

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

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

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 асерторических и аподиктических суждений во «Второй аналитике» Аристотеля. В аподиктических суждениях выражается необходимая связь вещей и явлений, в асерторических 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 обстояло тем или иным образом, аподиктические — достоверное знание, постижение того, что дело не могло обстоять 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 экхартковского 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 сориентирован 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» наследство // 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 «архаическое» наследство. 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 Ареопажита 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.