина Александровна — кандидат исторических наук, старший научный сотрудник Института всеобщей истории Российской Академии наук, специалист по истории Испании и Португалии в Средние века, истории межрелигиозных контактов в средневековой Европе

Долгополов Василий Геннадьевич — аспирант ГАУГН, специалист по истории межрелигиозной полемики в Средние века

Парамонова Марина Юрьевна — доктор исторических наук, ведущий научный сотрудник Института всеобщей истории Российской Академии наук, специалист по истории культуры святых, политической истории западных славян, историографии

Чумичёва Ольга Валерьевна — кандидат исторических наук, сотрудник Представительства Университета Осло в Санкт-Петербурге, специалист по иконографии христианского