

Н. Ф. УСКОВ



ХРИСТИАНСТВО И МОНАШЕСТВО

В ЗАПАДНОЙ
ЕВРОПЕ
РАННЕГО
СРЕДНЕВЕКОВЬЯ

Московский Государственный университет
им. М. В. Ломоносова
Исторический факультет

BIBLIOTHECA
medii
Ævi



БИБЛИОТЕКА
СРЕДНИХ
ВЕКОВ

Н. Ф. УСКОВ

**ХРИСТИАНСТВО И МОНАШЕСТВО
В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ
РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Германские земли II/III—середина XI в.



Lomonossov-Universität Moskau
Historische Fakultät

BIBLIOTHECA
medii
Ævi



БИБЛИОТЕКА
СРЕДНИХ
ВЕКОВ

N. F. USKOV

**CHRISTENTUM UND MÖNCHTUM
IM FRÜH- UND BEGINNENDEN
HOCHMITTELALTER**

Deutsche Länder im 2./3. bis in die Mitte des 11. Jh.

Редколлегия серии:

*С. П. Карпов (председатель),
Н. И. Басовская, О. И. Варьяш, Л. И. Киселева, Г. Е. Лебедева,
В. Н. Малов, А. А. Сванидзе, П. Ю. Уваров, В. И. Уколова,
Н. А. Хачатурян, В. А. Якубский*

Московский Государственный университет
им. М. В. Ломоносова
Исторический факультет

BIBLIOTHECA
medii
Ævi



БИБЛИОТЕКА
СРЕДНИХ
ВЕКОВ

Н. Ф. УСКОВ

**ХРИСТИАНСТВО И МОНАШЕСТВО
В ЗАПАДНОЙ ЕВРОПЕ
РАННЕГО СРЕДНЕВЕКОВЬЯ**

Германские земли II/III—середина XI в.

Научное издание



ББК Э37-64
УДК 271(4)(091)
У 34

Н. Ф. Усков.

У 34 Христианство и монашество в Западной Европе раннего Средневековья. Германские земли II/III – середины XI в.: — СПб.: Алетейя, 2001. — 506 с.
ISBN 5-89329-409-2

Книга является первым в отечественной историографии исследованием раннесредневекового монашества, которое рассматривается в широком контексте религиозного, социального и политического развития. Географически монография охватывает германские земли. Их исследование, однако, не изолировано от изучения христианства и монашества в Галлии (с ней они составляли королевство франков), Ирландии и Англии, выходцы из которых действовали в Германии. Христианизация, внешняя и внутренняя, миссионерство, феноменология аскезы и монашества занимают центральное место в книге. Чередование макро- и микроподходов обеспечивает при этом как общее, так и индивидуализированное (через переживания и поступки конкретных персонажей) видение религиозных и социальных процессов.

Книга адресована историкам, студентам и всем интересующимся историей христианства.

*Издание осуществлено при финансовой поддержке
Российского Гуманитарного Научного Фонда (РГНФ),
проект № 00-01-16095*

ISBN 5-89329-409-2



© Издательство «Алетейя» (СПб.), 2001 г.
© Н. Ф. Усков, 2001 г.

Предисловие

Обращение к истории христианства в год 2000-летнего его юбилея закономерно, хотя автор этих строк в 1992 г., когда появились первые наброски будущей книги, отнюдь не собирался в духе приснопамятных традиций «сдать» ее к празднику. Это исследование задумывалось прежде всего как ответ на четко обозначившийся в нашей стране интерес к христианству, в контексте возвращения к его истинам после десятилетий атеистического безверия, самодовольного рационализма и гонений на Церковь. Тогда, с точки зрения идеологов, историческая наука была призвана служить лишь выработке доказательств неизбежного торжества коммунизма, при котором всякая религия — неперенная санкция антагонистических формаций — отомрет. Общая установка, конечно же, не помешала многим честным ученым найти свой, относительно свободный от идеологического диктата, путь в истории. Естественно, что при этом старались держаться в стороне от церковной тематики как сферы, находившейся под особым идеологическим контролем. В результате на протяжении 70 лет эта тематика всерьез практически не разрабатывалась, хотя в рамках истории культуры (как в традиционном, так и в историко-антропологическом понимании) к ней по крайней мере с 60-х гг. научились нащупывать подходы. И тем не менее широкому кругу читателей, студентам, а зачастую и историкам-профессионалам приходилось заполнять лакуны в собственных знаниях по истории Церкви, обращаясь главным образом к сделанному российскими историками до революции 1917 г., что фактически консервировало уровень науки XIX в.

Отказ от коммунистической идеологии, а соответственно и государственного атеизма, создал благоприятные условия для исследования истории Церкви. Одновременно обозначились и новые проблемы, точнее сказать, опасности, которые вновь, правда, иным образом, нежели диктат государственного марксизма-ленинизма, угрожают базовым принципам исторического исследования. Неофитский ради-

кализм нередко оборачивается забвением элементарных методов историзма и критики источников, что сплошь и рядом приводит к возрождению мифов, анахронизмам (т. е. проецированию современных представлений на прошлое), подмене научно верифицируемых выводов наивной доверчивостью традиции. Безусловно, сфера церковной истории требует от светского ученого немалого такта. А то, что эта сфера может быть объектом научных изысканий, не вызывает сомнений. Ведь, с точки зрения теологов, Церковь — не только Божественное, но и человеческое установление, соответственно существующее во времени, подверженное изменениям и развитию, доступное разуму человека, в котором теологи усматривают творение по образу и подобию Божьему. Защищая принципы историзма, можно было бы напомнить известный афоризм немецкого историка XIX в. Леопольда фон Ранке: «Каждая эпоха находится в непосредственном отношении к Богу». Иными словами, обращаясь к прошлому, историку следует сохранять дистанцию между днем нынешним и днем минувшим, сознавать особость той или иной исторической эпохи, в том числе и характерных для нее религиозных представлений и форм религиозной жизни.

В этой книге речь пойдет о распространении христианства в Западной Европе на протяжении первого тысячелетия н. э. И хотя исследование концентрируется прежде всего на развитии монашества, соотношение «внешней» и «внутренней» христианизации, миссионерство и катехизация также находятся в центре нашего внимания. Более того, монашество исследуется, собственно, в широком контексте эволюции религиозных представлений. Географически монография охватывает германские земли. Тем не менее рассматривать их совершенно изолированно от Галлии, вместе с которой они составляли королевство франков, от развития церковности в Ирландии и Англии — выходцы оттуда действовали в Германии раннего средневековья, — невозможно.

Предваряя эту книгу, не могу не выразить глубочайшую признательность моим учителям, к. и. н. Александру Самуиловичу Завадье и доценту МГУ им. М. В. Ломоносова Михаилу Анатольевичу Бойцову. Хочу поблагодарить и профессора Сергея Павловича Карпова как за годы учебы на возглавляемой им кафедре истории средних веков Исторического факультета МГУ, так и за предоставленную мне возможность продолжить начатые исследования на кафедре. Многим я обязан той особой исследовательской атмосфере, в которой мне довелось учиться и работать. Считаю своим долгом выразить благодарность коллегам и друзьям в Институте всеобщей истории РАН. Я высоко ценю опыт, приобретенный в центре истории запад-

ноевропейского средневековья, возглавляемом профессором А. А. Сванидзе, и в семинаре профессора Ю. Л. Бессмертного по истории индивида и частной жизни. Особая благодарность — моим зарубежным коллегам, прежде всего профессору Йоахиму Воллашу (Вестфальский университет им. Вильгельма, Мюнстер/Германия), профессору Отто Герхарду Эксле (Институт истории общества им. Макса Планка в Гёттингене/Германия), д-ру Вернеру Фоглеру (Монастырский архив Санкт-Галлена/Швейцария), профессору Херрад Шпиллинг (Вюртембергская земельная библиотека, Штуттгарт/Германия), профессору Францу Фуксу (университет Регенсбурга/Германия) и многим другим за неоценимую и щедрую поддержку в работе над этим исследованием. Наконец, не могу не выразить глубочайшую признательность всем коллегам, взявшим на себя труд прочесть рукопись и высказать свои замечания и пожелания: к. и. н. В. Г. Безрогову, к. и. н. О. В. Дмитриевой, д. и. н. О. Ф. Кудрявцеву, к. и. н. С. Л. Плешковой, д. и. н. В. И. Уколовой, к. и. н. И. С. Филиппову, д. и. н. Н. А. Хачатурян.

Работа над книгой, которая в основе своей представляет кандидатскую диссертацию, была завершена весной 1999 г. С тех пор в исследование были внесены лишь незначительные изменения. По объективным причинам автору не удалось учесть литературу, вышедшую позднее указанного срока.

Москва, март 2000 г.

Введение

1. Проблема метода

1.1. Цель исследования

В отечественной историографии практически полностью неизученной остается история средневекового западноевропейского монашества и Церкви — тематика, которая на протяжении десятилетий находилась на периферии исторического знания в нашей стране, что не только обедняло и искажало картину средневековой истории Западной Европы, но и предопределило весьма скромный уровень общих знаний по истории католической Церкви. Состояние отечественной науки контрастирует с усилившимся в XX в. интересом зарубежной историографии к средневековому монашеству, все более глубоким осознанием той существенной роли в религиозной, церковной, социальной, экономической и политической истории, в истории культуры, которую играло монашество, являясь в целом одним из системообразующих факторов средневековой европейской цивилизации. Однако чем отчетливее вырисовывалось многообразие влияний монашества на «мир», тем с большим трудом исследователям удавалось примирить историческое значение монашества с его аскетическими истоками — изначальной враждебностью обществу и культуре, стремлением монахов к стяжанию прежде всего личного спасения. Что такое монашество и как писать его историю — вопросы, которые при всей банальности напрашивающихся поначалу ответов приобрели особую актуальность именно на нынешнем этапе исторического исследования.

«Истоки христианского монашества уходят в христианскую аскезу»¹, — эту фразу францисканца Карла Зузо Франка, создателя одного из самых популярных компендиумов по истории западноевропейского монашества, кажется, трудно оспорить. В той или иной формулировке этот тезис высказывался и ранее; фактически он лег в основу

¹ *Frank K. S. Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt, 1993. S. 1.*

расхожего определения монашества. Лев Платонович Карсавин, автор единственного на русском языке пособия по истории западноевропейского монашества в средние века, утверждал: «Монашество — историческая форма осуществления аскетического идеала»². Дальнейшее изложение как в работе Л. П. Карсавина, так и во многих других аналогичных сочинениях, сводится *mutatis mutandis* к характеристике аскетической идеи и описанию ее позднейшей профанации: «Мир знает только средний идеал, и история жестоко смеется над энтузиазмом идеи», — заключает Л. П. Карсавин³. Через 68 лет после выхода в свет книги Л. П. Карсавина тот же К. З. Франк характеризовал метаморфозы монашества в средние века с некоторым оттенком морализаторства, невольно вторя известной античной периодизации истории: монастырь, так сказать, золотого века являлся «школой служения Господу», на втором этапе, в свой серебряный век, — он служил Церкви, а на третьем, в железный век монашества, — оказался в услужении у светских властителей⁴.

Уже известный протестантский богослов и историк Адольф Харнак, также возводивший монашество к христианской аскезе, задавался вопросом: «Не является ли бегство от мира одновременно и отказом от всякого развития, всякой истории?» И если монашество все же имело историю и «делало» историю, то эта история, по мнению А. Харнака, была постоянным самоотрицанием, возвращением в мир, отказом от своих первоначальных идеалов⁵.

Историки-бенедиктинцы, возражая против «десакрализации» средневекового монашества и в то же время настаивая на его аскетических истоках, нередко обвиняли светских исследователей в абсолютизации так называемой «внешней» истории, понимая под последней изучение места и функций монастыря в обществе и государстве. Этому «внешнему» ракурсу, якобы деформирующему предмет изучения, они противопоставляют «внутренний», нацеленный на исследование монашества, исходя из «имманентно» присущих ему устремлений. Восходящие к христианской аскезе индивидуальные взаимоотношения монаха с Богом, молитва и созерцание, подчинение своей жизни обретению святости и стяжанию личного спасения составляли — по мысли бенедиктинцев — суть монашеского призвания. И то, что «внешняя» сторона существования монастырей более доступна взгляду историка, объясняется лишь требованиями смирения и своеобразным «эгоизмом»

² Карсавин Л. П. Монашество в средние века. М., 1992. С. 34.

³ Там же. С. 76.

⁴ Frank K. S. Vom Kloster als scola dominici servitii zum Kloster ad servitium imperii // StMOSB. 91. 1980. S. 80–97.

⁵ Harnack A. von. Das Mönchtum, sein Ideal und seine Geschichte. Gießen, 1921. S. 6–7, 35, 64.

монахов, незаинтересованных в каком-либо общественном звучании их интимных отношений с Богом⁶.

Бенедиктинцы, быть может, не до конца осознанно экстраполировали современное понимание монашеского служения на своих средневековых предшественников. Абсолютизация же значимости истоков монашества лишь служила опорой критики «внешнего» ракурса⁷. В новое и новейшее время монашество лишилось политических, социально-карикативных и культурно-образовательных функций, рассталось с крупными земельными владениями и прибыльными коммерческими предприятиями, наконец, потеряло социальную притягательность для элитных общественных групп. Еще Г. Гегель, анализируя эволюцию монашества, полагал, что существование его в современном обществе лишено какого-либо смысла⁸. Монашество стремится сегодня, обращаясь к истории, напротив, обосновать свою социальную значимость. Аскетический образ жизни призван «зримо напомнить о том, что быть христианином означает следовать Христу». Своим примером монашество пытается, таким образом, «противостоять откровенному и якобы естественному искушению релятивировать идеал следования Христу»⁹. Естественно, что бенедиктинцы стараются не замечать того, что они называют «внешней» историей, или трактуют ее лишь как препятствие на пути осуществления «исконных» устремлений монашества.

Крупнейший историк раннесредневекового монашества Фридрих Принц, желая примирить «внешний» и «внутренний» подходы к изучению монашества в средние века, предложил использовать термин

⁶ Эта критика была вызвана прежде всего книгой Ф. Принца о раннесредневековом монашестве (1965). См. рецензию на нее В. фон дер Штайнена в *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*. 18. 1968. S. 128. См. также: *Vogüé A. de. La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît*. Paris, 1961; *idem. Structure et gouvernement de la communauté monastique chez Saint Benoît et autour de lui* // *Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo*. Spoleto, 1982. Vol. 2. P. 563–598; *idem. Sub regula vel abbate. Étude sur la signification théologique de l'abbé* // *CollOrdCistRef*. 33. 1971. P. 249–271. Другие ссылки и критический разбор бенедиктинской историографии см.: *Felten F. J. Die Bedeutung der «Benediktiner» im frühmittelalterlichen Rheinland. Reflexionen, Anmerkungen und Fragen* // *RhVjbl.* Jg. 56. 1992. Ocoб. S. 22–23, а также: *Prinz F. Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.)*. Darmstadt, 1988. S. 639.

⁷ См., например: *Bacht H. Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum*. Würzburg, 1972 (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens; Bd. 5).

⁸ *Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechtes* / Hg. H. Glockner // *Hegel G. W. F. Sämtliche Werke*. Stuttgart, 1928. Bd. 7. S. 44–45; *idem. Vorlesungen über die Philosophie der Religion* // *Ibid.* Bd. 16. S. 344; *idem. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* // *Ibid.* Bd. 11. S. 483–484.

⁹ *Metz J. Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*. Freiburg, 1977. S. 38. См. также: *Grün A. Benediktinische Gemeinschaft — Modell für christliches Zusammenleben* // *Geist und Leben*. 56. 1983. Ocoб. S. 243.

«гетерономия целей», введенный в свое время философом и психиатром Вильгельмом Вундтом (1832–1920) для описания крупных исторических событий или процессов. Понятие «гетерономия целей» призвано объяснить невольное или неосознанное, однако глубинное «внешнее» воздействие тех или иных исторических сил, изначально преследовавших, собственно, свои цели¹⁰. Использование понятия «гетерономия целей» позволило светским историкам уйти от довольно острой и иногда обоснованной критики историков-бенедиктинцев, выделив самостоятельный объект изучения — «монашество между Церковью и миром» (в классической формулировке Йоахима Воллаша¹¹). За историками-бенедиктинцами в свою очередь было оставлено обособленное поле исследования — духовная жизнь монашества. Именно эта сторона изучения монашества в наибольшей степени отвечает установкам бенедиктинской науки, как достаточно тактично объяснял билефельдский профессор Клаус Шрайнер в своем докладе с программным названием «Может ли в XX в. монастырская наука дополнить университетскую?»¹².

Однако найденное Ф. Принцем решение вряд ли можно признать до конца удачным. Оно закрепило введенное историками-бенедиктинцами разделение феномена средневекового монашества на два, как кажется, мало связанных друг с другом объекта исследования, воздвигнув практически непроницаемую стену между монастырем «изнутри» и монастырем «снаружи», как будто бы насельники средневековых монастырей, действительно, были подобны ангелам и существовали в ином измерении, чем благочестивые основатели многочисленных монастырей, их щедрые дарители, набожные государи, озабоченные реформами монашества, властные епископы, наконец, зависимые от братьев крестьяне и ремесленники, составлявшие вкупе с воинами-вассалами *familia* патрона монастыря. Меж тем монахами, как известно, не рождаются, а становятся, соответственно, в монастырь приходят из мира, и вряд ли стоит сомневаться в том, что раз меняется мир, то и монахи, скажем, IV в. отличаются от монахов X в. или монахов наших дней. Только у самых истоков монашества мы видим монастыри, основанные волею одних подвижников. За громадным большинством монастырей средневековья стоят «миряне», будь то епископы, знать или государи: не принимая монашеского одеяния, они строили монастыри часто для безымянных монахов, покровительствовали им и

¹⁰ См. прежде всего: *Prinz F. Einleitung // Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter / Hg. F. Prinz. Darmstadt, 1976. S. 1 (Wege der Forschung; Bd. 112); Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 635.*

¹¹ Имеется в виду название его докторской диссертации: *Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. München, 1973 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 7).*

¹² *Schreiner K. Kann Wissenschaft in einem Kloster des 20. Jh. Wissenschaft an der Universität ergänzen? // StMOSB. Bd. 102. 1991. S. 9–17.*

щедро их одаривали. Разделяя историю монашества на «внешнюю» и «внутреннюю», не переносим ли мы, наконец, новоевропейское противопоставление светского и церковного в средние века, когда сакральное и профанное предстают в некоем органическом единстве и взаимопроникновении?

При всех нередко взаимоисключающих подходах к изучению средневекового монашества абсолютизируется значение его аскетических истоков. Быть может, истоки монашества все-таки не следует искать в христианской аскезе, как утверждает О. Г. Эксле? По его мнению, киновийное (общежительное) монашество — господствующая в Западной Европе форма монашества — восходит не к аскезе (в его понимании она, однако, оказывается идентичной анахорезе, т. е. отшельничеству), а к известным как в античности, так и в раннем христианстве традициям идеального общежития, якобы изначально открытого миру. Только изменив взгляд на происхождение монашества, считает О. Г. Эксле можно соответственно корректно объяснить его средневековые формы¹³. Навряд ли, однако, так уж принципиально для понимания средневекового монашества знать его истоки. Эта, по выражению Марка Блока, «мания происхождения», этот «идол истоков»¹⁴, скорее создает иллюзию объяснения, отвлекая исследователя от изучения феномена в его исторической целостности и конкретности. В противоположность существующим подходам мы рассматриваем истоки монашества лишь в связи с начальным этапом его многовековой эволюции, которая в целом не может быть сведена к упадку и профанации, изолирована от истории общества или искусственно разделена на два самостоятельных направления. Вернуть монахов в историческое измерение, рассмотреть историю монашества в контексте религиозных, социальных и политических процессов раннего средневековья, не абсолютизируя при этом значение его истоков, — такова цель данного исследования и в то же время его методологическая посылка.

2. Географические и хронологические рамки

Германские земли составляют географические пределы исследования. Хронологически оно охватывает период раннего средневековья, в который разворачивается очерченная выше эволюция монашества от крайних форм враждебности миру к интеграции в общество и государство. Следует, однако, оговорить, что отправной точкой работы станут

¹³ Oexle O. G. Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung // FMSt. 24. 1990. S. 10. На рус. яз.: Эксле О. Г. Проблема возникновения монашества / Пер. с нем. Н. Ф. Ускова // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. М., 2000. С. 358–375.

¹⁴ Блок М. Ремесло историка. М., 1986. С. 19–21.

столетия, обычно оставляемые за рамками средних веков, а именно — рубеж II–III — IV вв., к которым относятся первые свидетельства христианства и монашества на территории римской Германии. Верхняя планка исследования — середина XI в. Одиннадцатое столетие рассматривается в отечественной историографии как водораздел между ранним и развитым (классическим) средневековьем, когда, с одной стороны, завершается складывание «феодального способа производства», а с другой — начинается рост городов¹⁵. Хотя мы в данной работе и придерживаемся хронологических границ раннего средневековья, принятых в отечественной историографии (V — середина XI в.), следует отметить, что критерии для определения верхней границы этого периода, восходящие к экономическому детерминизму, вряд ли в полной мере отвечают нашей тематике. В германской историографии окончание раннего средневековья обычно связывают с политическими трансформациями в посткаролингской Европе, прежде всего с созданием королевства Оттонов в начале X в.¹⁶. Вместе с тем, в настоящее время ряд немецких медиевистов (в немалой степени под влиянием французской историографии), характеризуя изменения в демографической ситуации, социально-экономическую и политическую эволюцию Западной Европы и германских земель, склонны видеть границу между ранним и высоким средневековьем как раз в середине XI в.¹⁷. Историки Церкви в свою очередь отмечают эпохальное значение борьбы за инвеституру и «григорианской реформы» во второй половине XI — начале XII в., итогом которых стало существенное ослабление зависимости Церкви от светских сеньоров и ее консолидация в вертикальную иерархическую структуру¹⁸. Сама реформа отражала растущую интенсификацию религиозной жизни, более глубокое переживание истин христианского вероучения, начало «переворота» в религиозном сознании, которым были обусловлены и монастырские реформы X–XI вв., обозначившие тягу к новым, более интимным путям общения с Богом,

¹⁵ История Европы. М., 1992. Т. 2. С. 5, 261.

¹⁶ *Angenendt A.* Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart; Berlin; Köln, 1990. S. 23–24. В новейшем компендиуме по ранненемецкой истории И. Фрид также избирает в качестве верхнего предела правление династии Оттонов, хотя четко и не оговаривает мотивы, побудившие его закончить работу смертью последнего саксонского императора Генриха II в 1024 г. См.: *Fried J.* Der Weg in die deutsche Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024. Frankfurt a. M.; Berlin, 1998.

¹⁷ См., например: *Boockmann H.* Einführung in die Geschichte des Mittelalters. München, 1985. S. 13–18; *Prinz F.* Grundlagen und Anfänge Deutschland bis 1056. München, 1985 (Die Neue Deutsche Geschichte; Bd. 1). S. 18, 317–326.

¹⁸ *Tellenbach G.* Die abendländische Kirche des 10. und 11. Jh. im Ganzen der Kirchengeschichte // Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter. Festschrift für F. Kempf. Sigmaringen, 1983. S. 125; *idem.* Die Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jh. Göttingen, 1988. S. 125–127.

поиск индивидуальных, отвечающих личным потребностям, религиозных практик¹⁹. Для истории монашества в германских землях середины XI столетия явилась важным рубежом. Кризис системы имперской Церкви и возвышение влиятельных местных династий во второй половине XI в. привели к распространению в германских землях *ordo cluniacensis* (клюнийского монашества) и появлению нового монашества, полностью независимого от центральной власти. Это монашество, получившее в историографии название «новоклюнийского»²⁰, противостояло модели «имперского монашества»,²¹ господствовавшей в германских землях, начиная с эпохи Каролингов²².

3. Историография

3.1. Отечественная историография

Изучение истории католической Церкви и монашества в нашей стране только начинается. Даже достаточно влиятельное до революции культурно-историческое направление²³ так и не сумело создать сколько-нибудь устойчивую школу церковной истории средневековья, хотя соответствующая проблематика и занимала существенное место в работах его представителей. С одной стороны, неразвитость интереса к церковной истории в дореволюционной медиевистике объясняется общим состоянием этой дисциплины в странах Западной Европы. История Церкви к тому времени еще не до конца освободилась от профессиональной ангажированности и лишь постепенно стягивалась в

¹⁹ Bosl K. Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Stuttgart, 1972 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 4); Werner E., Erbströßer M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. 2. Aufl. Berlin, 1992; Europäische Mentalitätsgeschichte / Hg. P. Dinzelsbacher. 1993; *idem*. Geschichte der Frömmigkeit im Mittelalter und in der Neuzeit // Saeculum. 47, 1. 1996. На рус. яз. см.: Динцельбахер П. Основные тенденции религиозного развития Германии в высокое средневековье / Пер. с нем. Н. Ф. Ускова // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. М., 2000. С. 143–165.

²⁰ Этот термин был введен К. Халлингером. См.: Hallinger K. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Graz, 1971. Bd. 1–2.

²¹ О термине см. ниже параграф 3.2.

²² Wollasch J. Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. München, 1973 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 7). S. 158–169; *idem*. Cluny und Deutschland // StMOSB. Bd. 103. 1992. S. 7–32.

²³ Общий обзор культурно-исторического направления в контексте русской дореволюционной историографии см.: Гутнова Е. В. Историография истории средних веков. М., 1985. С. 361–370.

поле зрения светских историков, которые в свою очередь не всегда были к этому готовы: давали о себе знать «плоды просвещения». С другой стороны, известное влияние на ситуацию в русской медиевистике оказывали, как кажется, противоречия между православием и католицизмом, затруднявшие постановку «частных» проблем истории западной Церкви.

И все же такие ученые, как А. С. Вязигин, Л. П. Карсавин, О. А. Добиаш-Рождественская, П. М. Бицилли, не только стремились познакомить русскую публику с малоизвестной для нее стороной западноевропейской истории и культуры, но и активно разрабатывали актуальные историографические проблемы, нередко даже опережая зарубежную науку. Известная недоверчивость представителей культурно-исторического направления к позитивизму и марксизму сыграла при этом немаловажную роль, позволив подойти к изучению религиозности, психологии и мирозерцания средневекового человека — тогда еще неизведанных пластов прошлого.

В центре внимания дореволюционных медиевистов находилось главным образом классическое средневековье, да и по избранной тематике исследования русских историков достаточно далеко отстоят от интересующей нас истории монашества раннего средневековья. Так, А. С. Вязигина²⁴, Е. Н. Трубецкого²⁵, Л. П. Беркута²⁶ привлекала проблематика взаимоотношений империи и папства прежде всего в связи с религиозным и церковно-политическим подъемом во второй половине XI—

²⁴ Вязигин А. С. Петр Дамиани — борец за церковно-общественные преобразования XI в. Харьков, 1895; *он же*. Заметки по истории полемической литературы XI в. Харьков, 1896; *он же*. Очерки из истории папства в XI в. (Гильдебранд и папство до смерти Генриха III). СПб., 1898; *он же*. Григорий VII, его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1901.

²⁵ Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Идея божественного царства в творениях Григория VII и публицистов — его современников. Киев, 1897 (Полемика с А. С. Вязигиным в ЖМНП. 1897. Август. С. 427; 1897. Декабрь. С. 508). Эта работа Е. Н. Трубецкого продолжила его штудии по истории идеологии западного средневековья. См.: *он же*. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Мирозерцание Блаженного Августина. М., 1892.

²⁶ Беркут Л. П. Очерк из истории борьбы за инвеституру во времена императора Генриха V: Генрих V и Пасхалис II до конкордата 1111 г. Киев, 1902; *он же*. Борьба за инвеституру во времена Генриха IV. Варшава, 1911. Перу Л. П. Беркута принадлежит также ряд работ по источниковедению истории средневековой Церкви: Беркут Л. П. Христианские легенды и жития святых ранней эпохи средних веков. Варшава, 1911; *он же*. Памятники латеранской историографии. Варшава, 1911. Интерес к источниковедению Л. П. Беркут унаследовал от своего учителя — Ф. Я. Фортинского. Монография последнего о хронике епископа Титмара Мерзебургского по сей день не утратила научной значимости. См.: Фортинский Ф. Я. Титмар Мерзебургский и его хроника. СПб., 1872.

XII вв.²⁷ Если история монашества при этом и затрагивалась, как у А. С. Вязигина, то лишь в связи с распространением аскетических воззрений накануне «григорианской реформы»²⁸. Монашеские реформы X–XI вв. трактовались А. С. Вязигиным как реакция немногих праведников на «дикую разнузданность, утонченный разврат, кровавые преступления, насилия и жестокости, повальное невежество»; нашедшие отражение и в явлениях «обмирщения церкви»²⁹. Проследившая зарождение противостояния империи и папства еще в раннем средневековье, А. С. Вязигин характеризует бенедиктинские монастыри как «рассадники идеи папского преобладания» и потенциальную опору Рима на пути строительства «Божьего Царства»³⁰.

С оценками А. С. Вязигина созвучны и взгляды В. И. Герье, опубликовавшего ряд работ под общим названием «Зодчие и подвижники Божьего Царства»³¹. В них он дает лишь крайне общую характеристику места и функций монашества в средние века, призванную служить обоснованию его концепции созидательного противоборства «Града Божьего» с «Градом Земным» на протяжении всей средневековой истории. Монашество у В. И. Герье ассоциируется с «Градом Божьим», трактуется как воплощение мечты о «первоначальной, райской чистоте», о созидании «Божьего Царства на земле»³². Вырванное из своего социального контекста, монашество идеализируется, а его история сводится лишь к изображению «попыток осуществить аскетический идеал в возможном совершенстве»³³.

Видное место в дореволюционной историографии занимала история францисканского ордена. Различные ее аспекты затрагивались в исследованиях С. А. Котляревского³⁴, В. И. Герье³⁵ и Л. П. Карсавина. Л. П. Карсавин, автор все еще сохраняющего научную значимость труда, посвященного предыстории францисканского ордена, его становлению и развитию в контексте духовной жизни XI–XIII вв.³⁶, выра-

²⁷ Общий очерк по истории папства: *Корелин М. С.* Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901.

²⁸ *Вязигин А. С.* Петр Даминани... С. 1, 5; он же. Очерки из истории папства... С. 30–31.

²⁹ Он же. Григорий VII... С. 5.

³⁰ Он же. Идеалы «Божьего царства» и монархия Карла Великого. СПб., 1912. С. 24–25.

³¹ Под этим заглавием вышли три монографии: Франциск — апостол нищеты и любви. М., 1908; Блаженный Августин. М., 1910; Западное монашество и папство. М., 1913. Следует упомянуть здесь и небольшую работу о Виллигизе Майнцском, в которой, в частности, затрагивается спор по поводу монастыря Гандерсхайм: Виллигиз архиепископ Майнцкий 975–1011. М., 1869. С. 18–30.

³² *Герье В. И.* Западное монашество и папство... С. 2., 16, 17.

³³ Там же. С. 18.

³⁴ *Котляревский С. А.* Францисканский орден и римская курия в XIII–XIV вв. М., 1901.

³⁵ *Герье В. И.* Франциск — апостол нищеты и любви. М., 1908.

³⁶ *Карсавин Л. П.* Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII вв. СПб., 1912.

ботал оригинальный подход к изучению религиозности и мироощущения средневекового человека, развитый позднее в специальной монографии³⁷. Стремясь выявить некие константы средневекового сознания, Л. П. Карсавин ввел понятие «религиозного фонда», носителями которого являлись и просвещенные богословы-ортодоксы, и полуграмотные простолюдины, и еретики³⁸.

В 1912 г. вышла в свет книга Л. П. Карсавина о монашестве. В то время его концепция средневековой религиозности еще только складывалась. Предназначенная широкой публике, эта небольшая работа, вместе с тем, несла на себе печать как своеобразной личности автора, так и его исследовательской манеры³⁹. В своей книге Л. П. Карсавин рассматривает рождение христианского аскетического идеала, исторические формы его воплощения по преимуществу в монашестве, всякий раз, однако, прослеживая взаимосвязи между духовными исканиями конкретной эпохи и различными способами организации монашества. При этом Л. П. Карсавин практически не касается хозяйственной деятельности монастырей, их взаимоотношений со светскими сеньорами, государством и Церковью. Эти сюжеты возникают в его работе лишь в связи с «обмирщением» монашества. Вместе с тем, Л. П. Карсавин отказывается видеть в реформах какую-либо реакцию на обмирщение: «Не излишества обмирщения создают их (реформаторов. — *Н. У.*), а крайний аскетический идеал не мирится с золотой серединой и не мирился бы с нею даже при отсутствии отрицательных явлений»⁴⁰. Этот ракурс, который можно было бы описать как исследование аскетического в истории монашества, при всей своей очевидной односторонности, дает возможность Л. П. Карсавину выработать оригинальное толкование феномена монастырских реформ: реформа всякий раз есть «возрождение» монашества, и «возродителями» монашества являлись все те, кто пытался так или иначе воплотить аскетический идеал, будь то отцы монашества, ирландские и англосаксонские миссионеры или клунийцы. Идея реформы у Л. П. Карсавина обладает, таким об-

³⁷ *Он же*. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. преимущественно в Италии. Пг., 1915. См. также его статью: Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII–XIII вв.) // Научный исторический журнал. 1913. Т. 1. Вып. 2. № 1. С. 10–28 (перезд.: *Карсавин Л. П.* Монашество в средние века / Вступ. ст., коммент. М. А. Бойцова. М., 1992. С. 158–176).

³⁸ Позднее сходные идеи развивал П. М. Бицилли. См.: *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры. Одесса, 1912 (перезд.: *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры / Вступ. ст. Б. С. Кагановича, коммент. А. Г. Федорова и Ю. Ю. Гудыменко. СПб., 1995).

³⁹ Эта книга Л. П. Карсавина стала предметом самостоятельного историографического исследования в контексте творчества ученого: *Бойцов М. А.* Не до конца забытый медиевист из эпохи русского модерна // Карсавин Л. П. Монашество... С. 3–33.

⁴⁰ Там же. С. 76.

разом, самостоятельностью, существует независимо от реального монашества.

Крайне плодотворным представляется нам и рассуждение Л. П. Карсавина об «известном идеале монашества, известном образе этого монашества», который «жил и в среде белого духовенства, и среди знати, и государей»⁴¹. «Образ монашества», сложившийся в миру, побуждал Церковь и светскую власть пытаться приблизить монашество к аскетическому идеалу. Правда, гораздо успешнее, по мнению Л. П. Карсавина, оказались реформаторы из самой монашеской среды, которые сумели организовать широкое движение за обновление монастырей. Первым из таких внутримонашеских течений ученый считает клюнийское.

Раннесредневековое монашество оказалось в поле зрения и другого крупного представителя культурно-исторического направления — О. А. Добиаш-Рожественской, исследовательские интересы которой, правда, были в основном связаны с приходской жизнью XII–XIII вв.⁴², почитанием святых⁴³ и палеографией латинского средневековья⁴⁴. О. А. Добиаш-Рожественская в работе о культе св. Михаила обратила внимание на особенности в расположении монастырей этого святого, связывая их с образом архангела в сознании средневекового человека, наложившимся на более древние верования как греко-римского, так и германского происхождения⁴⁵. Уже в советское время О. А. Добиаш-Рожественская в трудах, посвященных истории письма, немало внимания уделяла монастырю как центру раннесредневековой письменной культуры⁴⁶. Накануне Второй мировой войны она также подгото-

⁴¹ Там же. С. 76–78.

⁴² *Dobiache-Rogdestvensky O. La vis paroissiale en France au XIII siècle d'après les actas épiscopaux.* Paris, 1911; *она же.* Церковное общество Франции в XIII в. Пг., 1914. Ч. 1. Приход.

⁴³ *Она же.* Западные паломничества в средние века. Пг., 1924; *она же.* Культ вод на периферии Галлии и сказание о кельнских девах // Яфетический сборник. 1926. Вып. 4. С. 123–149. См. также примеч. 57.

⁴⁴ *Она же.* История письма в средние века. Руководство к изучению латинской палеографии. 3-е изд., доп. М., 1987. Там же см. библиографию работ О. А. Добиаш-Рожественской, по праву считающейся создателем отечественной школы палеографии латинского средневековья (С. 299). Более полный список: Люблинская А. Д., Шаркова И. С. Труды члена-корреспондента АН СССР О. А. Добиаш-Рожественской // СВ. 1966. Вып. 29. См. также примеч. 58.

⁴⁵ *Добиаш-Рожественская О. А.* Культ св. Михаила в латинском средневековье. V–VIII вв. Пг., 1917.

⁴⁶ *Она же.* Мастерские письма на заре западного средневековья. Л., 1930; *она же.* История Корбийской мастерской письма. Л., 1934. Книга О. А. Добиаш-Рожественской о скриптории Корби по сей день является лучшим исследованием рукописей этого монастыря.

вила главы по истории духовной культуры Западной Европы IV–XI вв. для «Всемирной истории», увидевшие свет, однако, лишь в 1987 г.⁴⁷ Этот популярный очерк включал в себя разделы, посвященные монашеству, которые в целом носят описательный характер и насыщены конкретной информацией, что в ситуации катастрофического падения уровня знаний о церковной истории и истории культуры, господства классового подхода, уже представляется существенной заслугой автора.

Революция 1917 г. крайне негативно воздействовала на изучение истории Церкви и религиозности в России. Следует отметить не только изгнание многих ученых из страны и переориентацию науки на исследование почти исключительно социально-экономической истории, но и особую библиотечную политику. Ее плоды дают о себе знать по сей день. В результате не только отечественные медиевисты, которые хотя бы вскользь затрагивали проблематику истории Церкви и монашества, опирались на уже устаревшие работы и допускали немало неточностей, но и широкая публика, а также студенты были лишены сколько-нибудь приемлемых пособий и справочников. Кроме того, в атмосфере воинствующего атеизма, подогреваемого и настороженным отношением к современному католицизму⁴⁸, долгое время вообще был невозможен серьезный разговор об истории Церкви и, в частности, монашества.

И. Кривелев, например, в 1939 г. так описывал эволюцию монашества в раннее средневековье: «Чем дальше..., тем больше люди уходили в монастыри для того, чтобы спастись не от мира, а от труда и забот о пропитании. Монастыри становятся притонами разврата и прожигания жизни»⁴⁹. Характеризуя же роль Церкви в истории западного средневековья в целом, он утверждал: «Церковь показала самые страшные примеры эксплуатации, человеконенавистничества и жестокости. Самые мрачные страницы в истории человечества связаны с деятельностью римско-католической церкви»⁵⁰. Нескрываемая тенденциозность окрашивала как общие работы по истории Церкви, например, С. Г. Лозинского⁵¹ или И. Р. Григулевича⁵², так и немногочисленные специальные исследования, такие как Д. П. Лыс о роли Церкви во Франкском

⁴⁷ Она же. Духовная культура Западной Европы IV–XI вв. // Она же. Культура западноевропейского средневековья. Научное наследие. М., 1987.

⁴⁸ Это особенно заметно в работах, посвященных взаимоотношениям Руси и католической церкви, в которых, кроме того, отчетливо звучала национальная нота. См., например: Рамм Б. Я. Папство и Русь в XI–XV вв. М.; Л., 1959.

⁴⁹ Кривелев И. Христианская церковь с конца V по конец XI в. // Антирелигиозник. 1939. № 8. С. 36.

⁵⁰ Там же. С. 39.

⁵¹ Лозинский С. Г. История папства. М., 1986 (1-е изд. вышло в 1934 г.).

⁵² Григулевич И. Р. Инквизиция. М., 1976 (1-е изд. вышло в 1970 г.).

государстве⁵³, О. Г. Чайковской о клунийской реформе и возвышении папства в середине XI в.⁵⁴ или Ф. Розанова о борьбе за инвеституру⁵⁵.

Исторический материализм, господствовавший в советской историографии, установил те рамки, в которых считалось оправданным и допустимым обращение к церковной истории: «Во всех антагонистических социальных системах церковь связана с господствующими классами, выполняет важные политические, правовые и идеологические функции, поддерживая и освящая эксплуататорские отношения, являясь тормозом на пути социального прогресса»⁵⁶. Более-менее детально идеологическая функция Церкви затрагивалась лишь в работах, посвященных крестовым походам⁵⁷ и средневековым ересям⁵⁸. В значительно большей степени внимание отечественных исследователей привлекала роль Церкви и привилегированного церковного землевладения в генезисе феодальных отношений. В этом плане советские историки успешно развивали традиции социально-экономического направления

⁵³ *Лыс Д. П.* Роль церкви во Франкском государстве // Учет. зап. Моск. обл. пед. ин-та. 1969. Т. 232. Вып. 11; *она же.* Роль католической церкви во Франкском государстве при Каролингах // Уч. зап. Моск. обл. пед. ин-та. 1978. Т. 288. Вып. 13.; *она же.* Рост политической роли римской церкви в период понтификата Григория I (590–604) // Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков: Сб. трудов. М., 1974. С. 79–121.

⁵⁴ *Чайковская О. Г.* Проблемы возвышения папства в XI в. // Из истории трудящихся масс в Италии. М., 1959; *она же.* Клунийское движение X–XI вв., его социальный и политический характер // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960. Вып. 8.

⁵⁵ *Розанов Ф.* К вопросу о социальном значении борьбы папства за инвеституру в 70–80-х гг. XI в. // Учет. зап. Даг. пед. ин-та. 1940. Вып. 1.

⁵⁶ Историческая энциклопедия. М., 1974. Т. 5. С. 753. В статье же о монашестве Б. Я. Рамм писал: «Помимо религиозного фанатизма массовое распространение монашества объяснялось причинами социально-экономического характера». Из таких причин Б. Я. Рамм называет лишь одну — «господствовавший принцип майората» (Там же. Т. 9. С. 606). Основываясь на таких методологических посылках, Церковь и монашество в раннее средневековье рассматривала И. А. Дворецкая, в работе которой откровенная тенденциозность соседствует с немалым числом фактических ошибок: *Дворецкая И. А.* Западная Европа V–IX вв. М., 1990. Особ. С. 210–221.

⁵⁷ *Лозовик Г. Н.* Крестовые походы как программа универсальной папской теократии. М.; Л., 1931; *Заборов М. А.* Папство и крестовые походы. М., 1960; *он же.* Крестовосцы на Востоке. М., 1980.

⁵⁸ *Сидорова Н. А.* Народные еретические движения во Франции в XII–XIII вв. // Французский ежегодник. 1961. М., 1962; *Сказкин С. Д.* Восстание Дольчино. Сигарелли — учитель Дольчино // Сказкин С. Д. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. Материалы научного наследия. М., 1981; *Сказкин С. Д., Самаркин В. В.* Дольчино и Библия (к вопросу о толковании «Священного писания» как способе революционной пропаганды в средневековье) // СВ. 1975. Вып. 38; *Корсунский А. Р.* Религиозный протест в эпоху раннего средневековья в Западной Европе // СВ. 1981. Вып. 44; *Гутнова Е. В.* Средневековое крестьянство и ереси // СВ. 1975. Вып. 38.

дореволюционной медиевистики. Грамоты, обширные картулярии и описи владений раннесредневековых монастырей интенсивно привлекались для реконструкции крупного вотчинного хозяйства, расслоения свободного крестьянства, исследования общины, аграрных распорядков, а в последнее время даже для изучения демографической проблематики. Здесь следует упомянуть работы А. Д. Удальцова⁵⁹, Н. П. Грацианского⁶⁰, А. И. Неусыхина⁶¹, Л. Т. Мильской⁶², П. Ш. Габдрахманова⁶³ и др.

Особое место в советской историографии отводилось феномену имперской Церкви в Германии. А. И. Неусыхин, а вслед за ним Н. Ф. Колеснический развивали концепцию раннефеодального немецкого государства, которая тесно увязывала систему имперской Церкви с процессами феодализации в Германии и особенностями складывания немецкого королевства⁶⁴. Большое значение для развития этой концепции имели также работы В. Д. Вейса и А. И. Данилова, посвященные фогтству как одной из форм феодальной собственности на землю⁶⁵. Исследования отечественных историков, безусловно, расширили наши представления о социально-экономических предпосылках системы имперской Церкви. Вместе с тем, попытки объяснить и духовные течения рассматриваемой эпохи, как, например, клюнийское движение, только социально-экономическими факторами продемонстрировали скорее ограниченность марксизма как методологии исторического знания.

Так, для А. И. Неусыхина клюнийское движение являлось лишь «выражением феодально-централизаторских тенденций хозяйства наиболее развитых и мощных слоев монастырского землевладения», соперничавших с «феодально-центростремительной тенденцией», олицетворяемой епископатом и нереформированным монашеством⁶⁶. Н. Ф. Колеснический видел в покровительстве германских королей монастырской

⁵⁹ Удальцов А. Д. Из аграрной истории каролингской Фландрии. М.; Л., 1935.

⁶⁰ Грацианский Н. П. Бургундская деревня в X–XII столетиях. М.; Л., 1935.

⁶¹ Неусыхин А. И. Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI–VIII вв. М., 1956; *он же*. Судьбы свободного крестьянства в Германии в VIII–XII вв. М., 1964; *он же*. Проблемы европейского феодализма: Избр. тр. М., 1974.

⁶² Мильская Л. Т. Светская вотчина в Германии VIII–IX вв. и ее роль в закреплении крестьянства. М., 1957.

⁶³ Габдрахманов П. Ш. Средневековые крестьяне и их семьи. Демографическое исследование французской деревни в VIII–XI вв. (по данным грамот). М., 1996.

⁶⁴ Неусыхин А. И. Очерки истории Германии в средние века // Неусыхин А. И. Проблемы европейского феодализма: Избр. тр. М., 1974; Колеснический Н. Ф. Исследование по истории феодального государства в Германии (IX — первая половина XII в.). М., 1959; *он же*. «Священная Римская империя»: притязания и действительность. М., 1977.

⁶⁵ Вейс В. Д. К вопросу о природе фогтства в Германии X–XII вв. // Исторические записки. Т. 19. 1946; Данилов А. И. К вопросу эволюции фогтства как одной из форм феодальной собственности // Труды Томского университета. 1948. Т. 103.

⁶⁶ Неусыхин А. И. Очерки... С. 270.

реформе исключительно «своекорыстные цели»: «реформа должна была поднять монастырское хозяйство, дававшее королю натуральные сервиции»⁶⁷.

В отечественной историографии не проводилось в целом различия между реформами в германских землях и клонийской реформой, обычного для послевоенной зарубежной медиевистики. Господствовала также и устаревшая трактовка клонийской реформы как движения за освобождение Церкви от светской власти, которое таким образом подготовило борьбу за инвеституру во второй половине XI в.⁶⁸ Монастырские реформы рассматривались поэтому в контексте политики папской теократии. У О. Г. Чайковской эта политика увязывалась с интересами благородного сословия, прежде всего рыцарства, которое покровительствовало Клонии: клонийская реформа шла «не столько от монастыря к монастырю, сколько от замка к замку» и соответствовала, таким образом, периоду феодальной раздробленности⁶⁹. О. Г. Чайковская ограничилась, правда, констатацией «своекорыстности» реформаторов и «сословного характера средневековой религиозности». Отрицая всякую аскетическую подоплеку движения, она видела в нем лишь борьбу светских сеньоров с епископатом как крупнейшим, по ее мнению, духовным феодалом⁷⁰. «Были случаи, когда кровь лилась в изобилии», — так О. Г. Чайковская описывает ход реформы, якобы призванной оправдать феодальное насилие и убийства⁷¹. Насилие, прежде всего над личностью, насаждалось и в монастырях: «Уже сама зловещая атмосфера монастыря с его мраком и тишиной должна была действовать удручающе»⁷².

Примерно с конца 60-х гг. в отечественной науке возрождается интерес к истории средневековой культуры, в контексте изучения которой развивается более взвешенное и корректное отношение к проблематике истории Церкви и монашества. Этот интерес к средневековой культуре был вызван как растущим пониманием ограниченности существовавших подходов к изучению средних веков, расширением контактов с зарубежными историками, так и новыми общественными запросами. В работах А. Я. Гуревича, получивших международное признание, на первый план выдвинулось сознание, мироощущение человека средневековья, исследование которых ученый понимает как наиболее адекватный путь познания прошлого в его исторической целост-

⁶⁷ Колесницкий Н. Ф. «Священная Римская империя»... С. 69.

⁶⁸ Неусыхин А. И. Очерки... С. 271; Колесницкий Н. Ф. «Священная Римская империя»... С. 80–83; Чайковская О. Г. Проблемы возвышения папства... С. 47, 66.

⁶⁹ Чайковская О. Г. Клонийское движение... С. 256, 286.

⁷⁰ Там же. С. 266–271.

⁷¹ Там же. С. 257.

⁷² Там же. С. 282.

ности, независимо от того, обращаемся мы к социально-экономической, институциональной, политической истории или истории идей⁷³.

В 70–80-е гг. появляется также целый ряд исследований, посвященных различным аспектам средневековой культуры в традиционном понимании этого слова. Здесь прежде всего следует назвать работы И. Н. Голенищева-Кутузова⁷⁴ и В. И. Уколовой⁷⁵, в которых, в частности, рассматривалось отношение добенедиктинского и бенедиктинского монашества к античному наследию и отмечалась заслуга монашества в сохранении и передаче знаний.

С началом перестройки и последовавшим затем отказом от коммунистической идеологии были созданы благоприятные условия для изучения церковной истории. Правда, несмотря на появление работ, в которых затрагиваются те или иные аспекты истории Церкви, переиздание вышедших до революции сочинений, публикацию на русском языке как монографий зарубежных историков, так и многочисленных источников церковной тематики, средневековая Церковь, в том числе и монашество рассматриваемого периода, пока еще не стали предметом самостоятельного научного исследования⁷⁶. С одной стороны, этим

⁷³ Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984; *он же*. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981; *он же*. Культура и общество средневековой Европы глазами современников. М., 1989; *он же*. Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990. См. также общую характеристику историко-антропологических подходов и их обоснование: Гуревич А. Я. Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.

⁷⁴ Голенищев-Кутузов И. Н. Средневековая латинская литература Италии. М., 1972. Особ. с. 120–130.

⁷⁵ Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V — середина VII в.). М., 1989. Особ. с. 73–145, 169–196.

⁷⁶ Здесь мы не можем поместить полный список всех появившихся в последние годы публикаций, затрагивавших отдельные аспекты истории средневековой Церкви. Укажем лишь общий очерк истории Церкви, написанный З. В. Удальцовой, В. И. Уколовой, Я. Н. Щаповым для «Истории Европы» (М., 1992. Т. 2. С. 560–588), а также те исследования, которые относятся к истории монашества рассматриваемого периода: Назаренко А. В. Южнонемецкие земли в европейских связях IX–X вв. // СВ. 1990. Вып. 53. (В этой статье, в частности, рассматривается «Баварский географ», предположительно, возникший в монастыре Райхенау.) Особ. С. 130–132; Дамиани Петр. О божественном всемогуществе / Пер. И. В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Соч. / Пер., биогр. очерк, коммент. И. В. Купреевой. М., 1995; Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений / Вступ. ст., пер. и коммент. Н. Ф. Ускова. // СВ. 1995. Вып. 58; Культура аббатства Санкт-Галлен / Под ред. В. Фоглера; пер. на рус. яз. Н. Ф. Ускова. Баден-Баден; Цюрих, 1996. Проблема монастырского самосознания была поставлена нами на материале Санкт-галленских источников в статье «Солнце взошло на Западе. Санкт-галленский монастырский патриотизм в раннее средневековье» // Средние века. 1997. Вып. 60. С. 118–142. Отдельные аспекты «монашеской теологии» затрагивались нами также в статьях «Монастыри в городе» и «Монахи в духовной жизни города» в кн.: Город в средневековой цивилизации Западной Европы. М., 1999. Т. 1–2. Общине монахов и поведенческим практикам ее членов в раннее средневековье посвящена статья «Убить монаха...» в кн. «Казус. Индивидуальное и уникальное в истории». М., 1999.

обусловлена актуальность книги, а с другой — и ряд объективных сложностей, с которыми пришлось столкнуться автору в процессе работы. Тем не менее методологический опыт, накопленный в трудах ученых культурно-исторического и историко-антропологического направлений, прежде всего Л. П. Карсавина, О. А. Добиаш-Рождественской, П. М. Бицilli и во многом продолжающего их традицию А. Я. Гуревича, представляется ценным для нашего исследования.

3.2. Зарубежная историография

Изучению средневекового монашества принадлежало особое место уже в XVII в., с первых шагов исторической науки, становлению которой немало способствовали именно историки-монахи: бенедиктинцы и иезуиты⁷⁷. Тем не менее долгое время монашество находилось на периферии светской науки, уделявшей преимущественное внимание политической, институциональной и социально-экономической истории. Лишь в XX в., в особенности во второй его половине, с постепенным ослаблением конфессиональной ангажированности (католической и протестантской), преодолением антиклерикального пафоса светской науки, расширением тематики исторических исследований, растущим интересом к сфере представлений, — а значит, и к явлениям религиозной жизни, изучение средневекового монашества становится одним из магистральных направлений зарубежной историографии.

Зарубежная историография истории монашества в раннее средневековье необозрима⁷⁸. Сколько-нибудь полный очерк литературы, выходившей с тех пор во всех странах Западной Европы, а в нашем столетии и в США, потребовал бы самостоятельного исследования. Мы в целом ограничимся литературой, появившейся после Второй мировой войны и относящейся главным образом к истории монашества во франкской империи и германских землях. Монография написана прежде всего в развитие тенденций немецкоязычной историографии второй половины XX в., но и в полемике с ней, что, конечно, не исключало обращения как к классическим трудам XIX — первой половины XX в., так и к важным исследованиям по интересующим нас сюжетам, выходившим во Франции, США, Англии и Италии.

⁷⁷ См. общий очерк об эрудитах XVII–XVIII вв. в пособиях по историографии средних веков (*Вайнштейн О. Л. Историография средних веков в связи с развитием исторической мысли от начала средних веков до наших дней. М.; Л., 1940. С. 95–105; Косминский Е. А. Историография средних веков V — сер. XIX в. Лекции. М., 1963. С. 118–135*).

⁷⁸ Общее представление о современной историографии истории монашества дает библиография Ж. Констэбля: *Constable G. Medieval Monasticism. A Select bibliography. Toronto; Buffalo, 1976.*

В центре внимания ученых многих стран традиционно находятся крупные вехи в истории раннесредневекового монашества: возникновение и распространение устава св. Бенедикта, деятельность св. Колумбана и «ирландских миссионеров», усилия св. Бонифация и других англосаксонских миссионеров по христианизации Германии и реформе франкской Церкви, реформа Людовика Благочестивого и св. Бенедикта Анианского, реформы X–XI вв. В историографии второй половины XX в. на основе интенсивных источниковедческих штудий, в ряде случаев ознаменовавшихся введением в научный оборот ранее неизвестных текстов или более корректным прочтением прежде недостаточно изученных памятников, появлением как отдельных критических публикаций, так и крупных серийных изданий источников, была выработана новая интерпретация практически всех поворотных периодов в истории монашества.

Прежде всего картина монашества раннего средневековья стала более богатой и дифференцированной. Гипертрофированная оценка значения устава св. Бенедикта Нурсийского, приводившая к нивелировке добенедиктиновского и раннесредневекового небенедиктиновского монашества, была пересмотрена еще в 1937 г. в работах французского бенедиктинца Огюстена Женесту⁷⁹. Ему удалось обосновать более раннюю датировку так называемого «Правил учителя» (*Regula Magistri*), зависимость от него устава Бенедикта и, соответственно, поставить под вопрос не только авторство св. Бенедикта, но и саму уникальность его устава. Вместе с тем, гипотеза О. Женесту нашла полное признание лишь после Второй мировой войны, в особенности в связи с выходом в свет в 1964 г. фундаментального критического издания «Правил учителя», подготовленного А. де Вогюйе⁸⁰. В дальнейшем полемика по поводу его локализации побудила обратиться к более основательному исследованию добенедиктиновского монашества, хотя и не дала до сих пор удовлетворительного ответа на поставленный изначально вопрос о месте возникновения этого правила⁸¹.

⁷⁹ *Genestout A. La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît // Revue d'ascétique et de mystique. (Toulouse). 21. 1940. P. 51–112.* Предыстория и развитие этой концепции стали предметом самостоятельного исследования: *Jaspert B. Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse. Hildesheim, 1975 (Regulae Benedicti Studia. Supplementa; Bd. 3).*

⁸⁰ *Regula Magistri / Ed. A. de Vogüé // SC. Paris, 1964–1965. Vol. 105–107.*

⁸¹ В настоящее время существует три варианта локализации *Regula Magistri*. Немецкий бенедиктинец Б. Штайдле объяснял схожесть *Regula Benedicti* и *Regula Magistri* тем, что они, возможно, независимо друг от друга, восходят к одному источнику, а именно к правилу или обычаям монахов монастыря Лерин, который в VI в. являлся крупнейшим центром монашества в Западной Европе (*Steidle B. Das Inselkloster Lérin und die Regel S. Benedikts // Benediktinishe Monatsschrift. 27. 1951. S. 376–387*). Бельгийский цистерцианец Е. Маннинг и палеограф Франсуа Массайи связывают *Regula Magistri* с монастырями Юры и полагают, что она складывалась поэтапно с конца V в. (*Manning E. Recherches sur les manuscrits et les états de la «Regula Monasteriorum» // Scriptorium. Revue international des études relatives aux manuscrits. 20. 1966. P. 193–214.*

В контексте изучения добенедиктиновского монашества следует рассматривать и разработку в послевоенной историографии, прежде всего в трудах Р. Шиффера⁸², Й. Земмлера⁸³, О. Г. Эксле⁸⁴, И. Крусиус⁸⁵, проблематики «симбиоза монашества и клира» (Р. Шиффер), иными словами, развития общежитийных форм организации клира в диоцезах Галлии. Выявившиеся масштабы этого феномена заставили существенно скорректировать прежние представления о распространении монашества, что находило опору и во все более многочисленных исследованиях истории древнегалльского епископата, способов легитимации и сакрализации его господства. Здесь следует прежде всего назвать работы П. Брауна, М. Хайнцельмана, Р. Кайзера и Ф. Принца⁸⁶.

Вслед за «развенчанием» Бенедикта пересмотру подверглась и концепция распространения его устава, представления об исключительных достоинствах которого, якобы достаточных для успеха, были теперь существенно поколеблены. В 1957 г. немецкому бенедиктинцу Кассиусу Халлингеру удалось убедительно продемонстрировать, что распространение устава св. Бенедикта не было прямолинейным, поступательным процессом, а скорее протекало рывками, проходя через

Продолжение этой работы в соавторстве с Ф. Массайи см.: Ibid. 21. 1967. P. 205–226; 22. 1968. P. 3–19). А. де Вогюйе считает, что она возникла ок. 530–533 гг. где-то в округе Рима и явилась творением одного человека (*Regula Benedicti* / Ed. A. de Vogüé; *texte établi et présenté par J. Neufville* // SC. Paris, 1971–1972. Vol. 181–186. Особ. Vol. 181. P. 29–30).

⁸² *Schieffer R.* Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland. Bonn, 1976 (Bonner Historische Forschungen; Bd. 43).

⁸³ *Semmler J.* Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1963. N 74. S. 15–82; *idem.* Mönche und Kanoniker im Frankenreich Pippins III. und Karls des Großen // *Untersuchungen zu Kloster und Stift*. Göttingen, 1980. S. 78–111 (Veröffentlichungen MPIG; Bd. 68 = Studien zur GS; Bd. 14).

⁸⁴ *Oexle O. G.* Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. München, 1978.

⁸⁵ *Crusius I.* Das weltliche Kollegiatstift als Schwerpunkt innerhalb der Germania Sacra // *Blätter für deutsche Landesgeschichte*; Bd. 120. 1984. S. 241–253; *Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland* / Hg. I. Crusius. Göttingen, 1995 (Veröffentlichungen des MPIG; Bd. 114 = Studien zur GS; Bd. 18).

⁸⁶ *Prinz F.* Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis 7. Jh. (1973) // *Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter*. München, 1982. S. 111–136; *Heinzelmann M.* Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jh. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte. Zürich; München, 1976 (Beihefte der Francia; Bd. 5); *Kaiser R.* Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter. Bonn, 1981 (Pariser historische Studien; Bd. 17); *Brown P.* Relics and social status in the age of Gregory of Tours // *Brown P.* Society and the Holy. 1982; *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen* / Hg. F. Prinz. Stuttgart, 1988 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 33).

смешанные формы монашеского служения и встречая порою жесткое сопротивление. Полемизируя с гипертрофированными оценками вклада папы-монаха Григория Великого, якобы являвшегося бенедиктинцем, К. Халлингер впервые определил ведущую роль внешних по отношению к монашеству (и даже Церкви) сил в деле распространения и утверждения устава св. Бенедикта⁸⁷. Дальнейшие изыскания, прежде всего Ф. Принца, А. де Вогюйе и Й. Воллаша, хотя и привнесли некоторые вариации в концепцию К. Халлингера, следовали по уже проторенному им пути⁸⁸.

⁸⁷ Hallinger K. Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt // *Commentationes in Regulam S. Benedicti cura Basilii Steidle*. Rom, 1957. S. 231–319. Ообо. S. 259–261 (*Studia Anselmiana*; T. 42).

⁸⁸ У исследователей не вызывает сомнения, что широкую известность *Regula Benedicti* приобрела благодаря деятельности св. Колумбана и других ирландских миссионеров на континенте. Открытым остается вопрос лишь о том, как *Regula Benedicti* проникла в среду ирландского монашества. Ф. Принц в 1965 г. предполагал, что устав св. Бенедикта попал в круг св. Колумбана через высокопоставленных покровителей последнего из числа меровингской знати. Один из них, а именно епископ Альби Констанций (620–630), по всей видимости, познакомился с уставом в монастыре своего диоцеза, Альтарипа, — первом известном бенедиктинском аббатстве к северу от Альп (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 267–268, 288–289; также: Engelbert P. *Regeltext und Rom-verehrung. Zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter* // *Römische Quartalschrift*. Bd. 81. 1986. S. 40–44). А. де Вогюйе вернулся же к гипотезе, выдвигавшейся еще домом Ж. Мабильоном (*Mabillon J. Acta sanctorum ordinis s. Benedicti*. Paris, 1668. T. 1. P. 1733–1734), согласно которой устав св. Бенедикта был передан непосредственно св. Колумбану самим папой Григорием Великим (*Regula Benedicti* / Ed. A. de Vogüé; *texte établi et présenté par J. Neufville* // SC. Paris, 1972. Vol. 181. P. 150–152). Ф. Принц позднее, в 1980 г., не отвергал и этот вариант: Григорий мог рассматривать *Regula Benedicti*, предполагавшую значительную автономию монастыря, как устав, хотя и неприемлемый для итальянского монашества, находившегося в тесной зависимости от епископата, все же вполне полезный для северных, еще слабо христианизированных и церковно-структурированных регионов (*Prinz F. Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich. Ein Strukturvergleich zweier monastischer Landschaften* // *Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo* (1980). Spoleto, 1982. T. 1. S. 117–136. Ообо. S. 133–34. См. также: *idem. Frühes Mönchtum...* S. 644–647). Так или иначе, очевидно, что успех устава св. Бенедикта был связан прежде всего с римской идеей. То, что Бенедикт воспринимался к северу от Альп как abbas Romensis, делало его устав притягательным и для мирян и для монахов (см.: Hallinger K. *Papst Gregor der Große...* S. 231–319; *idem. Benedikt von Monte Cassino. Sein Aufstieg zur Geschichte, zu Kult und Verehrung* // *Regula-Benedicti-Studia*. Bd. 10/11. 1984. S. 77–89; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 268; Engelbert P. *Op. cit.* S. 39–60; Zelzer K. *Von Benedikt zu Hildemar. Zur Geschichte der Regula Benedicti auf ihrem Weg zur Alleingeltung* // *FMSt*. Bd. 23. 1989. S. 112–130). Й. Воллаш, подчеркивая значимость культа римской Церкви для судеб устава св. Бенедикта, все же акцентирует роль политики римских пап VIII в. Почитание ими Григория Великого весьма содействовало распространению устава, создатель которого был увековечен именно Григорием. См.: Wollasch J. *Benedictus abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition* // *Tradition als historische Kraft* / Hg. N. Kamp, J. Wollasch. Berlin; New York, 1982. S. 119–137.

Правда, Ф. Принц, опубликовавший в 1965 г. фундаментальный труд по истории монашества в Галлии и франкском королевстве в IV–VIII вв., в еще большей степени, чем К. Халлинггер, постулировал жесткую, даже определяющую зависимость развития монашества (в частности и в связи с распространением устава Бенедикта) от его окружения, в первую очередь от политики галльского епископата, франкской знати и королевской власти⁸⁹. Исследование Ф. Принца, продолженное затем в многочисленных публикациях разного времени⁹⁰, во многом опиралось на традиции немецкой историографии, идущие от Алоиса Шульте, который впервые, еще в 1910 г., поставил проблему взаимоотношения знати и Церкви на материале германского средневековья⁹¹. Сказалась и принадлежность Ф. Принца к школе Карла Босля, от которого ученый унаследовал не только интерес к потестатным отношениям, но и характерный социологизирующий ракурс в духе Макса Вебера⁹².

Избранный Ф. Принцем подход к истории монашества позволил не только более четко охарактеризовать силы и механизмы, обусловившие распространение устава св. Бенедикта, но и выработать новое понимание другого поворотного, по его мнению, момента в развитии раннесредневекового монашества, а именно деятельности св. Колумбана и «ирландских миссионеров» в конце VI — VII в. Причину успеха горстки ирландцев на континенте Ф. Принц увидел в союзе св. Колумбана с Меровингами и в поддержке движения франкской знатью. Возражая против переоценки влияния ирландцев на континентальное монашество, Ф. Принц склонен говорить лишь о симбиозе островных и автохтонных явлений, об «ирландско-франкской монашеской культуре», континентальный элемент которой, по большей своей части аристократический, не следует недооценивать. Более того, без этого элемента, без поддержки франкской знати, миссия св. Колумбана, по мнению Ф. Принца, скорее оказалась бы утопической затеей⁹³.

⁸⁹ Мы пользовались вторым, существенно дополненным, изданием этой книги: *Prinz F. Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.)*. Darmstadt, 1988.

⁹⁰ Наиболее значительные из них вышли отдельным изданием: *Prinz F. Askese und Kultur...*; *idem. Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter*. München, 1982. См. также библиографию работ Ф. Принца в сборнике, посвященном его 65-летию: *Herrschaft, Kirche, Kultur / Hg. G. Jenal. Stuttgart, 1993. S. 571–580 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 37)*.

⁹¹ *Schulte A. Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter*. ND. Darmstadt, 1958.

⁹² См. прежде всего: *Bosl K. Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter. Adel-König-Kirche // Ereignisse und Linien europäischer Geschichte*. München, 1962. S. 23–47. Особ. S. 31–33. Из работ М. Вебера следует указать здесь: *Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft*. Tübingen, 1922.

⁹³ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 121–152, 485–504, 640.

Тезис ученого об «ирландско-франкской монашеской культуре», равно как и введенный им термин «ирландско-франкское монашество» прочно обосновались в историографии, склонной ныне к довольно сдержанной оценке не только ирландской островной культуры и образованности, но и вклада ирландцев в монашескую историю континентальной Западной Европы. Здесь прежде всего следует упомянуть работы А. Ангенендта⁹⁴, Б. Бишоффа⁹⁵, Й. Дуфта⁹⁶, а также труды международных коллоквиумов в Дублине в 1977 и 1984 гг. и Тюбингене в 1982 г.⁹⁷ Следует, правда, отметить, что методика, при помощи которой Ф. Принц разрабатывал понятие «ирландско-франкского монашества», встречала отдельные критические замечания, прежде всего в исследованиях Маттиаса Вернера, посвященных преимущественно знати северо-восточной Галлии⁹⁸, в работе Людвиг Хольцфуртнера о письменной традиции баварских монастырей⁹⁹ и статье Франца Фельтена о монашестве приречной Германии¹⁰⁰. Реконструкция круга покровителей Колумбана и других ирландцев, а также размеров деятельности «ирландско-франкского монашества», предложенная Ф. Принцем, часто основывалась лишь на произвольных допущениях и созвучиях в

⁹⁴ *Angenendt A.* Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. München, 1972.

⁹⁵ *Bischoff B.* Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters // *Bischoff B.* Mittelalterliche Studien. Stuttgart, 1967. Bd. 2. S. 246–248.

⁹⁶ *Duft J.* Iromanie-Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission, explifiziert an St. Gallen und Alemannien // *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte.* 50. 1956. S. 241–262.

⁹⁷ *Columbanus and Merovingian Monasticism* / Ed. H. B. Clarke, M. Brennan. Oxford, 1981; *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* / Hg. H. Löwe. Stuttgart, 1982. 2 Bde. *Irland und Europa — Die Kirche im Frühmittelalter* / Hg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1984.

⁹⁸ *Werner M.* Zur Verwandtschaft des Bischofs Modoald von Trier // *Jb für westdeutsche Landesgeschichte.* 4. 1978; *idem.* Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit. Untersuchungen zur Geschichte einer karolingischen Stammlandschaft. Göttingen, 1980. (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 62); *idem.* Adelsfamilien in Umkreis der frühen Karolinger. Die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalzel. Personengeschichtliche Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Führungsschicht im Maas-Mosel-Gebiet. Sigmaringen, 1982 (VuF; Sonderband 28). Но см. также работы М. Вернера об эрфуртском монастыре св. Петра: *Die Gründungstradition des Erfurter Petersklosters.* Sigmaringen, 1973 (VuF; Sonderband 12).

⁹⁹ *Holzfurtner L.* Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte der Bayerischen Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung. München, 1984 (Münchener Historische Studien. Abt. Bayerische Geschichte; Bd. 11).

¹⁰⁰ *Felten F. J.* Die Bedeutung der «Benediktiner» im frühmittelalterlichen Rheinland. Reflexionen, Anmerkungen und Fragen // *RhVjbl.* Jg. 56. 1992. Tl. 1. S. 21–58; Jg. 57. 1993. Tl. 2. S. 1–49.

ономастическом материале, почерпнутом из грамот различных монастырей.

По мнению Ф. Принца, при всех оговорках относительно самостоятельности влияния ирландцев, непреходящее значение миссии Колумбана все же состояло в формировании особой «монашеско-аристократической культуры» — тезис, который прочно закрепился в исторических компендиумах и пособиях и получил дальнейшее развитие в работах многих историков. Под «монашеско-аристократической культурой» Ф. Принц понимал прежде всего комплекс новых взаимоотношений франкской знати с монашеством, в котором элита меровингского общества впервые в VII в. увидела средство легитимации собственного господства, инструмент, гарантирующий личное и родовое благополучие.

Ко времени выхода монографии выводы Ф. Принца нашли опору в уже частично проведенных исследованиях более позднего периода истории монашества, а именно деятельности англосаксонских миссионеров, и прежде всего св. Бонифация в конце VII — VIII в. Еще Теодор Шиффер в своих работах 1950 и 1954 гг. убедительно продемонстрировал зависимость миссии св. Бонифация от влиятельного франкского рода Каролингов, использовавшего знаменитого англосакса и его соратников для расширения и укрепления как собственной родовой сферы влияния, так и франкского королевства в целом¹⁰¹. Правда, сам Т. Шиффер, а вслед за ним Х. Бюттнер, Х. Тюхле, О. Эвиг, Ф. Принц и А. Ангенендт склонны существенно релятивировать представление о союзе св. Бонифация с Каролингами¹⁰².

В случае с реформами Бонифация, чьи устремления порою вступали в противоречие с политикой Каролингов, подрывая практиковавшиеся ими механизмы господства, автохтонный, аристократический элемент достаточно быстро берет верх, сам Бонифаций оказывается в изоляции, а его инициативы — без внимания. По мнению Ф. Принца, судьба св. Бонифация только подтверждает охарактеризованную им парадигму истории монашества в раннее средневековье: в рамках «монашеско-аристократической культуры» никакое «чисто» монашеское или общецерковное начинание не могло быть реализовано без взаимо-

¹⁰¹ *Schieffer Th.* Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jh. // *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Kl.* 20. 1951. S. 1431–539; *idem.* Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg i. Br., 1954.

¹⁰² *Idem.* Winfrid-Bonifatius...; *Büttner H.* Bonifatius und die Karolinger // *Hessische Jb für Landesgeschichte.* Bd. 4. 1954. S. 21–36; *Tüchle H.* Bonifatius und Schwaben // *Bonifatius-Gedenkgabe.* Fulda, 1954. S. 441–49; *Ewig E.* Milo et eiusmodi similes // *Ibid.* S. 432–440; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 231–263; *Angenendt A.* Willibrord im Dienste der Karolinger // *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein.* Bd. 175. 1973. S. 63–113.

действия со знатью, центральной властью, более того, в этом взаимодействии оно обрело новый смысл, новые функции.

Весомость концепции «монашеско-аристократической культуры» придали исследования в области правовой, социально-экономической и политической истории раннего средневековья. Еще в 1895 г. выдающийся немецкий историк права Ульрих Штутц ввел в научный обиход понятие «Eigenkirchenwesen». Правда, причины возникновения и распространения института частной или доменальной Церкви У. Штутц видел в «древнегерманских» культовых традициях, которые в эпоху Меровингов проникли в Церковь и определяли ее правовую историю вплоть до возрождения канонического права в XII в.¹⁰³ Впоследствии в историографии утвердилась иная интерпретация происхождения Eigenkirchenwesen, восходящая к Альфонсу Допшу, который убедительно продемонстрировал, что Eigenkirchenwesen имело скорее не «национальное», а экономическое и социально-политическое лицо и было связано как с возникновением и развитием вотчинного хозяйства в эпоху поздней античности, так и с процессами распыления публичной власти в раннем средневековье¹⁰⁴.

Труд Ф. Принца стал новым шагом в осмыслении феномена частной Церкви, в том числе частных монастырей, поскольку ученому, пусть и в тезисной форме, удалось увязать частную Церковь с поисками франкской знатью новой христианской харизмы взамен языческой, утерянной вследствие христианизации, иными словами, со стремлением к «самосакрализации» знати (Selbstheiligung) в рамках христианства¹⁰⁵. Подобный ракурс был подготовлен не только К. Бослем, но и работами К. Вебера, К. Хаука, Р. Венсуса, Ф. Грауса¹⁰⁶, от которых исследование Ф. Принца отличало во многом лишь обобщение огромного фактического материала. Правда, хотя Ф. Принц и выделил в

¹⁰³ Stutz U. Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes. Berlin, 1895. Bd. 1–2. См. также обобщающий труд его ученика, Х. Э. Файне, пытающегося реанимировать концепцию У. Штутца о национальных основах Eigenkirchenwesen: Feine H. E. Kirchliche Rechtsgeschichte. Weimar, 1955. S. 147–49.

¹⁰⁴ Dopsch A. Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung. Wien, 1924. Bd. II. См. обзор современного состояния проблемы: Landau P. Eigenkirchenwesen // Theologische Realenzyklopädie. Berlin; New York, 1982. Bd. 5. S. 399–404.

¹⁰⁵ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 151, 449–450, 489–503.

¹⁰⁶ Weber K. Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlichen Heiligenlebens // StMOSB. 48. 1930. S. 349–351; Hauck K. Gebürtsheligkeit // Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann. St. Ottilien, 1950. S. 187–189; Wenskus R. Amt und Adel in der frühen Merowingerzeit // Mitteilungsheft des Marburger Universitätsbundes für 1959. N. 1/2; Graus F. Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die «Gefangenbefreiungen» der merowingischen Hagiographie // Jb für Wirtschaftsgeschichte. 1961. S. 61–156; idem. Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger. Prag, 1965.

своей работе раздел, посвященный развивавшемуся в агиографии VII–VIII вв. образу «аристократического святого», на практике в объяснении конкретных монастырских начинаний франкской знати он ограничился констатацией политико-стратегического расчета, говоря, например, о стремлении того или иного рода закрепиться в новом для себя регионе, заполнить «вакуум власти», ослабить позиции соперничающих кланов знати или могущественного епископата. В этом отношении труд Ф. Принца выглядит почти традиционно: ощущается не только его родство с политико-юридическими штудиями А. Шульте, но и с многочисленными локальными исследованиями Х. Бюттнера¹⁰⁷ и Е. Эвига¹⁰⁸.

Внутренняя неоднородность, порою непоследовательность труда Ф. Принца определили то обстоятельство, что от его работы отталкивались затем как историки традиционного круга интересов, например, В. Штёрмер¹⁰⁹, Э. Хлавичка¹¹⁰ и многие другие, так и те, кто предпочитал разрабатывать проблематику религиозности франкской знати в раннее средневековье. Прежде всего здесь следует назвать работы все тех же К. Босля¹¹¹, Ф. Грауса¹¹², а также Ф. Ирзиглера¹¹³, Х. Крюгера,

¹⁰⁷ См. прежде всего сборник работ Х. Бюттнера разных лет: *Büttner H. Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat zwischen Hochohrhein und Alpen*. Darmstadt, 1961; *idem. Schwaben und Schweiz im frühen und hohen Mittelalter. Gesammelte Aufsätze*. Sigmaringen, 1972 (VuF; Bd. 15); *idem. Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte an Rhein, Main und Neckar*. Darmstadt, 1975; *idem. Geschichte des Elsaß. Politische Geschichte des Landes von der Landnahmezeit bis zum Tode Ottos III. und Ausgewählte Beiträge zur Geschichte des Elsaß im Früh- und Hochmittelalter*. Sigmaringen, 1991.

¹⁰⁸ *Ewig E. Trier im Merowingerreich, Civitas, Stadt, Bistum*. Trier, 1954. См., кроме того, сборник статей Е. Эвига разных лет: *Ewig E. Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973)*. Sigmaringen, 1976–1979. 2 Bde. (Beihefte der Francia; Bd. 3, 1–2), а также: *idem. Rheinische Geschichte 1: Frühes Mittelalter*. Düsseldorf, 1980; *idem. Die Klöster im östlichen Frankenreich um 700 // Frühes Mönchtum in Salzburg...* S. 25–36.

¹⁰⁹ *Störmer W. Fernstrasse und Kloster. Zur Verkehrs- und Herrschaftsstruktur des westlichen Albayern im frühen Mittelalter // Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte*. Bd. 29. 1966. S. 300–343; *idem. Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jh.* Stuttgart, 1973 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 6, 1–2); *idem. Beobachtungen zur historisch-geographischen Lage der ältesten bayerischen Klöster und ihres Besitzes // Frühes Mönchtum in Salzburg...* S. 109–127.

¹¹⁰ *Hlawitschka E. Zur landschaftlichen Herkunft der Karolinger // RHVjbl.* 27. 1961. S. 1–17; *idem. Die Vorfahren Karls des Großen // Karl der Große*. Aachen, 1965. Bd. 1.

¹¹¹ *Bosl K. Der «Adelsheilige». Idealtypus und Wirklichkeit // Speculum Historiale. Festschrift J. Spörl*. Freiburg i. Br., 1965. S. 167–187.

¹¹² *Graus F. Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südalemannischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau / Hg. A. Borst*. Sigmaringen, 1974. S. 131–177 (VuF; Bd. 20).

¹¹³ *Irsigler F. Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels*. Bonn, 1969 (Rheinisches Archiv; Bd. 70).

Х. Х. Антона¹¹⁴, А. Ангелендта. В особенности работы последнего отличается повышенное внимание к развитию духовных запросов общества¹¹⁵. Существенным подспорьем в изучении раннесредневековой религиозности стали успехи археологов¹¹⁶, хотя следует признать, что результаты раскопок еще недостаточно используются в историографии. Немаловажную роль сыграло также открытие и разработка феномена *metotia* (поминовения и шире — памяти как важного механизма культуры) в трудах ученых фрайбургско-мюнстерской школы во второй половине XX в.¹¹⁷

Мощный импульс более глубокому изучению духовных процессов во франкском обществе придали работы, посвященные имперскому монашеству. Термин «имперское монашество»¹¹⁸ возник в немецкой

¹¹⁴ Работы К. Х. Крюгера и Х. Х. Антона посвящены проблеме сакрализации королевской власти в раннее средневековье, в частности использованию с этой целью монашества: *Anton H. H. Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit*. Bonn, 1968 (Bonner Historische Forschungen; Bd. 32); *Krüger K. H. Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jh. Ein historischer Katalog*. München, 1971.

¹¹⁵ Ряд работ А. Ангелендта также посвящен формированию христианской харизмы королевской власти: *Angenendt A. Taufe und Politik im frühen Mittelalter* // *FrmSt.* 7. 1973. S. 148–151; *idem. Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte*. Berlin; New York, 1984 (Arbeiten zur frühmittelalterforschung; Bd. 15). В центре других его исследований — монашество, аскеза и религиозность раннесредневекового общества. См. прежде всего: *Angenendt A. Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*. München, 1972 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 6); *idem. Willibrord im Dienste der Karolinger* // *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*. Bd. 175. 1973. S. 63–113; *idem. Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter* // *Archiv für Liturgiewissenschaft*. 20/21. 1978/79; *idem. Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmesse* // *FMSt.* 17. 1983. S. 153–221; *idem. Willibald zwischen Mönchtum und Bischofsamt* // *Der hl. Willibald...* S. 143–169; *idem. «Mit reinen Händen»*. Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese // *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters*. Festschrift für F. Prinz. Stuttgart, 1993. S. 297–316.

¹¹⁶ См. новейший обзор: *Koch U. Stätten der Totenruhe-Grabformen und Bestattungssitten der Franken* // *Die Franken. Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben*. Mainz, 1996. Bd. 2. S. 723–737; *Päffgen B., Ristow S. Die Religion der Franken im Spiegel archäologischer Zeugnisse* // *Ibid.* S. 738–744.

¹¹⁷ См. об этом ниже.

¹¹⁸ Используемые в немецкой историографии термины «Reichskloster» или «Reichsmönchtum» не совсем корректно переводить на рус. яз. «имперский монастырь» или «имперское монашество», если принять во внимание более широкое значение понятия «Reich» в нем. яз. (ср., например, обозначение меровингских королевств — *Teilreiche* или королевства Лотаря I — *Mittelreich*). Под этим термином в целом понимается территория, населенная многими народами, находящаяся под властью короля или императора (Duden. Deutsches Universal Wörterbuch. Mannheim, 1989. S. 1233). Соответственно, понятие «Reichskloster» применимо и к монастырям, принадлежа-

исторической науке непосредственно в контексте создания дипломатической как специальной исторической дисциплины во второй половине XIX в. С выходом в свет фундаментального труда Теодора Зиккеля, а именно той его части, которая была посвящена каролингским привилегиям иммунитета и защиты¹¹⁹, а также работы другого крупного источниковеда, Юлиуса Фиккера, об имперской собственности¹²⁰, историки стали выделять «королевские» или «имперские» монастыри как особую правовую группу. Разработка понятия «система имперской Церкви» в работах Георга Вайтца и Вильгельма фон Гизебрехта добавила к правовым аспектам истории имперского монашества также политико-стратегические: в рамках системы имперской Церкви монастыри рассматривались как опора империи, а политика распространения имперского монашества — как средство ее упрочения и расширения¹²¹.

Эта предыстория изучения имперского монашества наложила печать на его исследование в немецкой исторической науке XX в. Характерный политико-юридический ракурс был закреплен новым крупным исследованием в области дипломатики иммунитетных привилегий, принадлежавшим перу Эдмунда Штенгеля¹²², а также книгой Теодора Майера, выдержанной в духе немецкой *Verfassungsgeschichte*¹²³. Классический политико-юридический ракурс сохраняли и многие труды Йозефа Земмлера об имперском монашестве эпохи Каролингов, на которых в целом основываются послевоенные поколения историков¹²⁴.

вним королям еще до основания империи в 800 г. Характерно, что во фр. яз., в котором слово «imperial» ассоциируется с исторической формой правления во Франции XIX в., употребляется термин «monastère royal». Слово «Reich» не имеет точного аналога в русском. Следует, однако, учитывать, что в отечественной историографии уже использовалось понятие «имперская Церковь» применительно к Reichskirchensystem Оттонов и Салиев. К тому же в нем. яз. «Reich» все же часто употребляется в привычном для нас значении слова «империя» или «царство» (например, Römisches Reich, das Heilige Römische Reich, das Tausendjährige Reich Christi и т. д.). В дальнейшем мы будем использовать термины «имперский монастырь» или «имперское монашество» безотносительно к тому, идет ли речь о монастырях и монашестве до 800 или после 800 г., до 962 или после 962 г.

¹¹⁹ Sickel Th. Beiträge zur Diplomatik, III // Sitzungsberichte Wien. 47. 1864. S. 175–277; *idem*. Beiträge zur Diplomatik V // Ibid. 49. 1865. S. 311–410.

¹²⁰ Ficker J. Über das Eigentum des Reiches am Reichskirchentum // Sitzungsberichte Wien. 72. 1872. S. 55–146.

¹²¹ Waitz G. Deutsche Verfassungsgeschichte. Kiel, 1876. Bd. 7. S. 183–185; Giesebrecht W. v. Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Braunschweig, 1863. Bd. 1. S. 438–445.

¹²² Stengel E. E. Diplomatik der deutschen Immunitätsprivilegien vom 9. bis zum Ende des 11. Jh. Innsbruck, 1910.

¹²³ Mayer Th. Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters. Weimar, 1950.

¹²⁴ Здесь следует указать важнейшие: Semmler J. Traditio und Königsschutz. Studien zur Geschichte der königlichen monasteria // ZRG. Kan. Abt. 76. 1959. S. 1–33; *idem*. Episcopi

Постепенно оформившийся в историографии XX в., под влиянием работ М. Блока, Э. Х. Канторовича и П. Э. Шрамма¹²⁵, интерес к средневековым представлениям о королевской, императорской и папской власти, способам ее легитимации и репрезентации, побудил исследователей взглянуть на феномен имперского монашества под иным углом зрения, а именно в контексте спиритуализации королевской власти в эпоху Каролингов. Прежде остававшиеся почти полностью в тени пространные аренги королевских и императорских дипломов, содержащие мотивы основания монастырей или их дотации, теперь оказались в центре внимания многих историков. В контексте изучения феномена имперской Церкви в целом рассматривались и новые функции монашества, как-то: молитвы «во упрочение королевства» (*pro stabilitate regni*), участие в совете и комплектовании войска, прием государя и его свиты во время разездов по стране. Здесь следует назвать работы Х. Хаттенхауэра¹²⁶, Н. Штаубаха¹²⁷, Г. Цилински¹²⁸, К. Брюля¹²⁹, П. Виллмеса¹³⁰ и др. Параллельно монастырская политика Каролингов вызвала растущий интерес ученых и в связи с исследованиями феномена *memoria*: дарения и основания государей «во спасение души» (*pro remedio animae*), ради литургического поминовения, наряду с дарениями и основаниями простых мирян, стали объек-

potestas und karolingische Klosterpolitik // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau. Sigmaringen, 1974. S. 305–395; *idem*. «Iussit... princeps renovare... praecepta». Zur verfassungsrechtlichen Einordnung der Hochstifte und Abteien in die karolingische Reichskirche // *Consuetudines monasticae*. Eine Festgabe für K. Hallinger aus Anlaß seines 70. Geburtstages. Rom, 1982. S. 97–124 (*Studia Anselmiana*; T. 85).

¹²⁵ Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии (1924). М., 1998; *Kantorowicz E. H.* The King's Two Bodies. Princeton, 1957; *Schramm P. E.* Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Stuttgart, 1954–1956. 3 Bde. (Schriften der MGH; Bd. 13, 1–3); *idem*. Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1968. 2 Bde.

¹²⁶ *Hattenhauer H.* Das Herz des Königs in der Hand Gottes. Zum Herrscherbild in Spätantike und Mittelalter // ZRG KA. 67. 1981. S. 1–35.

¹²⁷ *Staubach N.* «Cultus divinus» und karolingische Reform // FMSt. 18. 1984. S. 546–581.

¹²⁸ *Zielinski H.* Zur Gründungsurkunden Kaiser Ludwigs II. für das Kloster Casauria // Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH 1986. Hannover, 1988. Bd. 4. S. 67–96 (Schriften der MGH; Bd. 33, 4); *idem*. Die Kloster- und Kirchengründungen der Karolinger // Beiträge zur Geschichte... S. 95–134.

¹²⁹ *Brühl C.* Fodrum, gistum, servitium regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom 6. bis zur Mitte des 14. Jh. Köln; Graz, 1968. 2 Bde. (Kölner historische Abhandlungen; Bd. 14, 1–2).

¹³⁰ *Willmes P.* Der Herrscher- «Adventus» im Kloster des Frühmittelalters. München, 1976 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 22).

том тщательного изучения в трудах мюнстерско-фрайбургской школы, прежде всего в работах К. Шмида¹³¹ и Й. Воллаша¹³².

Обращение к исследованию новой идеологии императорской власти позволило Й. Земмлеру выйти за пределы исключительно политико-юридических подходов, господствовавших в его работах о привилегиях имперского монашества. Среди прочего Й. Земмлеру принадлежит заслуга в систематическом изучении и подготовке первого критического издания источников, относящихся к реформе Людовика Благочестивого и св. Бенедикта Анианского в 816–819 гг.¹³³ Труды Й. Земмлера содействовали и наметившемуся уже в 50-е гг. XX в. решительному пересмотру устоявшихся историографических мифов о Людовике (то ли Pius, то ли Debonnaire), этом «малом дитяти великого императора», чрезмерное «благочестие» (читай — «благодушие») которого якобы и погубило империю. В нынешней историографии господствует иной выход Людовика — мудрого реформатора, продолжателя дела Карла Великого или даже революционного новатора, опередившего своего отца и само время¹³⁴.

Прежде всего в заслугу Людовику и его теологам ставится разработка идеи единства империи, которое понималось не только как единство политическое в духе *Ordinatio imperii* 817 г. (капитулярий об

¹³¹ Укажем здесь его работу, написанную совместно с О. Г. Эксле: Schmid K., Oexle O. G. Voraussetzung und Wirkung des Gebetsbundes von Attigny // Francia. 2. 1974. S. 71–122. Об исследованиях *memoria* см. также ниже, с. 38–39.

¹³² Wollasch J. Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften, 9.–11. Jh. // DA. 40. 1984. S. 1–20. Об исследованиях *memoria* см. также ниже, с. 38–39.

¹³³ Legislatio Aquisgranensis / Ed. J. Semmler // CCM I. P. 423–582.

¹³⁴ Обзор историографических мифов о Людовике см.: McKeon P. R. The Empire of Louis the Pious: Faith, Politics and Personality // Revue bénédictine. 90. 1980. P. 50–62; Staubach N. «Des großen Kaisers kleiner Sohn»: Zum Bild Ludwigs des Frommen in der älteren deutschen Geschichtsforschung // Charlemagne's Heir... S. 701–721 (статья Н. Штаубаха значительно выходит за пределы немецкой историографии, обозначенной в заглавии статьи). Специально о происхождении знакового для старой историографии прозвища Людовика: Schieffer R. Ludwig «der Fromme». Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens // FMSt. 16. 1982. S. 58–73. Пересмотр правления Людовика начался с работ Ф.Л. Гансхофа и Т. Шиффера: Ganshof F. L. Louis the Pious Reconsidered // History. 42. 1957. P. 171–180; Schieffer Th. Die Krise der karolingischen Imperiums // Aus Mittelalter und Neuzeit. G. Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht. Bonn, 1957. S. 1–15. Самые разнообразные стороны правления Людовика под разными углами зрения были рассмотрены в объемном труде, подготовленном историками Англии, Германии и Франции по результатам первого специализированного colloquium в Оксфорде в 1986 г. и вышедшем под редакцией П. Годмана и Р. Коллинса: Charlemagne's Heir... Авторы этого тома, в целом признавая преемственность в правлении Карла и Людовика, подчеркивают концептуальную завершенность, методичность и глубину реформ Людовика.

«устроении империи»)¹³⁵, но и как единство внутреннее¹³⁶, что среди прочего нашло выражение в унификации Церкви и монашества, в требовании ввести устав св. Бенедикта во всех монастырях франкской империи как угодный Богу, а потому единственно допустимый во владениях христианского государя. Именно с реформой Людовика Благочестивого Й. Земмлер связывал окончательное утверждение «чистого» бенедиктинства во франкском монашестве¹³⁷. Хотя концепция Й. Земмлера, согласно которой устав св. Бенедикта волею императора восторжествовал чудесным образом едва ли не за один-два года, встретила критику со стороны Д. Гойениха¹³⁸, Ф. Фельтена¹³⁹ и Х. Мордека¹⁴⁰, а недавно и И. Фрида¹⁴¹, она тем не менее в целом вошла в компендиумы по церковной истории¹⁴².

На одно из наиболее видных мест в послевоенной историографии выдвинулись монастырские реформы X–XI вв. Еще в 1892–1894 гг. Эрнст Закур впервые выступил против гипертрофированной оценки роли клюнийской реформы в истории Церкви. В то же время он рассматривал все монашеские движения X–XI вв. как зависимые от Клюни¹⁴³. В предвоенные годы бенедиктинец Карл Вольф из аббатства Мюнстершварцах выдвинул гипотезу, согласно которой в Лотарингии (!) существовал самостоятельный центр монастырских реформ, а именно аббатство Горце. Оно, а не бургундское (читай — французское) Ключ-

¹³⁵ Т. Шиффер охарактеризовал даже *Ordinatio imperii* как «абсолютную вершину каролингской эпохи и франкской истории» См.: *Schieffer Th. Die Krise...* S. 8, 14.

¹³⁶ *Boshof E. Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk.* Köln; Wien, 1969 (Kölner Historische Abhandlungen; Bd. 17); *Werner K. F. Couverner l'empire chrétien — Idées et réalités // Charlemagne's Heir...* P. 1–123; *Boshof E. Einheitsidee und Teilungsprinzip in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen // Ibid.* S. 161–189; *Noble T. F. X. The Monastic Ideals as a Model for Empire. The Case of Louis the Pious // Revue bénédictine.* 86. 1976. P. 235–250. Оcob. P. 248–250.

¹³⁷ *Semmler J. Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen // Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 71. 1960. S. 37–65; *idem.* Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 // *Zeitschrift für Kirchengeschichte.* 1963. N 74. S. 15–82; *idem.* Benedictus II: Una regula-una consuetudo // *Benedictine culture 750–1050.* Löwen, 1983. S. 1–49.

¹³⁸ *Geuenich D. Zur Stellung und Wahl des Abtes in der Karolingerzeit // Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für K. Schmid.* Sigmaringen, 1988. S. 182–184.

¹³⁹ *Felten F. J. Die Bedeutung...*

¹⁴⁰ *Mordek H. Karolingische Kapitularien // Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters.* 4. Vorträge, gehalten auf dem 35. Deutschen Historikertag 1984. Sigmaringen, 1986. S. 25–50 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter; Bd. 4).

¹⁴¹ *Fried J. Der Weg in die Geschichte...* S. 424–426.

¹⁴² См., например: *Angenendt A. Das Frühmittelalter...* S. 366–367.

¹⁴³ *Sackur E. Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemeineschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jh.* Halle, 1892–1894. 2 Bde.

ни стало, по мнению К. Вольфа, проводником реформаторских идей в Германии¹⁴⁴.

В 1950–1951 гг. ученик и собрат К. Вольфа по монастырю К. Халлингер опубликовал обширный труд под программным названием «Горце-Клюни», в котором он не только пытался доказать самостоятельность монашеских реформ в германских землях, но и вскрыть различия и даже противоречия между Горцем и Клюни прежде всего в организации внутренней жизни монашеских общин¹⁴⁵. При этом симпатии К. Халлингера находились на стороне немецкого варианта реформ, так что его французский коллега по ордену Ж. Леклерк с иронией спрашивал: «Не было ли Клюни враждебно культуре вообще?»¹⁴⁶ К. Халлингер опирался в своей работе на обширный комплекс практически неизученных источников — монастырских обычаев (*consuetudines*), к систематическому изданию которых при участии многочисленных специалистов из разных стран он и приступил в 1963 г.¹⁴⁷

Несмотря на солидную фундированность, труд К. Халлингера сразу вызвал достаточно острую полемику среди историков раннего и высокого средневековья¹⁴⁸. Наиболее последовательно с критикой построений К. Халлингера выступили ученые школы Герда Телленбаха, прежде всего Й. Воллаш и К. Шмид (уже не раз упоминавшаяся выше фрайбургско-мюнстерская школа). В значительной степени независимо от школы Карла Босля, к которой принадлежал, как помним, и Ф. Принц, Г. Телленбах и его ученики еще в 50-е гг. обратились к изучению проблематики взаимоотношений знати и монашества в раннем средневековье, преимущественно в Бургундии и юго-западных областях Германии¹⁴⁹. Наряду с традиционными источниками ученые школы Г. Телленбаха активно привлекали ранее практически неизученные памятники поминальной практики монастырей, а именно поминальные книги (*libri memoriales*) и некрологи (*necrologia*). В 1975 г.

¹⁴⁴ Wolf C. Die Gorzer Reform in ihrem Verhältnis zu deutschen Klöstern. Ein Beitrag zu lothringisch-deutschen Klosterbeziehungen des Mittelalters // Elsaß-Lothringisches Jb. Bd. 9. 1933.

¹⁴⁵ Hallinger K. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Graz, 1971. Bd. 1–2.

¹⁴⁶ Revue Mabillon. 47. 1957. P. 172–174.

¹⁴⁷ Corpus Consuetudinum Monasticarum / Ed. K. Hallinger. Siegburg, 1963. Bd. 1. К настоящему времени вышло уже 12 томов. Отчет нынешнего руководителя проекта о. Пиуса Энгельберта OSB о состоянии издания и его перспективах: Engelbert P. Bericht über den Stand des CCM // StMOSB. 102. 1991. S. 23–24.

¹⁴⁸ Итоги этой полемики во многом были подведены в сборнике статей Monastische Reformen im 9. und 10. Jh. / Hg. R. Kottje, H. Maurer. Sigmaringen, 1989. Особ. S. 9–15, 247–271 (Vorträge und Forschungen; Bd. 38). См. также рецензию Р. Шиффера на CCM: Schieffer R. Consuetudines monasticae und Reformforschung // DA. 44. 1988. S. 161–169.

¹⁴⁹ Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser / Hg. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1959.

Й. Воллаш и К. Шмид обосновали программу издания и комплексного междисциплинарного изучения этих источников — «*Societas et Fraternitas*», значение которой далеко выходит за пределы одной лишь истории монашества¹⁵⁰.

В работах Х.-Э. Магера, Й. Воллаша и К. Шмида был пересмотрен тезис К. Халлингера об «антифеодальном» характере клунийской реформы, якобы нацеленной против права частной Церкви и иных проявлений феодализации церковных институтов. Клунийцы, как показали исследования фрайбургско-мюнстерской школы, не только активно использовали институт частной Церкви при строительстве своего объединения и проведении реформы, но во многом способствовали духовному самоутверждению местных династий, их дальнейшей консолидации¹⁵¹. Именно эта «функция» клунийцев, а не аморфная «враждебность империи», постулируемая К. Халлингером, объясняет, по мнению Й. Воллаша, отсутствие клунийских монастырей на территории Германии вплоть до 70-х гг. XI в.

Й. Воллаш, автор многочисленных исследований по истории реформированного монашества X–XII вв., согласен с К. Халлингером, что в Германии существовал независимый от Клуни центр реформ. Эта точка зрения прочно закрепилась в современной историографии, хотя роль аббатства Горце в реформах X–XI вв. и оспаривается¹⁵². Вместе с тем, независимость германского варианта реформы была, по мнению Й. Воллаша, обусловлена не каким-либо особым, противоположным Клуни, взглядом на монашеское служение, культивируемым в немецких монастырях, а скорее объясняется положением монашества в системе имперской Церкви. Реформа здесь в значительной степени спускалась сверху в традициях каролингской монашеской политики и служила важным элементом идеологии императорской власти, что не

¹⁵⁰ *Wollasch J., Schmid K. Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters.* Berlin; New York, 1975. Исследования феномена *memoria* в средние века стало с тех пор одним из ключевых направлений немецкой и международной медиевистики. См.: *Prosopographie als Sozialgeschichte. Methoden personengeschichtlicher Erforschung des Mittelalters. Sektionsbeiträge zum 32. Deutschen Historikertag Hamburg 1978.* Berlin; New York, 1978; *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter* / Hg. K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984 (*Münstersche Mittelalter-Schriften*; Bd. 48); *Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet* / Hg. K. Schmid. München; Zürich, 1985. Итоги многолетних международных и междисциплинарных штудий, посвященных *memoria* в средние века, подведены в: *Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters* / Hg. D. Geuenich, O. G. Oexle. Göttingen, 1994. См. в особенности: *Wollasch J. Das Projekt «Societas et Fraternitas».* S. 11–31.

¹⁵¹ См. соответствующие исследования в: *Neue Forschungen über Cluny...*

¹⁵² Й. Воллаш считает, что монастырь св. Максимиана в Трире играл в реформах на территории германского королевства значительно большую роль, чем аббатство Горце. См.: *Wollasch J. Mönchtum des Mittelalters...* S. 159.

мешало носителям этой власти с почтением относиться к клюнийцам, не допуская, однако, их проникновения в сферу своего влияния.

Клюнийское движение представляется Й. Воллашу первой реформой, зародившейся внутри самого монашества и потому идущей вразрез с «монашеско-аристократической культурой» раннего средневековья. Ключи создало монашеское объединение, не ограниченное какими-либо политическими границами и в этом смысле предвосхитившее позднейшие ордена. Конечно, это не означало, как было сказано выше, что Ключи вело борьбу с властью мирян над Церковью. Речь скорее может идти об усложнении взаимоотношений между монашеством и знатью, о трансформации «монашеско-аристократической культуры», монашеский «элемент» которой расстается со своей пассивной ролью и сам оказывает существенное влияние на мирян¹⁵³. Концепция Й. Воллаша получила дальнейшее признание в историографии также в связи с более пристальным вниманием современной медиевистики к проблематике религиозности и мироощущения человека средневековья. Подъем религиозно-аскетических настроений в X–XI вв. был той питательной средой, в которой идеалы клюнийского монашества смогли не только развиться, но и найти отклик в душе у мирян, прежде всего представителей знати, от участия которых напрямую зависели успех и масштабы реформы¹⁵⁴.

Таким образом, нетрудно выделить одну особенность нынешней, значительно более дифференцированной картины истории раннесредневекового монашества. Ключевое место в ней отводится взаимоотношениям монашества со знатью, королевской или императорской властью. Концепция «монашеско-аристократической культуры», обогащенная исследованиями религиозности раннего средневековья, работами, реконструирующими новый этос христианского правителя, помогла, как кажется, глубже понять содержание ключевых этапов в истории раннесредневекового монашества, убедительно продемонстрировав ведущую роль, которую на каждом из них играли внешние по отношению к монашеству силы, по крайней мере вплоть до возникновения клюнийского движения. Не монашество как таковое было инициатором распространения устава св. Бенедикта, основания множества монастырей, монастырских реформ в империи Каролингов, Оттонов и первых Салиев, хотя некоторый импульс порою и исходил от ограни-

¹⁵³ См. итоговую работу Й. Воллаша: *Wollasch J. Cluny — «Licht der Welt». Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft*. Zürich, 1996. Нама пер.: СБ. 60. 1997. С. 486–489.

¹⁵⁴ *Bosl K. Die Grundlagen...; Werner E., Erbstößer M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Mittelalter*. Berlin, 1986 (с указанием дальнейшей литературы). См. также: *Grundmann H. Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im Kloster // Grundmann H. Ausgewählte Aufsätze*. Stuttgart, 1976. Т. 1 (Schriften der MGH; Bd. 25, 1); *Dinzelbacher P. Geschichte der Frömmigkeit...*

ченных численно и, как правило, маргинальных групп внутри монашества, — в значительной степени монашество явилось объектом внешнего воздействия, подлинные причины которого следует искать скорее в миру, в особенностях как социально-политической, так и духовной эволюции франкского общества в эпоху Меровингов и Каролингов, а применительно к реформам X–XI вв. на территории Германии — в монастырской политике Оттонов и первых Салиев, в обстоятельствах религиозного подъема, обусловившего обновление всего западного христианства. Используя терминологию Л. П. Карсавина, определяющее значение для судеб раннесредневекового монашества имел «образ монашества», сложившийся в сознании массы мирян. Естественным представляется поэтому избранный в нашей работе ракурс изучения истории монашества в контексте религиозных, социальных и политических процессов раннего средневековья.

Вместе с тем, отталкиваясь от этой методологической посылки, не трудно заметить, что историография монашества ограничивалась по преимуществу изучением меняющегося места монашества в обществе; зачастую зная, стоящая за основаниями монастырей или фигурирующая в их поминальных книгах, а также императорская власть в качестве инициатора реформ монашества привлекали гораздо большее внимание. Разумеется, в нынешней историографии нет недостатка работам, посвященным монастырским уставам, *consuetudines*, так называемой «монашеской теологии» или «монашеской культуре». Среди них много исследований, принадлежащих перу монахов, А. де Вогюйе¹⁵⁵, К. Халлингера¹⁵⁶, Ж. Леклерка¹⁵⁷, П. Энгельберта¹⁵⁸. Из светских историков можно было бы выделить, пожалуй, работы Й. Земмлера о Бенедикте Анианском¹⁵⁹, А. Ангенендта об аскетической практике *peregrinatio pro Christo* («странствие Христа ради»)¹⁶⁰, А. Хойсслинга о развитии монашеского богослужения¹⁶¹, Й. Воллаша о *consuetudines*

¹⁵⁵ См. выше примеч. 9.

¹⁵⁶ См. прежде всего: Hallinger K. Gorze-Cluny...

¹⁵⁷ Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen: zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf, 1963 (нем. пер. с изд.: L'amour des lettres et le désir de Dieu. Paris, 1957); *idem*. Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Age. Rom, 1961 (Studia Anselmiana; Fasc. 48); *idem*. Y-a-t-il une culture monastique? // Il monachesimo nell'Alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto medioevo. Spoleto, 1957. T. 4. P. 339–356.

¹⁵⁸ Engelbert P. Die Vita Sturmii des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition. Marburg, 1968 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck; Bd. 29); *idem*. Regeltext und Romverehrung...

¹⁵⁹ См. выше примеч. 136.

¹⁶⁰ Angenendt A. Monachi peregrini...

¹⁶¹ Häussling A. A. Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters. Münster, 1973.

реформаторов X–XI вв.¹⁶², Д. фон дер Намера о выборе места для основания монастыря¹⁶³. В то же время эти работы либо посвящены анализу нормативных и дидактических источников (порою, как у К. Халлингера и Й. Земмлера, без понимания естественной дистанции между нормой и реальностью), либо топике монашеской литературной продукции. Попытки протянуть нить к так называемой внешней истории монашества единичны. В основном они ограничиваются исследованиями, посвященными интенсификации литургической практики монашества или меняющемуся отношению к научным занятиям, античной литературе и образованию. Некоторое внимание уделялось в историографии изменениям в персональном составе монашества, а именно его аристократизации и росту числа *nutriti* (воспитанников) в составе монашеской общины. Здесь прежде всего следует назвать коллективный труд ученых мюнстерско-фрайбургской школы, посвященный аббатству Фульда¹⁶⁴, а также работы Х. Грундманна¹⁶⁵ и Х. Фихтенау¹⁶⁶. В целом, однако, «внутренняя» история монашества раннего средневековья исследована либо односторонне, либо фрагментарно: вопрос об эволюции ценностных ориентиров монашества по мере изменения его места в «миру» не ставился.

В работе будет предпринята попытка преодолеть односторонность существующих направлений в изучении раннесредневекового монашества. Речь, однако, идет не о механическом совмещении «внешних» и «внутренних» ракурсов в изучении монашества, а о целостном видении монашества как явления общественной жизни. Путь к сближению «внешней» и «внутренней» истории указывают работы, посвященные раннесредневековой религиозности, поскольку объектом их исследования являются общие как для мирян, так и для монахов феномены религиозной жизни, подчас «неявные модели сознания и поведения» (термин А. Я. Гуревича).

¹⁶² *Wollasch J.* Reformmönchtum und Schriftlichkeit // FMSt. 26. 1992. S. 274–286.

¹⁶³ *Nahmer D. von der.* Die Klostergründung «in solitudine» — ein unbrauchbarer hagiographischer Topos? // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 22. 1972. S. 90–111; *idem.* Über Ideallandschaft und Klostergründungsorte // StMOSB. 84. 1973. S. 196–269.

¹⁶⁴ Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter / Hg. K. Schmid. München, 1978. Bd. 1–5 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 8).

¹⁶⁵ *Grundmann H.* Adelsbekehrungen...

¹⁶⁶ *Fichtenau H.* Lebensordnungen des 10. Jh. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich. Stuttgart, 1984. 2 Bde. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 30).

4. Проблемы, задачи, структура исследования

Несмотря на весомые достижения современной историографии раннесредневекового монашества, очевидны и некоторые ее упущения. Во-первых, ключевые для рассматриваемого периода понятия «ирландско-франкского монашества» и «монашеско-аристократической культуры» были выработаны на основе исследования франкского королевства в целом, точнее сказать, по преимуществу центральных и западных областей Галлии¹⁶⁷. Тем самым в тени оказалась специфика германских земель, одна часть которых вплоть до VIII в. была едва знакома с христианством и в основном сохраняла язычество (северный Гессен, Тюрингия, Саксония), а другая, хотя и входившая некогда в состав Римской империи, была по сравнению с внутренними областями Галлии слабо романизирована, а соответственно, и христианизирована, подверглась относительно большим разрушениям в период варварских нашествий, наконец, сравнительно более плотно была заселена варварами-язычниками (прирейнские земли, включая южный Гессен, Алеманния, Бавария, Франкония). Этот изначально иной, чем во внутренних областях Галлии, уровень христианизации нельзя не учитывать при изучении монашества в германских землях. Следует иметь в виду также специфику политической истории германских земель, являвшихся в V–VIII вв. объектом постоянно усиливающейся экспансии франков, которая выражалась среди прочего в миссионерстве и церковной организации региона.

Какое-либо обобщающее исследование, посвященное раннесредневековому монашеству Германии, до сих пор отсутствует. В классических же работах XIX — нач. XX в. по церковной истории раннесредневековой Германии, принадлежащих В. Ф. Реттбергу, Й. Фридриху и А. Хауку (фундаментальный труд которого выдержал восемь изданий!), проблематика монашества специально не рассматривалась¹⁶⁸. Не говоря уже о том, что эти сочинения, хотя и сохраняют определенный научный интерес, тем не менее достаточно далеки от нынешнего уровня знаний, актуальных исследовательских ракурсов и методик. Учитывая то значение, которое в современной историографии монашества придается религиозной эволюции общества, оправданной и актуальной представляется задача всестороннего изучения процесса христианизации Германии и в этой связи развития монашества во II/III–VIII вв., решению которой посвящена первая часть книги.

¹⁶⁷ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 121–141.

¹⁶⁸ *Rettberg F. W. Kirchengeschichte Deutschlands.* Göttingen, 1846–1848. 2 Bde.; *Friedrich J. Kirchengeschichte Deutschlands.* Bamberg, 1867–1869. Bd. 1–2,1; *Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands.* 8. Aufl. Leipzig; Berlin, 1954. Bd. 1–3.

Постановка такой задачи потребует последовательного изучения всей совокупности имеющихся в нашем распоряжении свидетельств о первых шагах христианства и монашества в Германии, характере возникавших там духовных центров, миссионерстве, наконец, глубине христианизации. Следует при этом различать формальное принятие христианства, т. е. крещение, и так называемую «внутреннюю христианизацию», или христианизацию «вглубь», которая являлась, говоря словами Л. Милиса, «бесконечным процессом»¹⁶⁹. Под «внутренней христианизацией» обычно понимают внедрение и постепенное усиление христианских элементов в сознании крещеных. О ней мы можем судить лишь по косвенным данным. Поиск таких данных, которые могли бы свидетельствовать об интенсификации христианских элементов в мировоззрении крещеных германцев, сам по себе представляется весьма непростой задачей.

Особое внимание в первой части уделяется проблеме соотношения автохтонных процессов христианизации (под влиянием римского населения и благодаря все более расширяющимся контактам с франками, интеграции во франкское королевство) и роли ирландских монахов, англосаксонских миссионеров в распространении христианства, а также монашества в Германии. В систематической проверке нуждается прежде всего гипотеза о вкладе ирландских монахов в христианизацию Германии, принятая в историографии концепция Ф. Принца об «ирландско-франкском» монашестве, «ирландско-франкских миссионерах», поскольку, как уже было сказано выше, в отдельных построениях ученого, касавшихся именно германских земель, на уровне локальных штудий были выявлены существенные просчеты.

В соответствии с поставленными задачами первая часть работы строится преимущественно по хронологическому принципу. Следует сказать, что не весь VIII в. будет нами охвачен. Утверждение династии Каролингов, начало создания имперской Церкви в середине столетия представляют уже новую проблематику, которая по меньшей мере потребует отдельного экскурса в развитие этоса христианского правителя при Каролингах. Косвенно этот сюжет мы затронем позднее, ограничившись в первой части исследованием наиболее спорной и дискуссионной эпохи в истории христианства и монашества Германии до англосаксонских миссионеров включительно.

Уже в первой части работы исследование вопроса о том, как глубина христианизации, обусловленные ею религиозные потребности общества проявили себя в развитии германского монашества, подчинено задаче целостного изучения монашества, хотя надо признать, что скудость источников этого периода заставляет довольствоваться лишь разрозненными данными о так называемой «внутренней» истории. Иное

¹⁶⁹ Milis L. La conversion en profondeur: un processus sans fin // *Revue du Nord*. 68. 1986. P. 487–498; *idem et al.* De heidense middeleeuwen. Turnhout, 1992.

состояние источников IX — первой половины XI в. позволяет поставить ряд ключевых, по нашему убеждению, проблем именно «внутренней» истории монашества, что побудило нас во второй части работы сконцентрироваться на их углубленном исследовании, отказавшись от систематического изложения традиционных для историографии и уже хорошо изученных сюжетов, как то: генезис имперского монашества, его функции, в том числе роль в каролингском и оттоновском «возрождениях», распространение монастырских реформ в IX, X–XI вв. Определяющим было стремление найти новые подходы к этим сюжетам и прежде всего ответить на вопрос о том, какое воздействие на представления монахов о своем призвании, их образ жизни и поведение оказали изменения в положении монашества, обусловленные религиозными, социальными и политическими процессами в раннесредневековом обществе.

В поисках ответа на этот вопрос мы попытаемся опереться на методологический опыт, накопленный сравнительно недавно утвердившимся в мировой историографии направлением микроисторического анализа, который в России представлен прежде всего семинаром Ю. Л. Бессмертного¹⁷⁰. Сама постановка сформулированного выше вопроса благоприятствует существенному укрупнению масштаба исследования, так что в поле зрения окажутся не регионы и столетия, а конкретный монастырь и его обитатели (1–2 главы), а в завершении всего — личность одного, совсем, правда, незаурядного монаха (3 глава).

В отличие от существующей историографии, которая при изучении идеологии и образа жизни монахов целиком основывается на уставе св. Бенедикта, монастырских *consuetudines*, вышедших из-под пера реформаторов монашества, теологических и дидактических сочинениях, мы отказались от самостоятельного изучения этих источников, поскольку все они так или иначе ориентированы на сохранение традиции, верность истокам, принадлежат, говоря словами Л. П. Карсавина, «возрожденным монашества», т. е. тем, кто требовал *reformatio* в средневековом словоупотреблении — возвращения к истинной, исконной *forma* монашеского призвания¹⁷¹. Ограничившись только этими текстами, невозможно преодолеть противоречия между «внешней» и «внутренней»

¹⁷⁰ О проблематике микроисторического анализа см.: Бессмертный Ю. Л. Что за «Казус»? // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории / Под ред. Ю. Л. Бессмертного и М. А. Бойцова. М., 1997. С. 7–24; Гренди Э. Еще раз о микроистории // Там же. С. 291–320. См. также материалы конференции в ИВИ РАН, посвященной микроистории, ее соотношению с макроисторией (5–6 октября 1998): Историк в поиске / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 1999.

¹⁷¹ О проблеме взаимоотношения традиции и новации в средневековом обществе см.: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 169–184. Особ. с. 182–183. Применительно к монастырским реформам см., например: Fichtenau H. *Op. cit.* S. 334–343.

историями монашества. Нашими источниками, напротив, явились агиографические памятники, хроники, стихотворные произведения, в которых, как правило, отсутствуют четко сформулированные идеи и учения о монашеском призвании и образе жизни, а потому такие сочинения относительно свободны от стереотипов традиции. В работе анализировались не все источники названных жанров, относящиеся к IX — первой половине XI в. Объектом исследования был избран компактный комплекс таких памятников, дошедший до нас из имперского аббатства Санкт-Галлен (совр. восточная Швейцария) и прежде почти не изученный в связи с поставленным вопросом. Этот выбор обусловлен и тем обстоятельством, что, пожалуй, ни один другой монастырь Германии исследуемой эпохи не может похвастаться источниками названных жанров, относящимися сразу к IX, X и XI вв., позволяющими тем самым увидеть уникальную по своей целостности картину представлений монахов о собственном призвании.

Углубленное исследование жизни лишь одной обители обусловлено состоянием историографии, которая применительно к IX — первой половине XI в. явно концентрируется на монастырских реформах, что привносит в картину монашества рассматриваемого периода известную схематичность. Приоритет отдается формальной констатации распространения реформы, а отдельные обители «растворяются» в монашеских объединениях, которые по степени интеграции монастырей еще весьма далеки от монашеских орденов, появившихся лишь в XII в. Увидеть монахов имперского монастыря в ситуации реформ, а именно в столкновении с движением, направленным к унификации монашества путем возвращения к его истокам, — такова одна из главных задач этой части исследования.

К тематике реформ мы обращаемся также в связи со вторым вопросом, проанализированным в данной части работы: что, собственно, представляли собой монастырские реформы в германской империи — являлись ли они только мероприятиями императорской власти, отвечающими этосу христианского правителя, или же эти реформы следует рассматривать шире — как феномен религиозного подъема X–XI вв., обозначивший новый этап так называемой «внутренней христианизации». В этой связи особую актуальность приобретает анализ источников, позволяющих проникнуть в мысли и чувства христианина по поводу обращения в монашество. Уникальную возможность такого рода предоставляют автобиографические сочинения регенсбургского монаха Отлоха Санкт-Эммерамского (ок. 1010 — вскоре после 1070), исследование которых в соответствии с поставленным вопросом оправдано лишь в контексте развернутой в монографии ретроспективы развития религиозности и монашеских представлений в раннее средневековье.

5. Источники

Данное исследование основывается главным образом на опубликованных письменных источниках, а в первой части — еще и на документации археологических раскопок.

Следует признать, что далеко не все существующие издания письменных источников удовлетворяют современным требованиям формального источниковедения. Прежде всего это относится к *Patrologiae cursus... series latina* аббата Миня и *Acta sanctorum*, а также к отдельным томам *Scriptores MGH*, в которых часть памятников печаталась в выдержках. Новые издания источников, выходявшие по преимуществу в краеведческих сериях и журналах, в силу объективных причин не всегда были доступны. На оригинальных рукописях основана лишь третья глава второй части, посвященная Отлоху Санкт-Эммерамскому, что обусловлено недостаточной изученностью его манускриптов, отсутствием удовлетворительного их издания. В работе анализируется Codex latinus Monacensis 14756 (Мюнхен, Баварская Государственная библиотека), содержащий среди прочего автографы четырех сочинений Отлоха, а также ряд его стихотворений.

В соответствии с поставленными в исследовании проблемами и задачами методика подбора источников разная в первой и во второй части. В первой части рассматривается вся совокупность доступных нам свидетельств о распространении христианства и монашества в Германии в IV–VIII вв. Общей характеристикой состояния источников по истории этого периода является их крайняя скудость и неравномерность распределения; подчас исследователям вообще приходится довольствоваться гораздо более поздними памятниками. Привлекаемые в работе данные хорошо известны в историографии, более того, являлись предметом порою ожесточенной и многолетней полемики. Без рассмотрения точек зрения отдельных историков, сопоставления их ракурсов, исследовательских контекстов и методик анализ одних только источников вряд ли будет иметь смысл. Продемонстрировать отсутствие достаточных оснований для однозначной интерпретации большинства свидетельств — такова общая направленность нашей работы с источниками в первой части. Отталкиваясь от этого промежуточного результата, мы попытаемся сопоставить имеющиеся сведения в длительной хронологической и географической перспективе. Неизменным при этом будет сочетание письменных и археологических источников, а также данных, подчерпнутых в работах филологов-лингвистов, палеографов, литургиков и исследователей патроники.

Самое первое упоминание христианства в Германии принадлежит в конце II в. Иринею Лионскому; в IV в. свидетельства Афанасия Великого, Августина Гиппонского и Иеронима позволяют судить о раннем монашестве в прирейнской Германии. Еще в середине XIX в.

Ф. В. Реттбергу удалось критически проверить бытовавшие в средние века легенды об античных мучениках и исповедниках Германии, отбросив большинство из них как домыслы позднейшего благочестивого историописания, отталкивавшегося в основном от имен, сохраненных календарями и мартирологами¹⁷³. По установившемуся в историографии мнению, лишь в поздних легендах о мучениках Фивейского легиона, кельнских девах, св. Афре Аугсбургской и св. Флориане Лорхском, заключено определенное историческое ядро¹⁷⁴. До конца VI в. наши знания о христианстве и монашестве в Германии основываются, кроме того, на житиях св. Мартина Турского, принадлежащих Сульпицию Северу (390/400 г.)¹⁷⁵, и Венанцию Фортунату (ум. после 600)¹⁷⁶, житии св. Северина, написанном Эвгиппием (511 г.)¹⁷⁷, — единственным источнике о христианстве и монашестве в Норике, а также отдельных упоминаниях в агиографических сочинениях Григория Турского и его знаменитых десяти книгах «Истории франков»¹⁷⁸. Следует подчеркнуть, что один только труд Эвгиппия целиком посвящен святому, действовавшему в тех землях, которые были завоеваны германскими племенами, свидетелем чему был еще сам Северин и его ученики.

В VII в. о христианстве и монашестве в германских землях также приходится судить главным образом по отрывочным данным. Как франкская хронистика, представленная в этом столетии одним Псевдофредегаром¹⁷⁹, так и агиография в основном обходят стороной церковную историю прирейнской и зарейнской Германии. Помимо расплывчатого упоминания в сочинении «О добродетелях св. Гертруды» (*Virtutes S. Gertrudis*, кон. VII в.), позволяющего предполагать некие связи между св. Гертрудой Нивельской и аббатиссой монастыря Орен в Трире¹⁸⁰, жития Германа Гранвальского (70-е гг. VII в.), проливающего свет на отношение епископа Трирского Модоальда к монашеству¹⁸¹, а также жития св. Арнульфа Мецского (30-е гг. VII в.)¹⁸², следует особо выделить еще жития св. Колумбана и его учеников (прежде всего Евстазия, ум. 629), написанные италийцем Ионой из Боббио в годы его

¹⁷³ *Reitberg F. W. Kirchengeschichte Deutschlands*. Göttingen, 1846–1848. 2 Bde.

¹⁷⁴ *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. 1. S. 40–43.

¹⁷⁵ *Sulpicius Severus. Vita s. Martini* // *Sources chrétiennes*. Paris, 1967. T. 133.

¹⁷⁶ *Venantius Fortunatus. Vita s. Martini* / Ed. B. Krusch // MGH AA 4, 2.

¹⁷⁷ *Eugippius. Vita s. Severini* // MGH AA 1.

¹⁷⁸ *Gregorius ep. Turonensis. Vitae patrum*. // MGH SS RM I, 2; *Gregorius ep. Turonensis. Liber in gloria confessorum* / Ed. B. Krusch // MGH SS RM I, 2; *Gregorius ep. Turonensis. Libri Historiarum Francorum* // MGH SS RM I/1.

¹⁷⁹ *Pseudo-Fredegarus. Chronicon* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 2. P. 1–168.

¹⁸⁰ *De virtutibus factis post discessum beatae Gertrudis* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. Hannover, 1902. P. 464–471.

¹⁸¹ *Vita Germani abbatis Grandivallensis auct. Boboleno presbytero et monacho* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 5. Hannover, 1910. P. 25–40.

¹⁸² *Vita s. Arnulfi* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 2. Hannover, 1888. P. 426–446.

пребывания в Галлии около 641–642 гг.¹⁸³. Наряду с уставами, пёни-тенциалием и эпистолярным наследием ирландца¹⁸⁴, труд Ионы является важнейшим источником о деятельности Колумбана, спиритуальности святого, трудах его последователей. В VII в. к нарративным источникам добавляются также документальные, которые, правда, еще единичны в рассматриваемом регионе. Так, за целое столетие нам известны всего шесть меровингских дипломов: грамота Зигиберта III об основании монастыря Куньон (646/647), две грамоты того же короля об основании Стабло-Мальмеди (646–650)¹⁸⁵, а также подтверждающие иммунитетное пожалование Зигиберта грамоты Хильдерика II (ок. 648) и Теудериха III (ок. 681)¹⁸⁶. Помимо этих документов мы располагаем еще дипломом Хильдерика II об основании Мюнстера в Грегориентале (673)¹⁸⁷. Древнейшим сохранившимся частноправовым актом в германских землях является завешание диакона Адальгизела-Гримо (634 г.)¹⁸⁸. Дошли до нас также несколько актов майордомов из династии Пипинидов и ряд грамот из Вайссенбурга, древнейшая из которых, правда, датируется 700 г.: богатый ономастический материал Вайссенбургского картулярия традиционно являлся основой для всевозможных генеалогических реконструкций, но одновременно служил и воссозданию круга покровителей «ирландско-франкского монашества»¹⁸⁹. Епископские привилегии (*exemptiones*) для монастырей исследуемого региона в VII в. не известны. Тем не менее интерес представляет формуляр таких привилегий, появляющийся в собрании формул Маркульфа (сер. VII/ 20–30-е гг. VIII в.?)¹⁹⁰, а также весьма важная для аргументации Ф. Принца привилегия, выданная в 662/675 г. монастырю Сен-Дье, санкционированная Нумерианом, епископом Трира¹⁹¹.

По преимуществу перечисленные выше источники проливают свет, хотя бы и весьма тусклый, лишь на историю христианства и монашества прирейнской Германии, если не считать немногословных указа-

¹⁸³ *Jonas. Vitae sancti Columbani abbatis discipulorumque eius libri II.* / Ed. B. Krusch // *Ionae Vitae s. Columbani, Vedastis, Iohannis.* Hannover; Leipzig, 1905 (MGH SS RG in usum schol.; Bd. 37). P. 1–294.

¹⁸⁴ Сочинения Колумбана опубликованы Г. С. М. Волкером: *Sancti Columbani opera* / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970 (SS Latini Hiberniae; Bd. 2).

¹⁸⁵ MGH Diplomata 1. Nr. 21. P. 22–23; Nr. 22. P. 22–23; Nr. 23. P. 23.

¹⁸⁶ Ibid. Nr. 29. P. 28–29; Nr. 53. P. 47–48.

¹⁸⁷ Ibid. Nr. 30. P. 29.

¹⁸⁸ *Das Testamentum des Adalgisel Grimo* / Ed. H.-W. Hermann // *Herrmann H.-W. Das Testament des fränkischen Adligen Adalgisel-Grimo. Ein Zeugnis merowingzeitlichen Lebens an Saar, Mosel und Maas* // StM OSB. 96. 1985. S. 264–274.

¹⁸⁹ *Traditiones possessionesque Wizenburgenses* / Ed. C. Zeuss. Speyer, 1842.

¹⁹⁰ *Marculfus monachus. Formularum libri duo* // MGH Formulae Merowingici et Karolin aevi / Hg. K. Zeumer. Hannover, 1882–1886. Liber I. Nr. 1. P. 39.

¹⁹¹ *Pardessus II.* Nr. 360. P. 147.

ний Ионы по поводу деятельности в Баварии учеников Колумбана, Евстасия и Агрестия. В остальном историкам приходится довольствоваться сомнительными сведениями письменных источников гораздо более позднего времени. Речь идет о житии Фридолина Зэкингенского (рубеж X–XI вв.)¹⁹², «Страстях святого Трудперта» (*Passio sancti Trudperti*, вторая пол. X в.)¹⁹³, житии Магнуса Фюссенского (IX в.)¹⁹⁴, «Страстях Килиана» (*Passio Kyliani*, IX в.)¹⁹⁵. Спорными остаются также отнесение древнейшего жития св. Галла (*Vita vetustissima*) к VII в., равно как и идентификация последнего с *Gallus*, учеником св. Колумбана, упомянутым Ионой. Проблема, которая возникает при интерпретации названных источников, — общая для всего рассматриваемого периода: в целом в какой мере допустимо полагаться на данные поздней агиографической или историографической традиции, частично сфальсифицированные грамоты и т. д.? Этот вопрос нам придется поставить еще раз уже в заключение обзора источников первой части исследования.

Восьмой век существенно более богат письменными свидетельствами. При этом впервые мы можем опереться на источники, возникшие непосредственно в восточнорейнской Германии. Богатейший материал предоставляют также памятники, связанные с деятельностью англосаксонских миссионеров в Германии.

Хотя горизонты «большой» историографии и раздвигаются во второй половине VIII в. — пусть даже по сравнению с «Книгой истории франков» (*Liber historiae Francorum*, до 727)¹⁹⁶ в ней все более четко выдвигается на первый план Австрия, а затем и восточнорейнские земли, — церковная история, как и история монашества освещается в этих памятниках сравнительно скромно. Продолжение хроники Фредегара (ок. сер. VIII в.), «Мецские анналы» (*Annales Mettenses*, ок. 805)¹⁹⁷, «Анналы королевства франков» (*Annales regni Francorum*, с сер. VIII — первая четверть IX в.)¹⁹⁸ или весьма ценная и для истории франков «История лангобардов» Павла Диякона (*Historia Langobardorum*, ок. 787 г.)¹⁹⁹ привлекались нами поэтому лишь в отдельных

¹⁹² Vita Fridolini auctore Balthero / Ed. B. Krusch // MGH SSRM III. P. 350–369.

¹⁹³ Passio s. Trudperti / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. P. 352–

¹⁹⁴ Vita s. Magni auct. Ps.-Theodoro (emendata ab Ermenrico?) // AA SS. Sept. 2. P. 735–759; La vie de S. Magne de Füssen par Otloh de Saint-Emmeran // Analecta Bollandiana. Brüssel, 1963. T. 81. Fasc. 1–2. P. 159–183.

¹⁹⁵ Passio Kyliani minor / Ed. W. Levison // MGH SSRM. 5. Hannover, 1910. P. 711–728; Passio Kyliani maior / Ed. F. Emmerich // Der heilige Kilian. Regionarbischof und Martyrer. Würzburg, 1896. S. 11–25.

¹⁹⁶ Liber Historiae Francorum / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 2. P. 215–328.

¹⁹⁷ Annales Mettenses / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 1. P. 314–336.

¹⁹⁸ Annales regni Francorum / Ed. F. Kurze. Hannover, 1895 (SSRG in us. schol.).

¹⁹⁹ Paulus Diaconus. Historia Langobardorum / Ed. L. Bethmann, G. Waitz // MGH. SSRLI. Hannover, 1878.

случаях, для характеристики общего исторического контекста. Гораздо большее значение имеет в нашей связи другое сочинение Павла Диякона, а именно древнейшая к северу от Альп история деяний епископов по образцу папской *Liber Pontificalis*, в известной степени имеющая локальный характер, — «Деяния епископов Мецских» (*Gesta episcoporum Mettensium*, после 783), ценные для характеристики монашеских начинаний епископа Меца, Хродеганга²⁰⁰.

Заметно увеличивается в рассматриваемый период число дипломов государей, теперь уже из нового рода Каролингов, что безусловно отражало специфику монастырской политики династии: против двух меровингских дипломов Теудериха IV об основании Мурбаха (728 г.) и Хильдериха III для Стабло-Мальмеди (744?)²⁰¹ мы располагаем десятками каролингских привилегий VIII в.²⁰² Начиная с основания Эхтернаха (еще как частного монастыря могущественного рода майордомов) в формуляр грамоты входит обещание защиты и покровительства, предполагающее соблюдение аббатами, со своей стороны, верности по отношению к династии. Грамота же об основании Прюма в 762 г. свидетельствовала о переходе Каролингов от практики частной Церкви к созданию королевской или имперской²⁰³.

Еще до того, как каролингские привилегии ослабили власть епископата над монашеством, появилась экземционная грамота епископа Видегерна Страсбургского, выданная Мурбаху по просьбе св. Пирмина (728)²⁰⁴. Привилегия Видегерна является принципиально важным источником для характеристики воззрений Пирмина, этого крупного деятеля франкского монашества первой половины VIII в., — источником, во многом уравнивающим весьма пространные пробелы в наших знаниях о Пирмине, которые, к сожалению, не устраняет более позднее его житие (первая половина IX в.)²⁰⁵.

²⁰⁰ Paulus Diaconus. *Gesta episcoporum Mettensium* / Hg. G. H. Pertz // MGH SS II. P. 260–270. О. Р. Бородин в своем очерке формирования жанра средневековых «книг понтификов» не упоминает «Деяний Мецских епископов» ни словом. См.: Бородин О. Р. Средневековые «книги понтификов» — формирование историографического жанра // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха возрождения. М., 1988. С. 64–72.

²⁰¹ MGH Diplomata I. Nr. 95. P. 85; Nr. 97. P. 87–88.

²⁰² Их полный обзор см.: Semmler J. *Traditio und Königsschutz. Studien zur Geschichte der königlichen monasteria* // ZRG. Kan. Abt. 76. 1959. S. 1–33; *idem*. *Episcopi potestas und karolingische Klosterpolitik* // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 305–395. Список и классификацию см. также: Santifaller L. *Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems*. Wien, 1964. S. 53, 61, 85–86 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Kl.; Bd. 229).

²⁰³ DK I. Nr. 16. P. 22–23.

²⁰⁴ Bruckner. Nr. 113. P. 53–54.

²⁰⁵ *Vita sancti Pirminii* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, 1. P. 17–31.

В VIII в. растет поток частноправовых актов — дарений и оснований, составивших фундамент знаменитых картуляриев Эхтернаха, Фульды, Санкт-Галлена, Лорша и др. Следует также упомянуть здесь *Traditiones Frisingensis*, — картулярный Фрайзингского епископства, важный источник по истории баварской Церкви и отдельных монастырей²⁰⁶. Исследование истории Зальцбурга VIII в. немыслимо без двух описей имущества, приобретенного кафедрой в 700–788 гг., *Notitia (Indiculus) Arnonis* и *Breves Notitiae*, составленных епископом Арно Зальцбургским (785–821)²⁰⁷.

В VIII в. в Германии появляются первые жития святых. Пионером немецкой агиографии явился Арбеон Фрайзингский (764–783), написавший жития св. Эммерама (ок. 765/770) и св. Корбиниана (до 769), двух франкских миссионеров, действовавших в южной Германии в VIII в.²⁰⁸. В конце века возникли и «Деяния святого Хродберта исповедника» (*Gesta sancti Hrodberti confessoris*, ок. 798), известные как древнейшая редакция жития св. Руперта Зальцбургского²⁰⁹. Второй редакцией этого жития называют вводную часть позднейшего «Обращения баварцев и каринтийцев» (*Conversio Bagoariorum et Carantorum*, 870/871)²¹⁰.

В VIII в. появляется также новый, в принципе, тип источников — поминальные книги и книги побратимов. Древнейшей из них в Германии и одной из самых ранних в Западной Европе (после «Книги жизни» — *Liber vitae* из английского монастыря Келлса) является зальцбургская книга побратимов (по мнению К. Шмида, поминальная книга), составленная около 783/784 г.²¹¹. Структура книги, ее ономастический материал в сочетании с данными книги побратимов Райхе-

²⁰⁶ *Traditiones et antiquitates Fuldenses* / Ed. E. Fr. J. Dronke. Fulda, 1844; UB des Klosters Fulda / Ed. E. E. Stengel. Marburg, 1958. Bd. 1. (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck; Bd. 10,1); UB der Abtei Sankt Gallen / Hg. H. Wartmann. Zürich, 1886. Bd. 1–2; *Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach*. Luxemburg, 1929. Bd. 1,2: Quellenband; *Codex Laureshamensis* / Ed. K. Glöckner. Darmstadt, 1929–1936. 3 Bde. (Arbeiten der Historischen Kommission für Hessen); *Die Traditionen des Hochstifts Freising* // Hg. T. Bitterauf. Aalen, 1967. 2 Bde.

²⁰⁷ *Notitia Arnonis* // SUB I. P. 4–16; *Breves Notitiae* // SUB II. A1–A23.

²⁰⁸ *Arbeo Frisingensis. Vita vel passio Haimhrammi ep. et martyris Ratisbonensis* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. Hannover, 1902. P. 452–526; *idem. Vita Corbiniani* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. T. 6. Hannover, 1913. P. 497–635.

²⁰⁹ *Vita Hrodberti (Gesta sancti Hrodberti confessoris)* / Ed. W. Levison // MGH SSRM 6. Hannover, 1914. P. 140–162.

²¹⁰ *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* / Ed. W. Wattenbach // MGH SS. 11. P. 1–17.

²¹¹ *Necrologia Diocesis Salisburgensis* / Hg. S. Herzberg-Fränkell // MGH. *Necrologia Germaniae* II, 1; *Forstner K. Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg*. Graz, 1974. Taf. 20.

нау²¹² весьма активно привлекаются в историографии для изучения раннего зальцбургского монашества.

Обособленную группу источников VIII в. составляют памятники, связанные с деятельностью англосаксов в Германии. Прежде всего следует назвать «Церковную историю народа англов» Беда Достопочтенного (673–735), которая является единственным источником по ранней англосаксонской миссии во Фрисландии и Саксонии в конце VII — начале VIII в.²¹³ Другой важнейший источник наших знаний об англосаксонской миссии — уникальное собрание писем Бонифация, Лула и их корреспондентов, всего включающее 150 текстов²¹⁴. Начало собрания было положено еще при преемнике Бонифация на Майнцской кафедре, Луле (ум. 786). Свой нынешний облик оно, по-видимому, приобрело уже в правление Рабана Мавра (847–856)²¹⁵. Значение этого собрания очевидно: информацию об англосаксонской миссии в Германии мы черпаем в нем буквально из первых рук, соответственно, благодаря нему удастся составить и вполне уверенное представление о воззрениях Бонифация, его духовных устремлениях, неопосредованное целями того или иного агиографа, канонами житийного жанра. Наши знания о состоянии христианства в Германии многим обязаны также этому собранию. Кроме того, в работе привлекались отдельные письма из обширной, насчитывающей почти 300 посланий, коллекции другого знаменитого англосакса VIII в. (уже, правда, далекого от миссионерства), Алкуина Йоркского (ум. 804), представляющие большой интерес хотя бы в силу той роли, которую играл Алкуин в реформах Карла Великого²¹⁶.

Во второй половине VIII — первой половине IX в. были составлены жития практически всех видных представителей англосаксонской миссии, за исключением лишь одного св. Лула, житие которого написал уже Ламберт Херсфельдский (между 1063 и 1074)²¹⁷. К VIII в. относятся: житие Виллиброрда, написанное Алкуином (между 785 и 797)²¹⁸, первое житие Бонифация майнцкого клирика Виллибальда (между 754/755 и 768)²¹⁹, жития Виллибальда Айхштэттского и Вин-

²¹² Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau / Hg. J. Autenrieth, D. Geuenich, K. Schmid // MGH. Libri memoriales et Necrologia, NS. T. 1. Hannover, 1979.

²¹³ *Baeda Venerabilis. Historia ecclesiastica gentis anglorum* / Ed. A. Holder. Freiburg i. Br.; Tübingen, 1882 (Germanischer Bücherschatz; Bd. 7).

²¹⁴ S. Bonifatii et Lulli epistolae / Ed. M. Tangl // MGH Epp. sel. I. München, 1916.

²¹⁵ *Tangl M. Einleitung* // S. Bonifatii et Lulli Epistolae... P. XXIII, XXIV.

²¹⁶ *Alcuinus. Epistolae* / Ed. E. Dümmler // MGH Epp. 4. P. 1–493, 614–616; Epp. 5. P. 643–645.

²¹⁷ *Vita Lulli archiepiscopi Moguntini auctore Lamberto Hersfeldensi* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS XV, 1. P. 132–148.

²¹⁸ *Alcuinus. Vita Willibrordi* / Ed. W. Levison // SSRM 7. Hannover, 1913. P. 81–141.

²¹⁹ *Willibaldus. Vita Bonifatii* / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 2. P. 353–359.

небальда Хайденхаймского, созданные монахиней Хайденхайма Хугебуркой (конец VIII в.)²²⁰, а также житие Григория Утрехтского, принадлежащее Лиудгеру Мюнстерскому (790/791)²²¹. В IX в. кроме житий Вигберта Фрицларского, написанного Люпусом из Феррье (ок. 836)²²², первого жития Бурхарда Вормсского (до 855)²²³, жития Суало, принадлежащего Эрманриху Эллангенскому (между 838/839 и 842)²²⁴, первого жития Лиудгера Мюнстерского, написанного Альтфридом (839–849)²²⁵, следует особо выделить агиографическую традицию аббатства Фульда, крупнейшего из монастырей, основанных св. Бонифацием. Бесценным источником о жизни ученика Бонифация и сооснователя Фульды, св. Стурма, а также ранней истории обители является житие, написанное учеником Стурма, а позднее аббатом Фульды, Айгилем, по мнению одних историков, еще в VIII в. (между 791/94–800), а по мнению других — уже в первой четверти IX в. (до 820)²²⁶. Житие Леоба, сподвижницы Бонифация, создал крупный фульдский историк и агиограф Рудольф (ок. 836)²²⁷. Его «Чудеса святых, перенесенных в церкви Фульдские» (*Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum*) также представляют известный интерес в связи с англосаксонской миссией и ранней историей обители (между 835 и 860)²²⁸. В том же контексте нами привлекался *Supplex Libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus*, жалоба фульдских монахов, направленная императорам Карлу, а затем Людовику против своего аббата Ратгера в защиту древних устоев обители (812, 816/817)²²⁹.

В заключение обзора источников, связанных с деятельностью англосаксов в Германии, следует упомянуть также весьма ценные грамоты об основании монастыря Виллиброрда в Эхтернахе, ранние фульдские грамоты и привилегии, в том числе первую папскую привилегию

²²⁰ *Vitae Willibaldi et Wynebaldi auctore sanctimoniali Heidenheimensi* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, I. P. 80–117.

²²¹ *Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liudgero* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, I. P. 63–79.

²²² *Vita Wigberti abbatis Fritslarensis auctore Lupo Ferrariensis* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. 15, I. P. 36–43.

²²³ *Vita Burchardi I* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, I. P. 44–62.

²²⁴ *Ermanrici sermo de vita s. Sualonis dicti Soli* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, I. P. 151–163.

²²⁵ *Vita sancti Liudgeri episcopi Mimigardefordensis auctore Altfrido* / Ed. G.H. Pertz // MGH SS II. P. 403–425.

²²⁶ *Vita sancti Sturmii auctore Eigili* / Ed. G.H. Pertz // MGH SS 2. P. 365–377.

²²⁷ *Vita sanctae Leobae auctore Rudolfo* / Ed. G. Waitz // MGH SS 15, I. P. 118–131.

²²⁸ *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* / Ed. G. Waitz // MGH. SS 15, I. P. 328–341.

²²⁹ *Supplex Libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus*, X / Ed. J. Semmler // CCM. Siegburg, 1963. T. 1. P. 319–327.

в германских землях, а также календарь Виллиброрда, важный для характеристики его монашеских воззрений²³⁰.

Наряду с уже названными текстами в книге, разумеется, использовались монастырские уставы, прежде всего св. Бенедикта, каноны соборов, капитулярии франкских королей и императоров, творения отцов Церкви и монашества, хотя их специальное исследование, как уже было сказано, не входит в задачи данной работы. В то же время эта группа нормативных и дидактических источников, безусловно, важна для понимания общих тенденций и движущих сил развития монашества в раннее средневековье.

Значительную часть источников, исследуемых в первой части работы, мы оставляем за пределами источниковедческого раздела. Речь идет о позднейшей агиографической и историографической традиции, а также сфальсифицированных дипломах и привилегиях отдельных монастырей. Хронологически эти источники относятся ко всему периоду средневековья, начиная по меньшей мере с IX и вплоть до XV в. Ниже, обращаясь к истории конкретных духовных центров Германии, мы будем всякий раз подробно анализировать эти данные, ограничившись здесь лишь самыми общими замечаниями. В силу скудости источниковой базы, прежде всего IV–VII вв., памятники позднейшей традиции широко привлекаются в историографии. Однако, как нам еще предстоит убедиться, далеко не всегда они подвергаются достаточной критике, как не всегда убедительной можно признать методичку выделения в них так называемого «исторического ядра». Меж тем хотя бы крупные исследования подобных традиций, прежде всего работы М. Вернера о фальшивках Санкт-Петера в Эрфурте²³¹, Л. Хольцфуртнера о среднековой традиции основания баварских монастырей²³² или Э. Висплингхоффа²³³ и Т. Кёльцера²³⁴ о знаменитых легендах и фальшивках Санкт-Максимиана в Трире, со всей ясностью показывают, что за позднейшими свидетельствами, как правило, скрываются перипетии непосредственно эпохи их возникновения, ее ценностные ориентации и интересы. В этом смысле подобные памятники скорее являются источниками, иногда весьма красноречивыми, о состоянии того или иного монастыря, представлениях его монахов и аббатов в то

²³⁰ Wilson H. A. The Calendar of St. Willibrord, from MS. Paris. Lat. 10837. A Facsimile with Transcription, Introduction and Notes. London, 1918 (Henry Bradshaw Society; Vol. 55).

²³¹ Werner M. Die Gründungstradition des Erfurter Petersklosters...

²³² Holzfurtner L. Gründung und Gründungsüberlieferung...

²³³ Wisplinghoff E. Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei St. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1250. Mainz, 1970 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 12).

²³⁴ Kölzer T. Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. Maximin vor Trier (10.–12. Jh.). Sigmaringen, 1989 (VuF; Sonderbd. 36).

самое время, когда эти тексты, собственно, были составлены. Именно под таким углом зрения мы будем исследовать в первой главе второй части многочисленные санкт-галленские источники IX–XI вв., изображающие основание и раннюю историю обители.

Как уже не раз указывалось выше, наряду с письменными памятниками в исследовании активно привлекаются данные археологических раскопок. Речь идет, во-первых, о находках ранних надгробных плит с христианскими надписями, во-вторых, о выводах археологов относительно римского континуитета на занятых варварами землях, в-третьих, об исследованиях погребального инвентаря на предмет выявления в захоронении признаков христианизации, в-четвертых, и главным образом, о раскопках под существующими монастырями Германии (результаты которых часто незаменимы как для реконструкции истории этих духовных центров в бесписьменный период, так и для критики позднейших письменных свидетельств), наконец, существенными представляются нам наблюдения археологов за изменениями в погребальных обычаях германцев.

Поскольку результаты археологических исследований публикуются по преимуществу в краеведческих печатных изданиях, их более или менее полный обзор здесь не представляется возможным. Следует лишь отметить, что мы располагаем данными археологов по каждому из регионов Германии и практически по каждому из существовавших на ее территории духовных центров IV–VIII вв. При всей своей незаменимости исследования археологов не всегда в состоянии дать ответы на интересующие историков вопросы: это, в частности, касается атрибуции символики креста в германских захоронениях, которая не обязательно указывает на христианство покойного, сложности датировки и идентификации ранних зданий на территории существовавшего в средние века монастыря, наконец, этнической принадлежности безинвентарного захоронения (каковыми были, разумеется, захоронения духовных лиц), что вызывает особые сожаления, если принять во внимание поставленный выше вопрос о роли ирландцев и англосаксов в развитии христианства и монашества в Германии.

Если в первой части данной работы рассматривается вся совокупность имеющихся в нашем распоряжении источников IV–VIII вв., сочетаются памятники разного жанра и времени, равно как и разные типы источников, наконец, анализируются всевозможные версии и методики интерпретации имеющихся свидетельств, то источниковая база второй части является гораздо более однородной и компактной.

В основе первых двух глав второй части лежит комплекс санкт-галленских, по преимуществу нарративных, источников IX — первой половины XI в., не имеющий аналогов ни в количественном, ни в качественном, содержательном, отношении. Неслучайно В. Бершин говорил о Санкт-Галлене как о «легенде» современной исторической

науки²³⁵. Прежде всего поражает размах агиографической традиции самого св. Галла. Помимо дошедшего до нас фрагментарно «Древнейшего жития св. Галла», датировка которого, как указывалось выше, является предметом дискуссий (конец VII или VIII в.) и по меньшей мере лишь его третье продолжение считается Санкт-галленским (ок. 771)²³⁶, сохранились также заказанные монахам Райхенау пространные жития святого: редакция Веттина (между 816 и 824)²³⁷ и редакция Валафрида Страбона (833/834)²³⁸. При этом Валафрид переработал написанную еще раньше Санкт-галленским монахом Гоцбертом Младшим книгу чудес св. Галла (первая четверть IX в.) и присовокупил ее к своему житию²³⁹. Позднее в Санкт-Галлене возникло еще три переработки жития Галла, теперь уже стихотворные, — анонимное «Метрическое житие святого Галла» (*Vita sancti Galli metrica*, ок. 850)²⁴⁰, дошедшее во фрагментах «Стихотворение о жизни святого Галла» Ноткера Заики и Хартманна (*Metrum de vita sancti Galli*, 883/884)²⁴¹ и «Песнь во славу святого Галла» Ратперта (*Carmen in laudem sancti Galli*, вторая половина IX в. до 884 г.), первоначально написанная на древневерхненемецком, но сохранившаяся в латинском варианте первой половины XI в., принадлежащем перу Эккехарда IV²⁴². Приблизительно в середине IX в. с просьбой написать еще одно рифмованное житие св. Галла обращались также к Эрманриху Эллангенскому, ученику Санкт-галленской школы, но он ограничился небольшим стихотворением в честь св. Галла²⁴³. Кроме того, следует упомянуть здесь генеалогию св. Галла (IX в.), составленную, возможно, находившимся в монастыре ирландцем²⁴⁴, ряд небольших стихотворных хвалитн святому, принадлежащих Эккехарду IV, и созданное им же описание фресок, изображающих житие св. Галла²⁴⁵.

²³⁵ Бершин В. Латинская литература в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 145.

²³⁶ Vita s. Galli vetustissima / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. Hannover, 1902.

²³⁷ Vita s. Galli (auctore Wettino) / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 1–31.

²³⁸ Vita s. Galli auctore Walafrido / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. Hannover, 1902.

²³⁹ Gozberi diaconi continuatio libri II de miraculis S. Galli, per Wallafridum emendata / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 21–31.

²⁴⁰ Vita s. Galli metrica / Ed. E. Dümmler // MGH Poetae 2. P. 428–473.

²⁴¹ Notkerus Balbulus. Metrum de vita s. Galli / Ed. K. Strecker // NA. 38. 1913. P. 53–93.

²⁴² Ratpertus. Carmen in laudem s. Galli in latinum translatum per Ekkehardum / Ed. J. Egli Strecker // Ekkehard IV. Liber benedictionum... P. 382–389.

²⁴³ Laudatio s. Galli / Ed. E. Dümmler // MGH Poetae 2. P. 428–473.

²⁴⁴ Genealogia s. Galli / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 34.

²⁴⁵ Все они опубликованы в: Ekkehart IV. Liber Benedictionum nebst den kleinern Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393 / Hg. J. Egli. St. Gallen, 1909. XXXVIII (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte; Bd. 31).

Относительно меньше представлена агиография св. Отмара, собственно, основателя аббатства около 720 г. Гоцберт Младший написал первое житие Отмара (вскоре после 830), которое сохранилось только в переработанном Валафридом Страбоном варианте (между 834 и 838)²⁴⁶. Монах Изо (ум. 871) присовокупил к редакции Валафрида также книгу чудес св. Отмара, содержащую еще и сообщение о перенесении его мощей сначала в церковь св. Галла, а затем и в специально отстроенный храм св. Отмара²⁴⁷. Литургическую песнь посвятил Отмару и Эккехард IV, основывавшийся на уже существующем тексте Ноткера Немецкого²⁴⁸.

Помимо, собственно, патронов — основателей монастыря, Галла и Отмара, агиографического, а соответственно, литургического прославления удостоились и другие свят-галленцы. С Санкт-Галленом, возможно, связаны упомянутые выше жития Магнуса Фюссенского; свят-галленец Эккехард I составил житие отшельницы Виборады, жившей при монастыре и убитой венграми в 926 г. (середина X в.); в XI в. над ним работал и Эккехард IV: именно на основании его редакции Виборада стала в 1047 г. первой женщиной, официально причисленной Римом к лику святых. Новая версия жития была создана уже в 1072–1076 гг. неким монахом Хериманном, последним представителем свят-галленской культуры «серебряного века»²⁴⁹. Экскурс в историю свят-галленского пантеона будет исчерпан с упоминанием «Мартиролога Ноткера», составленного в 896 г. Ноткером Заикой²⁵⁰. В сочетании с алтарными посвящениями (*tituli*) знаменитого свят-галленского монастырского плана, созданного на Райхенау около 820 г. для строительства нового свят-галленского собора²⁵¹ этот мартиролог позволяет составить достаточно цельное представление о тенденциях почитания святых в Санкт-Галлене.

Не менее уникальной является также историографическая традиция Санкт-Галлена. Помимо вполне заурядной анналистики²⁵², кат-

²⁴⁶ Vita s. Otmari / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 41–47.

²⁴⁷ Iso. De miraculis S. Otmari libri II / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 47–54.

²⁴⁸ См. примеч. 245.

²⁴⁹ Vitae s. Wiboradae / Ed. W. Berschin. St. Gallen, 1983 (Mitteilungen für vaterländischen Geschichte; Bd. 51). К сожалению это новое издание В. Бершина оказалось нам недоступным. Мы были вынуждены пользоваться уже давно устаревшими публикациями: Vita s. Wiboradae mart. virginis inclusae auct. Hartmanno // AASS 2. Mai. T. 1. P. 284–293; Vita s. Wiboradae alia auct. Hepidano // AASS 2. Mai. T. 1. P. 293–308. Фрагменты были изданы также в MGH: Vita s. Wiboradae auct. Hartmanno / Ed. G. Waitz // MGH SS 4. P. 452–

²⁵⁰ Martyrologium Notkeri // PL 131. Col. 1025–1164.

²⁵¹ Müller I. Die Altar-Tituli des Klosterplanes // Studien zum St. Galler Klosterplan / Hg. J. Duft. St. Gallen, 1962. S. 129–176 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte; Bd. 42).

²⁵² Наиболее крупные из них: Annales Alamannici (VIII–X вв.) по большей части были составлены на Райхенау. Однако над ними должны были работать и свят-галленские

лога аббатов (XI в.)²⁵³ и эпического повествования о Карле Великом Ноткера Заики (между 884 и 887 гг.)²⁵⁴, в Санкт-Галлене возникла в конце IX в. не имеющая аналогов хроника внутримонастырской жизни — *Casus sancti Galli* («Истории святого Галла»). Ее первая часть была написана Ратпертом (884)²⁵⁵, но наибольшую славу ожидало продолжение, созданное в 30-е гг. XI в. Эккехардом IV. Своеобразие труда Эккехарда составила обширная галерея портретов санкт-галленских монахов конца IX–X вв.²⁵⁶ Новое продолжение возникло уже в XI в. (после 1076)²⁵⁷, впоследствии к нему добавились еще пять (до 1335 г.). *Casus sancti Galli*, прежде всего Эккехарда IV, не только позволяют прояснить многие аспекты самосознания монастырской общины, столкнувшейся с реформами, а соответственно, с угрозой изменения проверенных поколениями обычаев, но и предоставляет редчайшую возможность увидеть жизнь простых монахов, разобраться в особенностях их поведения.

Кроме перечисленных источников в работе использовались также материалы поминальной традиции Санкт-Галлена²⁵⁸, каталоги санкт-галленской библиотеки²⁵⁹, отдельные грамоты из обширного их собрания — самого крупного раннесредневекового собрания оригиналов к северу от Альп.

Третью главу второй части роднит с двумя предыдущими не только общность ракурса и вопросов, но и выбор уникальных источников. Значительную часть этого раздела составляет анализ собственноручных манускриптов Отлоха Санкт-Эммерамского из *Codex latinus Monacensis* 14756 (в дальнейшем — Clm 14756): «Книжицы об искушениях некоего клирика» (*Libellus de temptationibus cuiusdam clerici*), «Толкования характера человека посредством таинства чисел» (*Explanatio qualitatibus hominum iuxta numeri mysterium*) и «Книги о

монахи (Annales Alamannici / Ed. G. H. Pertz // MGH SS I. P. 22–31, 40–44, 47–56); А также: Annales Sangallenses maiores (708–1056) // Ibid. P. 73–85; Annales Sangalenses breves (708–815) // Ibid. P. 63–66.

²⁵³ Katalogus abbatum Sangallensis / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 13. P. 326–328.

²⁵⁴ Notker. Gesta Karoli Magni imperatoris / Ed. H. F. Haefele. München, 1959 (MGH SSRG, NS.; Bd. 12).

²⁵⁵ Ratpert. Casus sancti Galli / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 59–74.

²⁵⁶ Ekkehard IV. Casus sancti Galli / Hg. und übersetzt H. F. Haefele. Darmstadt, 1980 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Bd. 10).

²⁵⁷ Casuum s. Galli continuatio II (I) / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 148–163.

²⁵⁸ Новейшую реконструкцию санкт-галленской поминальной традиции см.: Subsidia Sangallensia I. Materialien und Untersuchungen zu den verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen / Hg. M. Borgolte, D. Geuenich, K. Schmid. St. Gallen, 1986. S. 13–284.

²⁵⁹ Всего от рассматриваемого периода сохранилось пять каталогов. См.: Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz / Hg. P. Lehmann. München, 1918. Bd. 1. S. 55–99.

духовном учении» (*Liber de doctrina spirituali*)²⁶⁰. Этот кодекс, по всей видимости, последний из написанных Отлохом, предоставляет редкую возможность увидеть монаха в процессе авторефлексии. Содержательный анализ названных памятников в комплексе с другими автобиографическими сочинениями монаха, «Книгой видений»²⁶¹ и «Книгой о беге духовном»²⁶², мы будем сочетать с исследованием рукописи, попытавшись выявить этапы работы Отлоха над своим образом, зафиксировать изменения в его понимании собственной жизни, прежде всего центрального ее эпизода — обращения в монашество в 1032 г.

Как уже было сказано выше, укрупнение масштаба исследования во второй части во многом обусловлено иным состоянием источников IX — первой половины XI в. Конкретный же выбор названных памятников определяется их недостаточной изученностью по крайней мере в связи с поставленными проблемами и задачами. Изменением масштаба объясняется иная, чем в первой части, методика работы с источниками. Не столько целостность и широта охвата, сколько скрупулезное изучение языка, риторики и образности текстов, при необходимости даже их отдельных вполне обособленных фрагментов, являются нашей задачей во второй части.

²⁶⁰ В Clm 14756 переплетены сочинения XIV и XI вв. К последнему относятся собственноручные манускрипты Отлоха (fol. 62r–160r): *Benedictiones de nativitate Domini* (fol. 62r), *Liber de temptationibus cuiusdam clerici* (fol. 62v–109r, 111r–111v), *Explanatio qualitatibus hominum iuxta numeri mysterium* (fol. 109v–111r), *Liber de doctrina spirituali* (fol. 112v–154r), ряд его небольших стихотворений (fol. 154r–160r). Не рукой Отлоха в этой части кодекса записаны только fol. 127r–143v, 157v–158v. См.: *Bischoff B. Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters* // Bischoff B. *Mittelalterliche Studien*. 1967. Bd. 2. S. 91.

²⁶¹ *Otloh St. Emmeramensis. Liber visionum* / Hg. G. Schmidt. Weimar, 1989 (MGH: Quellen zur geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 13). См. рус. пер.: *Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений* / Пер. вст. ст. и коммент. Н. Ф. Ускова // *Средние века*. 1995. Вып. 58. С. 223–264.

²⁶² *Otloh St. Emmeramensis. Liber de cursu spirituali* // PL. T. 146.

Часть I.

Распространение христианства и монашества в Германии (II/III—VIII вв.)

Глава 1. Монашество на рубеже поздней античности и раннего средневековья

1. Переход от раннехристианской аскезы к монашеству

Возникновение монашества на Западе Европы нередко связывают с влиянием восточного монашества, основные формы которого сложились раньше и быстро снискали громкую славу во всех частях христианской ойкумены. Ок. 275 г. св. Антоний, копт по происхождению, согласно св. Афанасию Александрийскому, лишь примкнул к одному из аскетов, живших в пустыне по соседству с его деревней¹. Египетские колонии отшельников, появившиеся вскоре под впечатлением подвигов св. Антония, вскормили и другую форму монашества — киновию. Ее родоначальником считается также копт св. Пахомий, написавший для основанного им ок. 320 г. монастыря в Табеннизи первый устав. В течение IV в. монастыри и еремитории возникают в Палестине и Сирии. Во второй четверти IV в. фиксируется монашество в Западной Европе².

Вряд ли, однако, возникновение монашества на Западе следует объяснять влиянием более древних восточных образцов, хотя сам факт такого влияния и не вызывает сомнений. Макс Вебер считал монашество феноменом, общим для всех «религий спасения», требующих от

¹ Vita Antonii / Ed. G. J. M. Bartelink. Fondazione Lorenzo Valla, 1974. С. 3. Р. 10–11. Подробнее о св. Антонии см.: Lohse B. Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München; Wien, 1969. S. 190–197 (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in Parallelforschungen; Bd. 1).

² Lohse B. Op. cit. S. 197–215.

своих последователей полной или частичной систематизации поведения ради обретения как «духовной сопричастности божественному» при жизни, так и спасения после смерти. Соответственно возникновение монашества на Востоке или на Западе вытекает из существа самой христианской религии, обусловлено ее ценностными ориентирами, окончательно оформившимися на этапе взаимодействия христианства с греко-римской культурой, которая к этому времени располагала значительным запасом разнообразных аскетических доктрин³. Таким образом, едва ли оправдано связывать возникновение монашества с какой-либо частью единого «римского мира» (*pax romana*) или личностью, пусть даже масштаба св. Антония. Уже сама по себе граница между древнехристианской аскезой и ранним монашеством представляется почти прозрачной, а точная датировка рождения монашества проблематичной. Скорее причины возникновения монашества как на Востоке, так и на Западе следует искать во внутренней эволюции христианских общин. И если монашество в западной части христианской ойкумены появляется позже, то это обусловлено прежде всего отставанием в темпах христианизации⁴.

Бернхард Лозе, автор фундаментального исследования генезиса христианской аскезы и монашества, определял аскезу как отказ от каких-либо благ, которые рассматриваются современниками в качестве дозволенных, ради достижения определенных целей религиозного или философского характера. Мотивированный таким образом отказ позволяет человеку преодолеть неполноценность или нечистоту его природы и тем самым достичь более высокого духовного состояния или же приблизиться к божественному⁵. Аскетический образ жизни еще в античной этике (орфики, пифагорейцы, платоники, неоплатоники, стоики, киники), а также в гностических учениях и манихействе наряду с различными духовными упражнениями предполагал ту или иную степень асоциальности, уход из общины, дома, расставание с отечеством во имя созерцания высшего в уединении⁶.

³ Вебер М. Социология религий (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 198–199.

⁴ Heussi K. Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936. S. 53–58; Lorenz R. Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh. // Zeitschrift für Kirchengeschichte. Bd. 77. 1966. S. 3; Lohse B. Op. cit. S. 173, 214–215; Frank K. S. Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt, 1993. S. 15–19, 35; Festugière A. J. Les moines d'Orient. Paris, 1961–1965. 4 Vol.; Prinz F. Phänomenologie des westeuropäischen Mönchtums im Überblick // Prinz F. Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum an der Wiege Europas. München, 1980. S. 14–16; Melani G. Monachesimo orientale. Jerusalem, 1970; Дониини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989. С. 241–245 (оригинальное изд. — Milano, 1977).

⁵ Lohse B. Op. cit. S. 15.

⁶ См. там же детальную характеристику аскезы в греко-римской античности и иудаизме.

Раннехристианские общины I–II вв., малые числом, состоявшие порою целиком из инородцев, оставались замкнутыми, нередко законоспирированными мирками внутри города, суету и соблазны которого они отвергали. Их члены в той или иной степени отказывались от участия в общественной жизни (военной службы и отправления культа императора). Это, конечно, не исключало некоторых нюансов в образе жизни отдельных членов общины и в то же время создавало благоприятный климат для всевозможных аскетических упражнений. Смысл аскетического образа жизни был выражен в словах Христа, учившего о тщете всего мирского и призывавшего следовать за собой, оставив имущество и родных во имя стократного воздаяния (Матф. 19, 17–30). Утверждение брэнности «образа мира сего» соседствовало в Писании с грозным предостережением близости конца света (1 Кор. 7, 29, 31), что, несомненно, усиливало стремление следовать Спасителю *ad unguem*, хотя ни Ветхий, ни Новый Завет не содержали сколько-нибудь разработанной системы аскезы. Ее конкретные формы скорее угадывались или же перенимались в соревновании с позднеантичными философскими и религиозно-мистическими школами⁷.

В III–IV вв. христианские общины постепенно теряют свою замкнутость, образуют «массовую» Церковь. Новые реалии породили противостояние аскетов и разросшейся общины, в которой неизбежно происходило усреднение христианского идеала. В III–IV вв. аскеты порывают с городской общиной и, подобно Христу (Матф. 4), удаляются *in desertum*, в пустыню, где и конституируется монашество как институт, обособленный от остальной Церкви. Еще авторы житий первых монахов подчеркивали своеобразный эгоизм аскетов, стремившихся, покинув общину, обрести личное спасение, и как св. Антоний, «лишь на себя одного обращать внимание»⁸, не участвуя в отпращивании тех или иных общественных функций, хотя бы и в рамках Церкви. В концентрированном виде это стремление выразил один из крупнейших западных отцов монашества Иоанн Кассиан (ум. в 435): «Монах всеми путями должен бежать от епископа и женщины»⁹. Епископ, за которым стоит община (а соответственно, и требование деятельности во спасение других), приравнивается Кассианом, епископом Марсея, к женщине, олицетворяющей здесь мирские соблазны.

Таким образом, глубина христианизации и ее размах определяли переход от внутриобщинной аскезы, характерной для раннего христи-

⁷ См. примеч. 4. Характеристика раннехристианских общин см.: *Свенцицкая И. С.* От общины к церкви (О формировании христианской церкви). М., 1985.

⁸ См., например: *Athanasius. Vita Antonii...* С. 3. Р. 10, а также: *Frank K. S. Geschichte des christlichen Mönchtums.* Darmstadt, 1993. S. 18–19. См. также ниже слова Иеронима (примеч. 12).

⁹ *Johann Cassian. De institutis coenobiorum*, с. XI, 18 // *Sources Chrétiennees.* Paris, 1965. T. 109. P. 444.

анства, к монашеству. Закономерно поэтому, что неравномерность христианизации земель, входивших в состав Римской империи, обусловила географию раннего монашества. Неудивительно, что первые известные нам очаги монашества в Западной Европе возникают в наиболее романизированных, а соответственно и христианизированных регионах: Италии¹⁰, Аквитании, несколько позже в Нарбоннской Галлии¹¹.

2. Древнегалльское монашество

Бл. Иероним в письме св. Павлину Ноланскому дал лаконичную дефиницию монашества: «Монах значит одинокий». Пожалуй, лишь таким образом, подчеркивая обособленность монашества внутри «Церкви» и «мира»¹², возможно свести воедино все пестрое многообразие ранних форм монашеской жизни. Описывая их, исследователи нередко используют термины «монадизм», «антикультура», подчеркивая неорганизованный, спонтанный, даже «экстремистский» характер раннего монашества. Его особенностью среди прочего была подвижность аскетов и монахов внутри *pagi romana*, единство которой обеспечивало и быструю циркуляцию информации. Характерно, что первые монахи упоминаются в источниках по большей части случайно и вскользь. Симптоматично, что о начинаниях этих монахов мы располагаем лишь самыми приблизительными данными. Вероятно, немногие из них пережили своих основателей¹³.

Признаки наступления новой фазы в истории западноевропейского монашества, тяготеющей к более строгим организационным формам, исследователи отмечают в деятельности св. Мартина Турского, с

¹⁰ Раннее итальянское монашество остается за пределами нашего исследования. Ограничимся здесь ссылкой на фундаментальный труд Г. Женаля: *Jenal G. Italia Ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden* (ca. 150/250–604). Stuttgart, 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 39, 1–2).

¹¹ О романизации западноевропейских провинций Римской империи см.: Циркин Ю. Б. Западные провинции Римской империи // История Древнего Мира. Упадок древних обществ / Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. М., 1989. С. 88–111. Особ. С. 101.

¹² *Hieronimus. Epistola ad Paulinum* // Pl. Vol. 22. Nr. LVIII. Col. 582–583. Иероним как раз и противопоставляет жизнь монаха жизни епископов и пресвитеров: *Quia igitur interrogas, per quam viam inceder debes... Si officium vis exercere presbyteri, si episcopatus te vel opus, vel honor forte delectat, vive in uribus et castellis; et aliorum salutem, fac lucrum animae tuae. Si autem cupis esse, quod diceris monachus, id est solus, quid facis in uribus, quae utique non sunt solorum habitacula, sed multorum?*

¹³ Общую характеристику этой фазы в истории монашества с указанием дальнейшей библиографии см.: Prinz F. Op. cit. S. 13–20.

именем которого связаны первые известные монастыри в Аквитании и в целом в римской Галлии (Лигуе близ Пуатье и Мармутье под Туром)¹⁴. В то же время эти монастыри еще оставались колониями отшельников-энтузиастов, правда, ригоризм восточной аскезы и радикализм в отношении к миру в них смягчаются¹⁵. С распространением восточных уставов Антония, Пахомия, Василия и Макария в V–VI вв. появляются и первые регулярные монашеские общежития¹⁶. Наиболее древние центры регулярного монашества возникают в Нарбоннской Галлии: Лерин, основанный ок. 410 г. близ Канн св. Хоноратом, и примерно тогда же — два монастыря Иоанна Кассиана в Марселе. Хотя Лерин явился передаточным звеном в распространении опыта восточного монашества в бассейне Роны и далее на север и северо-восток Галлии¹⁷, а Кассиан в своих «Собеседованиях» и «Установлениях» (приобретших большую популярность в частности и в сфере влияния Лерина) описал подвиги легендарных пустынных¹⁸, едва ли оправдано утверждать, что монашество юго-восточной Галлии было лишено самостоятельности. Кассиан, например, стремился приспособить образцы восточного монашества к реалиям Галлии, учитывая при этом не только природно-климатические особенности региона, но и характер его жителей¹⁹. В Лерине же помимо восточных уставов, без сомнения, существовала и собственная регулярная традиция, к кото-

¹⁴Ibid. S. 20. См. также: *idem*. Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). Darmstadt, 1988. S. 19–47.

¹⁵Lorenz R. Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) // Die Kirche in ihrer Geschichte / Hg. K. D. Schmidt, E. Wolf. Göttingen, 1970. Bd. 1. S. 53.

¹⁶Под *Regula Antonii* имеется в виду правило восточного происхождения, ложно приписываемое отцу монашества св. Антонию Великому (*Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 96). *Regula Pachomii* была переведена на латинский язык еще бл. Иеронимом для латинского монастыря в Вифлееме, *Regula Basilii* перевел в 397 г. Руфин Аквилейский. Анонимная *Regula Macarii*, ложно приписываемая св. Макарию Египетскому, упоминается в VI в. (о правилах в целом см.: *Vogüé A. de*. Les Règles monastiques anciennes (400–700). Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Age occidental; Fasc. 46). P. 13, 54, 57, 58. Об их распространении в Галлии: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 92–101).

¹⁷Courcelle P. Les lettres grecques en Occident de Macrobie à Cassiodore. Paris, 1948. P. 212–221; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 92–101;

¹⁸Ibid. См. также: *Leonardi C.* Alle origine della christianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia // Studi Medievali. 3. 1978. P. 487–608; *idem*. L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano // Renovatio. 13. 1978. P. 198–219; *Fontaine J.* L'ascétisme chrétien dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien // La Gallia romana. Atti del Colloquio organizzato dall'Accademia dei Lincei. Roma, 1973. P. 87–115.

¹⁹*Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 95–96, Anm. 34.

рой некоторые исследователи относят «Правило учителя», а соответственно, и позднейший устав Бенедикта²⁰.

В историографии закономерно обращается внимание на сдвиги в психологии монаха с кристаллизацией монастыря как регулируемой уставом и аббатом формы монашеского общежития. От монаха требовалось теперь не столько стремление оставить мир и вести аскетический образ жизни Христа ради, сколько готовность к смирению и послушанию. Жизнь в монастыре понималась как приуготовление к вышнему, как метод, гарантированный от козней дьявола, опасных для вольного отшельника. Спонтанный аскетический порыв, таким образом, подменялся подражанием, воспроизведением в быту тех норм, которые были апробированы более святыми мужами древности на пути к «вершинам совершенства»²¹. С появлением компендиумов Кассиана изучение таких норм, доступное всем, владеющим грамотой, казалось важнее поиска подходящей пустыни или добывания «египетских корней»²².

Своеобразие монашества юго-восточной Галлии определялось во многом социально-политическими факторами, которые, будучи обусловлены конкретной ситуацией Галлии в период кризиса Западно-Римской империи и варварских нашествий, по мнению ряда ученых, коренным образом повлияли на формирование «средневековой» или же «современной» монашеской традиции Западной Европы²³. Нарастающий натиск германцев с начала V в. в Британии и на северо-восточных рубежах Западно-Римской империи повлек за собой не только перенос императорской резиденции из Трира в Милан, а префектуры Галлий (*Praefectura Galliarum*), находившейся также в Трире, — в Арль, но и отток галло-римской аристократии с севера в более спокойную Нарбоннскую Галлию, политический вес столицы которой к тому

²⁰Правило св. Хонората не сохранилось, но упоминания о нем в современных и более поздних источниках встречаются: *Courtois C. Die Entwicklung des Mönchtums in Gallien vom heiligen Martin bis zum heiligen Columban (1957) // Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter / Hg. F. Prinz. Darmstadt, 1976. S. 1 (Wege der Forschung; Bd. 112). S. 24, Anm. 40.*

²¹*Courtois C. Op. cit. S. 25.* Там же соответствующие ссылки на Иоанна Кассиана. См. также: *Angenendt A. Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart; Berlin; Köln, 1990. S. 101.*

²²Как, например, упоминавшийся Григорием Турским отшельник Госпиций, живший в VI в. близ Ниццы и питавшийся исключительно «кореньями египетских трав», которые доставляли ему торговцы.

²³*Weber K. Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlichen Heiligenlebens // StMOSB. Bd. 48. 1930. S. 349–351; Frank K. S. Op. cit. S. 39–40, 47–50; Prinz F. Phänomenologie... S. 13; idem. Politische und sozialstrukturelle Voraussetzungen des altgallischen Mönchtums im 5./6. Jh. // Askese und Kultur... S. 28–33. S. 28.*

же возрос. Ф. Принц связывает с этим «движением на юг» возникновение и расцвет Лерина в V–VI вв., братию которого формировали беженцы из среды галло-римской аристократии северо-востока Галлии и даже Британии²⁴. Хотя характеристика Лерина как «*Flüchtlingskloster*» («монастыря беженцев») и вызывает сомнение в новейшей историографии²⁵, а мотивы, бесспорно, широкого обращения в монашество выходцев из senatorской знати не совсем прояснены²⁶, связь между варварскими нашествиями, бегством населения в более спокойные южные регионы и развитием монашества прослеживается, скажем, и в Норике на основании жития св. Северина, вынужденного с товарищами перебраться в Италию²⁷.

К. Куртуа высказывал даже мнение, что «вражеский натиск» (*incursus hostilitatis*), достигший вскоре и южной Галлии, способствовал идеологическому осмыслению допустимости основания монастырей в городах, еще недавно казавшихся гнездами порока и алчности, а

²⁴ Prinz F. *Frühes Mönchtum...* S. 47–58.

²⁵ Pricolo S. *L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico*. Roma, 1978. P. 70–72. Критика С. Приколо вызвана сомнениями в аутентичности жития епископа Труа Люпа, согласно которому Хонорат и Хиларий находились в родстве с Люпом. См. также: *Vogüé A. de. Sur la patrie d'Honorat de Lérins, évêque d'Arles // Revue Bénédictine*. 88. 1978. P. 290–291.

²⁶ Следует отметить, что представление об аристократическом составе монашества Лерина основывается главным образом на биографиях его представителей, занимавших в V–VI вв. многие епископские кафедры Галлии (Prinz F. *Frühes Mönchtum...* S. 47–58). Это, как кажется, не мешает предположить, что в монастыре жили и лица с более скромной родословной, для которых епископские кафедры оставались недоступными. Очевидно, конечно, что после образования варварских королевств духовная карьера являлась для senatorской аристократии наиболее предпочтительным средством сохранения политического значения. (В отечественной историографии это в очередной раз подчеркивалось. См.: Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.). М., 1984, а также специальное исследование — Мажуга В. И. Королевская власть и церковь во Франкском государстве VI в. // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.). Л., 1990. С. 46–71). Другое дело, — неясно, почему для достижения епископской кафедры вдруг потребовалось вступать в монастырь? См., например, возражения Сидония Аполлинария против выбора в епископы монаха в Бурже в 472 г. (C. Sollus Apollinarius Sidonius / Rec. P. Mohr. Lipsiae, 1895. VII, 9). М. Хайнцельманн, основываясь на галльских эпитафиях IV–V вв., предположил, что выходцы из галло-римской аристократии видели в *conversio* приурочивание к епископскому служению, понимаемому как осуществление христианского социально-этического идеала (Heinzelmann M. *Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jh. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte*. Zürich; München, 1976. S. 73–98, 185–206, 210–211 (Beihefte der Francia; Bd. 5)).

²⁷ Prinz F. *Frühes Mönchtum...* S. 331–332.

соответственно, растущей спиритуализации монашеской аскезы, отдалявшейся от идеала пустынножительства и прочих формальных требований к монашескому служению²⁸. Скорее, однако, фиксируемое в VI в. освоение монашеством городов было связано не столько с опасностями того смутного времени, якобы подстерегавшими беззащитных слуг Божьих в сельской округе, — об этих опасностях источники оставили лишь немногие глухие упоминания, — сколько с особенностью политической эволюции позднеантичной Галлии, а именно с ростом могущества епископата в условиях разложения муниципальной системы в городах и созданием варварских королевств²⁹.

Исследования персонального состава галльского епископата убеждают, что большинство епископов V–VI вв. являлись выходцами из Лерина, зависимых от него монастырей или других крупных обителей Галлии. С одной стороны, уже это определяло достаточно тесные контакты городского епископата с монашеством³⁰. В то же время епископы активно инициировали строительство монастырей в городах³¹. Наряду с задачами интенсификации религиозной жизни в городах на них возлагались и функции репрезентации епископской власти. В монастырской политике галльского епископата проявилось общее для V–VI вв. стремление поставить монашество под контроль Церкви.

Монашество, зародившееся вне Церкви и представлявшее собой «свободную» форму жизни мирян, согласно канонам Халкидонского собора 451 г., превратилось в институт публичного и церковного права³².

²⁸ *Courtois C.* Op. cit. S. 22–23, 27–28.

²⁹ *Prinz F.* Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis 7. Jh. (1973) // *Prinz F.* Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter. München, 1982. S. 111–136; *Heinzelmann M.* Op. cit.; *Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen* / Hg. F. Prinz. Stuttgart, 1988 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 33). Особенно введение Ф. Принца, статьи М. Хайнцельманна, Р. Кайзера и Г. Женаля. См. также: *Мажуга В. И.* Указ. соч.

³⁰ *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 47–121. См. также в приложении к монографии Ф. Принца карты № 2, 3.

³¹ В целом к проблеме городского монашества: *Sydow J.* Stadt und Kirche im Mittelalter. Ein Versuch (1973) // *Sydow J.* Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze. Sigmaringen, 1991. S. 178–200. О роле и судьбе монастырей в civitates Галлии и их взаимоотношениях с епископатом см. специально: *Büttner H.* Studien zum frühmittelalterlichen Städtewesen in Frankreich, vornehmlich im Loire- und Rhonegebiet // *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens.* Konstanz, 1955–1956. S. 164–167 (VuF. Bd. IV); *Prinz F.* Die Ausbreitung der fränkischen Reichskultur // *Ibid.* S. 194.

³² *Ueding L.* Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus // *Das Konzil von Chalkedon* / Hg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1954. Bd. 2. S. 569–676. В целом проблема монашества и церковного права в частности и в связи с халкидонскими постановлениями рассмотрена в детальных штудиях Тео Кёльцера: *Kölzer T.* Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu monastischen Kanonensammlungen der

Собор под страхом отлучения предписывал, что отныне ни один монастырь не мог быть основан без согласия епископа соответствующего диоцеза, ему впредь и должны подчиняться монахи во всех вопросах, а за епископом в свою очередь утверждалось право контроля за жизнью монахов (*cura sollicitudoque necessaria*)³³. Самое позднее ок. 500 г. каноны Халкидонского собора были переведены на латинский язык и прозвучали на галльских синодах в Орлеане 511 г. и Арле 554 г., войдя впоследствии в церковно-правовую традицию Западной Европы³⁴.

Специфика древнегалльского монашества³⁵ состояла, таким образом, с одной стороны, в прогрессирующем развитии регулярной формы монашеского общежития (отчасти связанном с восточным влиянием), а с другой — в углубляющейся интеграции монастыря в структуру диоцеза, глава которого играл ведущую роль в деле основания новых обителей и попечении над уже существующими³⁶. Спонтанный, обусловленный лишь аскетическими мотивами, рост монашества, уступил место жестко регулируемому процессу. В сфере церковной организации монашеству отныне отводились особые функции.

vorgatranischen Zeit // ZRG Kan. Abt. 69. 1983. S. 121–142; *idem*. Mönchtum und Außenwelt — Norm und Realität // Proceedings of the 8th International Congress of Medieval Canon Law. Città del Vaticano, 1992. S. 265–83, особ. 268–269 (Monumenta Iuris Canonici, Series C 9). Там же см. полемику Т. Кёльпера со взглядами на правовую историю монашества Г. П. Майера (*Maier G. P. Rechtshistorische Aspekte zur Geschichte des Mönchtums* // StM OSB. Bd. 88. 1977. S. 293–311); *idem*. Der Mönch und sein Recht // Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen. Frankfurt a. M., 1996. S. 196–197 (Fuldaer Studien; Bd. 7).

³³ Acta conciliorum oecumenicorum / Hg. E. Schwartz. Berlin, 1932. T. 2. Vol. 1. Pars 2. S. 158–159.

³⁴ Concilia Galliae (511–695) / Ed. C. De Clercq // Corpus Christianorum. Series latina. T. 148 A. Turnhout, 1963. В целом проблема правового статуса монастырей во франкском церковном праве рассмотрена в фундаментальных исследованиях: *McLaughlin T. P. Le très ancien droit monastique de l'Occident*. Liguge, 1935; *De Clercq C. La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne*. Louvain; Paris, 1936.

³⁵ Аристократический состав древнегалльского монашества остается под вопросом, хотя несомненно, что подавляющее большинство насельников этой эпохи составляли галло-римляне, как явствует хотя бы из обширной литературной традиции монастырей (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 452–489). Эта этническая однородность, обусловившая во многом роль монастырей Галлии в сохранении античной культуры, также может быть отнесена к специфическим чертам древнегалльского монашества.

³⁶ Сравнительно немногочисленную группу монастырей франкской Галлии составляли так называемые королевские монастыри, основанные представителями династии Меровингов и исключенные из сферы епископской *potestas* (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 152–185). О юридических особенностях ранней *exemptio* см.: *Szaivert W. Die Entstehung und Entwicklung der Klosterexemption bis zum Ausgang des 11. Jh.* // MIOG. Bd. 59. 1951. S. 265–282; *Schwarz W. Jurisdicio und Condictio. Eine Untersuchung zu den Privilegia libertatis der Klöster* // ZRG. Kan. Abt. Bd. 76. 1959. S. 34–51.

3. Христианство и монашество в римской Германии

Образованные в результате упорных войн I в. до н. э. — I в. н. э. римские провинции по Рейну и Дунаю призваны были служить буфером между германским миром и романской Европой, обеспечивая стратегический контроль империи над крупными водными артериями континента и альпийскими перевалами. Степень романизации этих провинций убывала с запада на восток, а состояние перманентной военной опасности определяло особенности социально-экономического развития и политической организации региона³⁷.

Относительно романизованную часть римской Германии составляли провинции Нижняя и Верхняя Германия (*Germania interior* и *superior*), а также примыкающая к ним Белгика I (*Belgica Prima*) с крупной римской метрополией, Триром, «даже у рейнских границ безопасном в покое и мире», как в IV в. н. э. писал галло-римский поэт Авсоний³⁸. Уже в конце II в. св. Ириней, епископ Лионский, говорил о христианских общинах «в Германиях» (ἐν Γερμανίαις)³⁹. В то же время вряд ли оправданно распространять указание св. Иринея на всю территорию даже одноименных провинций. Скорее речь идет о соседних с Лугдунской Галлией областях⁴⁰. Христианизация римской Германии в целом существенно отставала от Южной и Юго-Западной Европы, и первые археологические свидетельства христианства относятся здесь к IV в.⁴¹ Как и в других регионах римского мира, христианские общины в Германии возникали в крупных *civitates* (или важных для погра-

³⁷ Martin J. Spätantike und Völkerwanderung. München, 1987 (Oldenburger Grundriß der Geschichte; Bd. 4); Petrikovits H. von. Die römischen Provinzen am Rhein und an der oberen und mittleren Donau im 5. Jh. n. Chr. Ein Vergleich. Heidelberg, 1983 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Kl. 1983, 3); Циркин Ю. Б. Указ. соч.; Геронова В. Д. Поздняя римская империя (III–V вв.) // История Древнего Мира... С. 295–322.

³⁸ Авсоний. О знаменитых городах. 6. 30 (пер. М. Л. Гаспарова). См.: Авсоний. Стихотворения / Изд. подг. М. Л. Гаспаров. М., 1993. С. 90.

³⁹ Irenaeus Leodiensis. Contra haereses // PG. Vol. 7. P. 551–554; См. также: Gauthier N. L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Age (III–VIII siècles). Paris, 1980. P. 9–10.

⁴⁰ Ibid.; Prinz F. Grundlagen und Anfänge. Deutschland bis 1056. München, 1985 (Die neue Deutsche Geschichte; Bd. 1). S. 328.

⁴¹ Pöfgen B., Ristow S. Christentum, Kirchenbau und Sakralkunst im östlichen Frankenreich (Austrasien) // Die Franken Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben. Mainz, 1996. Tl. 1. S. 406.

ничных областей *castra* и *oppida*), под влиянием более древних христианских центров Галлии и Италии⁴².

В Трире список епископов открывают легендарные святые Евхарий и Валерий, действовавшие якобы еще в III в. В 314 г. следует первое, не вызывающее сомнений, упоминание епископов Трира и Кёльна⁴³. К середине IV в. мы располагаем именами предстоятелей почти всех епископств по Рейну, Мозелю и Маасу: Вердана, Меца, Страсбурга, Тонгерна, Майнца. Предположительно тогда же возникают епископские кафедры в Вормсе и Нементуме, а также в *Augusta Rauricorum*, одном из центров провинции *Maxima Sequanorum*. Епископство в Туле, по-видимому, сложилось также в IV в., но в современных источниках оно упоминается лишь во второй трети V в.⁴⁴

В Куре, резиденции римского *praeses* (наместника) альпийской провинции Реция I (*Raetia Prima*), епископство фиксируется в 451 г., хотя появление христианской общины следует, вероятно, отнести к IV в.⁴⁵ О епископстве в Аугсбурге, столице Реции II (*Raetia Secunda*),

⁴² Связь прирейнских епископств с Галлией несомненна. В альпийской Реции, на верхнем и среднем Дунае христианство скорее всего распространялось из Италии, прежде всего ее северных метрополий — Милана и Аквилеи (*Büttner H. Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen. Ein Beitrag zur fränkischen Alpenpolitik des 6.–8. Jh. (1959) // Büttner H. Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat zwischen Hochrhein und Alpen. Darmstadt, 1961. S. 112–115*). Правда, Й. Цибермайер констатирует достаточно тесные контакты Норика, включая и церковные, с западной Иллирией, отрицая, соответственно, связь с Аквилеей (*Zibermayer I. Noricum, Bayern und Österreich. Lorch als Hauptstadt und die Einführung des Christentums. Horn, 1954. S. 39*). Очевидно, однако, что существенную роль в христианизации пограничных регионов, включая Норик, играли римские легионы, укомплектованные жителями разных частей средиземноморского мира. Так, например, Тертуллиан сообщает о солдатах-христианах в войске Марка Аврелия в 172 г. во время Маркоманнских войн в Норике (*Stockmeier P. Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern // Bavaria Christiana. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift A. W. Ziegler. München, 1973. S. 13 (Deutingers Beiträge; Bd. 27)*).

⁴³ *Heinen H. Trier und das Trevererland in römischer Zeit // 2000 Jahre Trier. Trier, 1985. Bd. 1. S. 327–384*.

⁴⁴ Приведенные здесь данные восходят к актам Кёльнского собора 346 г., которые считаются в историографии сфальсифицированными в середине VIII в. на основе подлинных канонов собора в Сардике (342/343). Й. Земмлер, однако, путем сличения различных источников IV–V вв. сумел идентифицировать почти всех фигурировавших в Сардике «западных» епископов: *Semmler J. Mission und Pfarrorganisation in den Rheinischen, Mosel- und Massländischen Bistümern (5.–10. Jh.) // Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenza. Spoleto, 1982. P. 813–820 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo. 1980. Vol. 28, 2)*.

⁴⁵ *Büttner H. Op. cit. S. 113–114; Clavadetscher O. P. Die Herrschaftsbildung in Rätien // Die Alpen in der europäischen Geschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1965. S. 142 (VuF; Bd. 10); Sennhauser H. R. Spätantike und frühmittelalterliche Kirchen Churrätens // Von*

мы не располагаем какими-либо данными, но, учитывая статус города, названного еще Тацитом «самой цветущей колонией провинции Ретия»⁴⁶, существование его логично предположить. По крайней мере археологические раскопки свидетельствуют о вероятности почитания в Аугсбурге уже в IV в. св. Афры (ум. 304), единственной мученицы эпохи Диоклетиана в западном Подунавье⁴⁷.

Христианство в провинции Норик (*Noricum ripense*) фиксируется также во времена преследований христиан императором Диоклетианом в начале IV в. В одном из центров римской обороны на слиянии Дуная и Эннса, *castrum Lauriacensis* (Лорх), правитель провинции казнил сорок христиан, а затем и св. Флориана (ок. 303), легенда о мученической смерти которого была, по-видимому, составлена еще в эпоху поздней античности⁴⁸. К концу IV в. в Лорхе, вероятно, существовало уже епископство⁴⁹. Уникальное для всей римской Германии житие св. Северина (после 465 – до 533), написанное Эвгиппием в 511 г., позволяет предполагать как относительно глубокую христианизацию Норика в IV–V вв., так и вполне оформившуюся церковную структуру провинции⁵⁰.

der Spätantike zum frühen Mittelalter. Aktuelle Probleme in historischer und archäologischer Sicht. Sigmaringen, 1979 (VuF; Bd. 25). S. 193–200. П. Хойбергер предполагает также, что в первой половине V в. в восточноретийских Альпах (Тироле) возникло епископство Зэбен, возможно, под влиянием беженцев из Ретии II. См.: *Heuberger R. Rätien im Altertum und Frühmittelalter. Forschungen und Darstellung. Innsbruck, 1932. S. 168–200.*

⁴⁶ *Tacitus C. Germania. P. 41.*

⁴⁷ Дошедшая до нас *Passio Aefrae* относится явно к более позднему времени и, по мнению Б. Круша, зависит от *Martyrologium Hieronymianum* (VII в.). См.: *Passio Aefrae / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 7. P. 192–204.* На основе этой *Passio* возникла затем *Conversio et passio Aefrae* (Ed. B. Krusch // MGH SSRM 3. P. 41–64). Археологические данные: Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg 1961–1968 / Hrsg. J. Werner. München, 1977. Textband. S. 71; *Stockmeier P. Op. cit. S. 25–26.* О связях между епископством и монастырем св. Афры см.: *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 334–336.* В историографии высказывалось мнение, что епископом Аугсбурга был некий *sanctus abbas Valentinus, quondam Raetiarum episcopus*, упоминаемый в житии св. Северина (см. ниже). Характеристика же его как *quondam episcopus* говорит якобы о переносе епископства в V в. под натиском германцев из Аугсбурга в Зэбен (*Heuberger R. Op. cit. S. 179–180*). Это, однако, маловероятно ввиду сохранения в Аугсбурге в раннем средневековье элементов позднеантичной литургии миланского происхождения (*Hoeynck F. A. Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg. Augsburg, 1889. S. 9–10*).

⁴⁸ *Zibermayer J. Op. cit. S. 20; Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 1. S. 42.* См. также: *Passio Floriani / Ed. B. Krusch // SSRM. T. 7. P. 802–805.*

⁴⁹ *Ibid. S. 39.* Археологические раскопки продемонстрировали существование в Лорхе обширного храма еще в IV в. См.: *Eckhart L. St. Lorenz vor den Mauern // Lorch, Lauriacum. Festschrift zur 750-Jahr-Feier des Stadtrechtes von Enns. Enns, 1962. S. 110.*

⁵⁰ *Eugippius. Vita s. Severini // MGH Auctores Antiquissimi I. 1877.* О размахе христианизации свидетельствуют археологические раскопки, выявившие многочисленные культовые постройки даже в небольших поселениях дунайской провинции (*Stockmeier P.*

О монашестве в римской Германии известно немного, хотя вполне вероятно, что прогрессирующее распространение христианства вишить и вглубь (не ограниченное, разумеется, пределами названных выше *civitates* и *castra* и исключительно романским населением⁵¹) повлекло за собой, как и везде, возникновение монашества. В 335 г., а затем в 40-е гг. IV в. в Трире в ссылке находился св. Афанасий, написавший ок. 357 г. житие св. Антония Великого, обращенное, по его словам, к монахам в «ξενῳ», на «чужбине» или в «отдалении», сравнивающимся в доблестях с египетскими отшельниками и имеющим монастыри также и у себя на родине⁵². До конца, правда, неясно, кого имел в виду св. Афанасий, монахов ли в Риме или в Галлии (и там, и там ему приходилось бывать прежде), однако известно, что первое упоминание о чтении жития св. Антония относится именно к Триру. В «Исповеди» бл. Августина указывается на наличие поселения «нищих духом» (*pauperes spiritu*) в окрестностях Трира, руководствовавшихся житием св. Антония. Исследователи относят этот рассказ к 357 или 382 гг.⁵³ Примерно в это же время и св. Иероним обретал первый аскетический опыт «на полуварварских берегах Рейна»⁵⁴. Дважды Трир посетил св. Мартин Турский в 70–80-е гг. IV в. и предположительно основал там свой монастырь или церковь⁵⁵.

Die spätantike Kirchenorganisation des Alpen-Donauraumes im Licht der literarischen und archäologischen Zeugnisse // Deutingers Beiträge. München, 1963. Bd. 23/1. S. 40–76).

⁵¹ Последнее подтверждает хотя бы знаменитое надгробие некой Sarmann(in)a из Регенсбурга (кон. IV–нач. V в.), содержащее древнейшую христианскую надпись Рации. Имя покойной говорит об ее германско-кельтском происхождении (Ratisbona Sacra. Das Bistum Regensburg im Mittelalter. München; Zürich, 1989. S. 11). См. также указания в житии св. Северина: Vita s. Severini. c. 6, 6; 8, 1; 35, 2.

⁵² *Athanasius*. Vita s. Antonii, prooem // PG. Vol. 26. Col. 837–838; Vita Antonii / Ed. G. J. M. Bartelink. Fondazione Lorenzo Valla, 1974. Prolog. P. 10–11. Ранее монашество в Трире впервые рассмотрено в детальном исследовании П. Беккера: *Becker P.* Das frühe Trierer Mönchtum von den Anfängen bis zur anianischen Reform // Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra. Göttingen, 1989. S. 9–45.

⁵³ *Augustinus*. Confessiones // Pl. Vol. 32. Liber 8. C. 6, 15. Col. 755–756 (см. также рус. пер.: *Августин Аврелий*. Исповедь / Пер. и примеч. М. Е. Сергеев. Изд. подг. А. А. Столяров. М., 1991. С. 200); *Becker P.* Op. cit. S. 11; *Gauthier N.* Op. cit. P. 87.

⁵⁴ *Becker P.* Op. cit. S. 12–13.

⁵⁵ Предположение основывается на легендарной традиции аббатства св. Мартина в Трире, якобы основанного св. Мартином в доме проконсула Тетрадия, в котором, согласно житию, Мартин жил (*Sulpicius Severus*. Vita s. Martini // Sources chrétiennes. Paris, 1967. T. 133. C. 17, 1. P. 288, 290). См. также: *Ewig E.* Trier im Merowingereich, Civitas, Stadt, Bistum, Trier, 1954. S. 107). Археологические изыскания подтвердили, что церковь будущего аббатства действительно находилась в доме IV в. (*Böhner K.* Die Anfänge der Abteikirche St. Martin zu Trier // Trierer Zeitschrift. Bd. 18. 1949. S. 107–109), хотя патроциний св. Мартина все же возник позднее, под влиянием мерovingского культа св. Мартина (*Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 33. Anm. 77).

Если свидетельства из Трира скорее соответствуют начальной, «спонтанной», фазе в истории монашества, то на основании жития св. Северина перед нами предстает уже достаточно организованное монашество в провинции *Noricum ripense*. Эвгиппий вскользь упоминает еще для первой половины V в. «святого аббата Валентина, некогда епископа Реций», которого некоторые исследователи связывают с пограничным городом Пассау, где, таким образом, мог существовать монастырь⁵⁶. Деятельность св. Северина в Норике разворачивалась уже во второй половине V в. на фоне усиливающегося натиска германцев и углубления социально-экономического и политического кризиса⁵⁷. Житие изображает св. Северина не только как духовного наставника, но и как влиятельного политического деятеля провинции, возможно, даже реального ее руководителя⁵⁸. Согласно Эвгиппию, пройдя монашескую школу на Востоке, он жил сначала отшельником и лишь потом основал крупнейшую из своих обителей — монастырь св. Иоанна близ города Фапианис на среднем Дунае (*antiquum et omnibus maius monasterium*), предписав монахам жить «по примеру святых отцов»⁵⁹. Вблизи Пассау Северин заложил «небольшую келью для нескольких монахов» (*cellula pro paucis monachis*)⁶⁰. Спорным является вопрос о монашестве в Зальцбурге, где св. Северин выстроил всего лишь «базилику» (*basilica*)⁶¹. Ф. Принц закономерно сравнивает монашество Но-

⁵⁶ *Sanctus abbas Valentinus, quondam Raetiarum episcopus* — Vita Severini. C. 41, I. См., например: *Bauerreiss R. Kirchengeschichte Bayerns. St. Otilien, 1949. Bd. 1. S. 25; Heuberger R. Op. cit. S. 41, 215–217, 239–241. Ф. Принц, хотя и с осторожностью, разделяет эту версию (Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 329–330).*

⁵⁷ *Lotter F. Die historischen Daten zur Endphase römischer Präsenz in Ufernorikum // Von der Spätantike zum frühen Mittelalter... S. 27–91.*

⁵⁸ Ф. Лоттер пытался идентифицировать св. Северина даже с консулом Флавием Северином, назначенным императором Майорианом в 461 г. (*Lotter F. Severinus von Noricum, Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. Stuttgart, 1976 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 12).* Если эта гипотеза и не может быть до конца подтверждена, то все же маловероятно и противоположное мнение, сформулированное Р. Ноллом, согласно которому св. Северин был всего лишь смиренным монахом с непроясненным прошлым (*Noll R. Die Vita Sancti Severini des Eugippius im Lichte der neueren Forschung // Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Kl. Bd. 112. 1975. S. 61–63*). Ф. Принц, хотя и не разделяя мнение Ф. Лоттера, видит в св. Северине, исходя по преимуществу из характера его деятельности в Норике, выхода из достаточно знатной семьи (*Prinz F. Zur Vita Severini // DA. Bd. 25. 1969. S. 531–536*).

⁵⁹ Vita Severini. Соответственно: Eugippius an Paschasius I, 10; c. I, c. 1; IV, 6–7; XXII, 4; XXIII; IX, 4.

⁶⁰ Ibid. XXII, 1.

⁶¹ Ibid. c. XIII. Эта точка зрения основывается на интерпретации термина *basilica* как монастырской церкви (вновь: *Lotter F. Die historischen Daten...*), а также упоминании

рика с древнегалльским монашеством св. Мартина и традицией Лерина. С одной стороны, очевидно, что так же, как и колонии св. Мартина, монастыри св. Северина были тесно связаны с фигурой самого основателя и поддерживались его авторитетом, тогда как регулярный элемент в них был выражен недостаточно отчетливо. А с другой — обитель в Фавианисе, напоминая в силу обширной каритативной деятельности св. Северина «станцию красного креста» («Rotkreuzstation»), вызывает у Ф. Принца ассоциации с «Flüchtlingskloster» Нарбоннской Галлии. С Лерином опыт св. Северина сближает и ориентация на восточное монашество, выразившаяся в том числе в пристрастии святого к уединению даже после основания первой и главной его обители. В то же время Ф. Принц предполагает, что монахи св. Северина с самого начала готовились перебраться из Норика в более безопасную Италию, а потому начинания святого не обладали устойчивостью, отличавшей древнегалльские монастыри, сумевшие найти собственную нишу в завоеванной франками Галлии. В 488 г., когда по решению Одоакра римское население должно было оставить дунайскую провинцию, монахи св. Северина обосновались в Италии⁶².

Усилившийся с III в. натиск варваров на римский лимес привел сначала к потере Декуматских полей в верховьях Дуная, а в течение V в. к стремительному ослаблению контроля Рима над провинциями Западной Европы, на месте которых возникли вскоре варварские королевства⁶³. В историографии давно обсуждается проблема континуитета римских экономических отношений, социальных и политических институтов⁶⁴. Применительно к церковной истории речь, соответствен-

неких *spiritalis* в связи с ней. Раскопки на берегу Зальцахы вскрыли позднеантичную постройку культового назначения, возможно, служившую приютом для этих *spiritalis* (*Hell M. Spätantike Basilika in Juvavum // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*. 107. 1967. S. 71–73). Ф. Принц, однако, отказывается видеть в них монахов (*Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 326*).

⁶² *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 321–329, 331–332*. Утверждение Ф. Принца об изначальной ориентации монашества св. Северина на эвакуацию из Норика в Италию не кажется нам убедительным хотя бы потому, что житие, на которое здесь ссылается Ф. Принц, было составлено уже в Италии в монастыре Лукуллан под Неаполем. Автор жития аббат Эвгиппий, изображая тягу св. Северина в Италию, мог, таким образом, мифологизировать основание своей обители. Ведь именно в этом событии его рассказ достигает своей кульминации. О монастыре св. Северина и тесных контактах Эвгиппия с итальянской аристократией см.: *Jenal G. Op. cit. Bd. 1. S. 157–162*.

⁶³ В отечественной историографии политическая история периода варварских нашествий стала предметом самостоятельного исследования: *Корсунский А. Р., Гюнтер Р.* Указ. соч.

⁶⁴ Актуальность этой проблемы впервые продемонстрировал фундаментальный труд Альфонса Допша, побудивший к кардинальному пересмотру существовавших концепций перехода от античности к средневековью: *Dopsch A. Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kulturentwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Großen. Wien, 1920/1923*.

но, идет о преемственности в церковной организации от поздней античности к раннему средневековью, о сохранении и развитии прежних духовных, в том числе и монашеских, центров в последующие столетия. Если для внутренней территории Галлии континуитет не вызывает в новейшей историографии сомнений, более того, всячески подчеркивается роль епископата и монашества в поддержании как городской жизни, так и передаче античного культурного наследия⁶⁵, то в отношении пограничных регионов империи, иными словами римской Германии, исследователи высказываются осторожнее.

После прорыва рейнской границы сначала вандалами, алланами и свевами в 406 г., последовавшего затем продвижения бургундов в бассейн верхнего Рейна и, наконец, опустошительного набега гуннов в 451 г. в прирейнских провинциях фиксируются не только отток галло-римского населения, по большей части уже принявшего к тому времени христианство, разрушение многих городов, убийства и насилия, но и достаточно длительная цезура в церковной жизни. Известно также о переносе епископских кафедр в более безопасные города. Аналогичные процессы наблюдаются в других пограничных провинциях⁶⁶. С на-

⁶⁵ Prinz F. Frühes Mönchtum...; *idem*. Die bischöfliche Stadtherrschaft...; *idem*. Die Ausbreitung der fränkischen Reichskultur...; Heinzelmann M. Bischofsherrschaft in Gallien...; Büttner H. Studien zum frühmittelalterlichen Städtewesen...; Magnou-Nortier E. Les évêques et la paix dans l'espace franc (VI–XI siècles) // L'évêque dans l'histoire de l'église. Angeres, 1984. P. 33–50 (Publ. du Centre de Recherches d'Histoire religieuse et d'Histoire des idées; vol. 7); Herrschaft und Kirche... (с указанием дальнейшей библиографии).

⁶⁶ Если мозельские епископства в V–VI вв. (Трир, Мец, Туль и Вердан) полностью сохранили епископскую *successio*, то продолжительные лакуны имеются в списках епископов рейнских провинций. О ситуации в рейнской метрополии, Кёльне свидетельствует сообщение Григория Турского о посещении города св. Галлом Клермонским около 520 г. в свите короля Теодориха I. Галл тайком поджег богато украшенный языческий храм и вынужден был спастись от разгневанной толпы в королевской резиденции (*Gregorius Turonensis. Liber vitae patrum* / Ed. B. Krusch, W. Arndt // MGH SSRM I. L. VI, 2. P. 681). Епископская *successio* прерывается в Кёльне, Майнце (в обоих метрополиях до середины VI в.), Вормсе, Нементуме (до начала VII в.), Страсбурге (до последней трети VI в.), *Augusta Rauricorum* (до начала VII в.) и Тонгерне на Маасе (до начала VI в.). Резиденция епископов Тонгерна была перенесена в Маастрихт (позднее в Льеж), *Augusta Rauricorum* — в Базель, а Нементума — в Шпайер, где, как считается, уцелели достаточно значительные анклавы галло-римского населения (*Semmler J. Mission...* S. 818–820; *Ewig E. Rheinische Geschichte. Frühes Mittelalter*. Düsseldorf, 1980. S. 55–56; Büttner H. Die Landschaft um Basel von der Eiwanderung der Alemannen bis zur Mitte des 8. Jh. (1939) // Büttner H. Schwaben und Schweiz im frühen und hohen Mittelalter. Gesammelte Aufsätze. Sigmaringen, 1972. S. 9–31 (VuF; Bd. 15); Doll A. Zur Frühgeschichte der Stadt Speyer // Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz. Bd. 52. 1954. S. 146–149; Moreau E. de. Le transfert de la résidence des évêques de Tongres à Maestricht // Revue d'histoire ecclésiastique. Vol. 20. 1924. P. 457–461; Werner M. Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit. Untersuchungen zur Geschichte einer karo-

чала V в. алеманны продвигаются на территорию *Germania superior* и далее в Галлию, а после 455 г. занимают Рецию и *Maxima Sequanorum*. До сих пор не прояснено происхождение баваров, которые в VI в. заселяли восточную часть *Raetia secunda* и дунайский Норик — земли от Леха до Эннса. Очевидно, однако, что уже с конца IV в. территория будущей Баварии стала ареной систематических вторжений различных варварских племен, двигавшихся как с севера на юг, так и с востока на запад: вандалов, квадов, маркоманнов, готов, гуннов, алеманнов, ругиев, герулов, тюрингов⁶⁷.

Вместе с тем, исследования последних десятилетий, в том числе археологические и топонимические, убедительно продемонстрировали ошибочность прежних представлений о почти полной дероманизации большинства провинций римской Германии, а также о глубине деградации христианской жизни в этих регионах⁶⁸. В бассейне Мозеля, где упадок церковной жизни был выражен относительно слабо, а также в более пострадавших рейнских провинциях «церковная реставрация» начинается сравнительно быстро, вместе с интеграцией в государство

lingischen Stammlandschaft. Göttingen, 1980. S. 228–229. Ocoб. Anm. 4 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 62). Выше отмечалось, что, вероятно, существовавшее в Аугсбурге епископство (или по меньшей мере часть христиан *Raetia Secunda*), возможно, переместилось в Зэбен (примеч. 45, 47 на с. 71, 72). См. также выше об эвакуации из *Noricum Ripense* монахов св. Северина (С. 74–75).

⁶⁷ О перемещении варварских племен по территории будущей Баварии, ее древнем населении, а также этногенезе баваров см.: *Handbuch der bayerischen Geschichte* / Hg. M. Spindler. München, 1967. Bd. 1. S. 60–99.

⁶⁸ В ряду многочисленных общих и локальных исследований, посвященных проблематике римского континуитета в Германии, выделяется прежде всего серия важных публикаций Констанцкого рабочего кружка: *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens...* (VuF. Bd. IV); *Die Alpen...* (VuF; Bd. 10); *Geschichtswissenschaft und Archäologie. Untersuchungen zur Siedlungs-, Wirtschafts- und Kirchengeschichte* / Hg. H. Jankuhn, R. Wenskus. Sigmaringen, 1979. (VuF; Bd. 22). В связи с данным вопросом представляет интерес скорее как опыт междисциплинарного исследования различных аспектов раннесредневековой истории: *Von der Spätantike zum frühen Mittelalter...* (VuF; Bd. 25). Многообещающей представляется еще одна серия, инициированная фрайбургскими медиевистами и выходящая в том же издательстве «Торбеке»: *Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland* / Hg. H. U. Nuber, K. Schmid (+), H. Steuer, T. Zotz. См. прежде всего т. 1 этой серии: *Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends in Südwestdeutschland*. Sigmaringen, 1990, а также т. 6 — *Römer und Alamannen im Breisgau. Studien zur Besiedlungsgeschichte in Spätantike und frühem Mittelalter*. Sigmaringen, 1995. Следует упомянуть также многочисленные исследования Е. Эвига, посвященные рейнским и мозельским провинциям, в том числе преемственности в их церковной организации: *Ewig E. Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften* (1952–1973). Sigmaringen, 1976–1979. Bd. 1–2 (Beihefte der Francia; Bd. 3, 1–2). О христианстве и Церкви в Баварии в связи с проблемой континуитета см.: *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 318–345.

франков, по крайней мере уже в правление Теодориха I (511–533)⁶⁹, когда прирейнская Франция (*Francia rinensis*) составила ядро реймского королевства и будущей Австразии. При этом прежние духовные центры, притягивавшие остатки романского населения, как и в Галлии, играли существенную роль в сохранении и развитии городской жизни, предопределив тем самым топографию уже средневековых городов⁷⁰. Своеобразием отличалась ситуация в альпийской Реции, оказавшейся в силу естественной защищенности в известном отдалении от передвижения варварских племенных союзов, а впоследствии, вплоть до эпохи Каролингов, лишь номинально входившей в политические образования алеманнов, остготов и франков, что способствовало сохранению романского населения и его языка. В Куре на протяжении почти всего раннего средневековья светская и духовная власть была сосредоточена в руках рода Викторидов, представители которого носили римский титул *praeses*, и потому, вероятно, были связаны еще с римскими административными структурами поздней античности. Это подтверждается и тем, что по меньшей мере до 843 г. курское епископство, как и в римскую эпоху, продолжало подчиняться митрополиту Миланскому⁷¹. Правда, как в прирейнской Германии, так и в альпийской Реции возникновение известных нам монастырей связано уже с углублением интеграции в державу франков и импортом характерных для нее форм монашеского служения⁷². В то же время в историко-

⁶⁹ *Ewig E. Rheinische Geschichte...* S. 55–56; *Semmler J. Mission...*

⁷⁰ *Prinz F. Die Ausbreitung der fränkischen Reichskultur...*; *Büttner H. Studien zum frühmittelalterlichen Städtewesen...*; *Ewig E. Trier im Merowingereich...*; *Petrikovits H. von. Die römischen Provinzen...*; *Ennen E. Die europäische Stadt des Mittelalters. 4., verbesserte Aufl. Göttingen, 1987. S. 31–51.*

⁷¹ *Clavadetscher O. P. Mainz und Chur im Mittelalter // Geschichtliche Landeskunde. Bd. 5/1 (Festschrift L. Petry). Wiesbaden, 1968. S. 79–80; idem. Zur Verfassungsgeschichte des merowingischen Rätien // Frühmittelalterliche Studien. Bd. 8. 1974. S. 60–70; idem. Die Herrschaftsbildung in Rätien // Die Alpen... S. 141–159; idem. Churrätien im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter nach den Schriftquellen // Von der Spätantike zum frühen Mittelalter... S. 170–176.*

⁷² *Ewig E. Rheinische Geschichte...* S. 68–69; *Felten F. J. Die Bedeutung der «Benediktiner» im Frühmittelalterlichen Rheinland. Reflexionen, Anmerkungen und Fragen // RhVjbl. Jg. 56. 1992; Pfister R. Kirchengeschichte der Schweiz. Zürich, 1964. S. 45–57. Известно, однако, о некоем Лепории, который ок. 425 г. перебрался в южную Галлию из Трира, где был монахом и придерживался пелагианско-несторианских воззрений. Случай с Лепорием позволил П. Беккеру предположить, что и другие выходцы из северо-восточной Галлии, бежавшие на юг и вступившие там в Лерин, с самого начала могли быть монахами. Если согласиться с отнюдь небесспорным мнением Ф. Принца о том, что Лерин являлся «*Flüchtlingskloster*» для северо-галльской аристократии (см. выше), то, следуя мысли П. Беккера, импульс развития монашества в Лерине должны были дать именно выходцы из Трира, который, таким образом, становится крупнейшим очагом раннего монашества в Западной Европе (*Becker P. Das frühe Trierer Mönchtum...* S. 15–17).*

графии признается влияние христианства куриальной Реции на соседнюю, языческую, Алеманнию в верховьях Рейна и Дуная⁷³. Ее номинальное подчинение франкскому королевству после 561 г. и преобразование в герцогство не повлияли, по-видимому, существенным образом на процессы христианизации. Лишь в первой половине VII в., как будет показано ниже, источники позволяют говорить о попытках франков с помощью развития церковной организации упрочить свою власть над Алеманнией.

В *Noricum ripense*, а также в прилегающих к нему областях *Raetia secunda* упадок церковной жизни не был столь повсеместным, а бегство романского населения всеобщим, как нередко предполагалось на основании жития св. Северина⁷⁴. Археологические раскопки продемонстрировали римский континуитет в Лорхе, Регенсбурге, Зальцбурге, Аугсбурге, Пассау и других крупных населенных пунктах⁷⁵. До-

⁷³ Büttner H. Christentum und fränkischer Staat in Alemannien und Rätien // Frühmittelalterliches Christentum... S. 20–21, 29–32; Helbling B., Helbling H. Der heilige Gallus in der Geschichte // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 12. 1962. S. 8, 53–54, 62; Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau. Entwicklungen und Forschungsprobleme // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau. Sigmaringen, 1974. S. 98–99 (VuF; Bd. 20). S. 51–52; Jäschke K.-U. Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alemannischen Raum // Ibid... S. 123; Müller W. Der Anteil der Iren an der Christianisierung der Alemannen // Die Iren und Europa im früheren Mittelalter / Hg. H. Löwe. Stuttgart, 1982. Bd. 1. S. 340; Keller H. Spätantike und Frühmittelalter im Gebiet zwischen Genfer See und Hochrhein // FMSt. 7. 1973. S. 1–26.

⁷⁴ X. Коллер предположил, в том числе на основе топонимических исследований, что Одоакр в 488 г. ограничился эвакуацией населения лишь из сравнительно небольшой части Норика между Траумом и Венским лесом. См.: Koller H. Der Donauraum zwischen Linz und Wien im Frühmittelalter. Kulturkontinuität und Kulturverlust des Romanentums nördlich der Alpen // HJb der Stadt Linz. 1960. S. 11–53. X. фон Петрикович, правда, подчеркивал, что прирейнский регион все же в значительно большей степени сохранил преемственность от поздней античности, нежели Подунавье (Petrikovits H. v. Das Fortleben römischer Städte an Rhein und Donau // Studien zu den Anfängen... S. 63–76).

⁷⁵ О Лорхе см.: Eckart L. Das Nach- und Weiterleben der Römerzeit in Oberösterreich // Bayernzeit in Oberösterreich. Oberösterreichisches Landesmuseum, Katalog-Nr. 96. Linz, 1977. S. 27–29, а также ниже С. 96, прим. 64; Veters H. Austria // European Towns, their Archaeology and Early History / Ed. M. W. Barley. London, 1977. P. 276–278. О Регенсбурге: Sydow J. Untersuchungen über die frühen Kirchenbauten in Regensburg // Rivista di archeologia christiana. Vol. 22. 1955. P. 75–96. В Регенсбурге речь идет всего лишь о находке позднеантичного пилона, встроенного в средневековую церковь св. Эммерамы. Являлся ли он частью ее предшественницы — церкви св. Георга, пока не установлено. О Зальцбурге: Prinz F. Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. Bd. 115. 1976. S. 19–21. Об Аугсбурге: Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra... S. 141, 217–219. О Пассау: Christlein R. Das spätrömische Kastell Boiotro zu Passau-Innstadt. Formen der Kontinuität am Donaulimes im raetisch-norischen Grenzbereich // Von der

франкский период в истории Баварии традиционно привлекает к себе внимания исследователей, порою в контексте присущего баварской историографии стремления абсолютизировать самостоятельность Баварии, противостоявшей франкскому, а позднее и немецкому экспансионизму. В то же время, если принять тезис о «срастании» баварского этноса из различных племен, занимавших к VI в. земли от Леха до Эннса, а также остатков провинциального населения, то особую актуальность приобретает проблема христианизации Баварии, в процессе которой, по всей видимости, сталкивались различные силы и влияния⁷⁶. Внимания заслуживают не только элементы позднеантичной церковной организации, но и контакты с Италией, прежде всего Аквилеей, а соответственно и с Восточно-Римской империей, которые рассматриваются в историографии как непосредственное продолжение античного влияния⁷⁷. О попытках франков распространять христианство по меньшей мере в Каринтии силами «священников из Галлий» (*sacerdotes Galliarum*) известно уже в 591 г.⁷⁸, что традиционно связывают с продвижением франков «через Дунай и границу Паннонии» (*per Danubium et limitem Pannoniae*) при Теудеберте I (533–548), которое сам король понимал как «приращение христиан» (*profectus catholicorum*)⁷⁹, а также организацией в Баварии в середине VI в. герцогства во главе с родом Агилолфингеров, предположительно, франкского происхождения⁸⁰. К так называемым «ирландско-франкским» миссионерам VII–VIII вв., появление которых в Баварии обычно связывают с экспансионистскими планами франков, нам еще предстоит

Spätantike zum frühen Mittelalter... S. 118–120. В целом см.: *Stockmeier P.* Aspekte... S. 15, 25–29; *Koller H.* Die Iren und Christianisierung der Baiern // *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* / Hg. H. Löwe. Stuttgart, 1982. Bd. 1. S. 342–365.

⁷⁶ *Reindel K.* Die Herkunft der Bayern // *Handbuch der bayerischen Geschichte...* S. 75–86; *Stockmeier P.* Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums... S. 11–13. А. Краус предполагает все же, что значение баварской иммиграции было значительным: *Kraus A.* Die Herkunft der Bayern // *Bayerisch-schwäbische Landesgeschichte an der Universität Augsburg 1975–1977*. Augsburg, 1979. S. 27–29 (*Augsburger Beiträge zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens*; Bd. 1).

⁷⁷ *Löwe H.* Die Karolingische Reichsgründung und der Südosten. Studien zum Werden des Deutschlands und seiner Auseinandersetzungen mit Rom. Stuttgart, 1937; *Bosl K.* Bayern und Italien // *Gemeinsames Erbe — Perspektiven europäischer Geschichte*. München, 1959. S. 55–87; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 336–344.

⁷⁸ MGH Epp. III. Nr. 1. P. 20; *Noll R.* Frühes Christentum in Österreich von den Anfängen bis zum 600 nach Chr. Wien, 1954. S. 69–70.

⁷⁹ *Epistola Theodeberti ad Iustinianum*, 534–ca.550 // MGH Epp. III / Ed. W. Gundlach. Nr. 20. P. 132–133.

⁸⁰ *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 351–355. Об Агилолфингепах, версиях их происхождения и зависимости от франков см.: *Reindel K.* Die ersten Agilolfinger und die Ausweitung der Grenzen bis zum Ende des VI. Jh. // *Handbuch der bayerischen Geschichte...* S. 102–106.

обратиться ниже. Здесь же следует заметить, что их деятельность являлась лишь одним из факторов христианизации⁸¹. Скудные данные источников не дают возможности уверенно ответить на вопрос о существовании в рассматриваемый период автохтонного монашества в Баварии⁸². Соответствующие свидетельства, интерпретация которых разнится в историографии, мы рассмотрим уже ниже.

Выводы

В заключение следует выделить, как нам кажется, существенную проблему для истории раннесредневекового монашества в Германии. Если в Галлии до 600 г. известно о возникновении 215 монастырей, большинство из которых продолжало существовать и после⁸³, то в Германии к началу VII в., по всей видимости, не сложилось ни одного устойчивого монастырского центра. Данные, происходящие из Трира, слишком фрагментарны, чтобы усмотреть преемственность в развитии там монашества от античности к средним векам. В этом нам придется еще не раз убедиться ниже.

Тем не менее римский континуитет, в том числе и сохранение христианства в провинциях Германии, у современных исследователей сомнений не вызывает. Как «спонтанная» фаза в истории монашества, так и более организованная, облеченная в структуру диоцеза определенными, не аскетическими, функциями, форма монашества не оставила в первые века христианизации на территории Германии бесспорно читаемых следов, что, по-видимому, объяснимо отставанием в темпах христианизации. Правда, выявление ранних монашеских общин затруднено среди прочего сложностью различения монашества и тех или иных форм общежитийной организации белого духовенства, — проблема, которая, лишь в последние десятилетия была в полной мере осознана в историографии.

⁸¹ Еще Р. Бауэррайсс подчеркивал, что христианизацию Баварии не следует представлять как единый процесс (*Bauerreiss R.* Op. cit. S. 44–46). Ему вторит *Dünniger E.* Die christliche Frühzeit Bayerns. München, 1966. S. 58–60. Роль автохтонных элементов в христианизации Баварии склонен подчеркивать Ф. Принц, соответственно, приуменьшая значение вклада так называемых «ирландско-франкских» миссионеров, ни один из которых не имел дела с *tabula rasa* (*Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 345–347, 379). Несколько более осторожно высказывается *Barton P. F.* Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788. Wien, 1975. S. 194–196).

⁸² *Koller H.* Die Iren... S. 342–365. Ф. Принц в целом высказывается более оптимистично: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 317–344.

⁸³ *Courtois C.* Die Entwicklung... S. 17, 18–19.

Глава 2. Монахи или каноники?

1. «Симбиоз монашества и клира»

Следует отметить, что изучение общежитийных форм организации «белого духовенства»¹ в раннее средневековье началось сравнительно недавно, весьма уступая по популярности среди историков монашеству². Лишь с конца 50-х гг., в особенности благодаря усилиям Р. Шиффера, Й. Земмлера и сотрудников Института истории им. Макса Планка в Гёттингене, конкретные каноники, как и феномен *vita communis* (общинной жизни) клира в целом, выдвигаются на одно из наиболее видных мест в историографии³. Значительно более сложным представляется ныне различение общин монахов и клириков, как в виду общей скудости источников, так и в силу не устоявшейся еще терминологии, что, по-видимому, свидетельствует о характерной для раннесредневековой Галлии прозрачности границы между монашеством и клиром.

¹ К истории католической Церкви, в которой по крайней мере с начала IX в., а в особенности с середины XI в. властно заявляла о себе тенденция к организации священства на основе аскетических норм и квазимонашеского устава (целибат, *vita communis*, богослужение часов), термин «белое духовенство» применим лишь с известными оговорками. См. в широком контексте церковной реформы, развитие учения о таинствах: *Laudage J.* Gregorianische Reform und Investiturstreit. Darmstadt, 1993. S. 59–75, 122–130 (Erträge der Forschung; Bd. 282).

² Правда, еще в начале нашего столетия каноники стали предметом специального изучения в монографии Х. Шеффера, однако, в связи с пастырским служением и в специфически юридическом ракурсе (*Schäffer H.* Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter // *Kirchenrechtliche Abhandlungen*. Bd. 3. 1903). Но еще у Р. Коттьи превращение монастыря в каноникат вызывало нескрываемое сожаление (*Kottje R.* *Claustra sine armario? Zum Unterschied von Kloster und Stift im Mittelalter* // *Consuetudines Monasticae*. Festgabe für K. Hallinger. Roma, 1982. S. 142 (Studia Anselmiana; Bd. 85)).

³ *La vita comune del clero nei secoli XI e XII.* (1959). Milano, 1962. 2 Vol. (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali III = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Ser. 3 Scienze Storiche; 2), — конгресс в Спо, скорее способствовавший пробуждению интереса к *vita communis* клира, но концентрировавшийся в основном на проблематике движения регулярных каноников и предыстории каноников-августинцев; *Semmler J.* Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1963. N 74. S. 15–82; *idem.* Mönche und Kanoniker im Frankenreich Pippins III. und Karls des Großen // *Untersuchungen zu Kloster und Stift*. Göttingen, 1980. S. 78–111 (Veröffentlichungen MPIG; Bd. 68 = Studien zur GS; Bd. 14); *Schieffer R.* Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland. Bonn, 1976 (Bonner Historische Forschungen; Bd. 43); *Sieglwart J.* Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160. Freiburg, 1962 (Studia Friburgensia NF; Bd. 30); *Marchal G.* Einleitung // Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz. 1977. S. 27–102 (Helvetia Sacra; Bd. 2); *Moraw P.* Über Typologie, Chronologie und Geographie der Stiftskirche im deutschen Mittelalter // *Untersuchungen zu Kloster und*

«Симбиоз монашества и клира» был обусловлен, с одной стороны, ростом значения литургии в жизни монахов, а с другой — особенностями церковно-политической власти меровингских прелатов, рассматривавших монастыри, как уже говорилось выше, не самостоятельно, но лишь в качестве дополнительных звеньев епархиальной системы пастырского служения⁴. В то же время и в среде белого духовенства в период перехода от античности к средневековью просматривается тенденция к сближению с монашеством, известная на примере деятельности епископов Августина Гиппонского, Евсевия Верчелльского, Мартина Турского, Цезария Арльского⁵. Побудительным мотивом тому являлось представление о «чистых руках», желательности целомудренной чистоты клира, соприкасающегося со Святыми Дарами⁶. Кроме того, притягательность для белого духовенства как преемника апостолов сохранял и идеал *vita communis*, представленный в Деяниях и Посла-

Stift... S. 9–38; *Crusius I.* Das weltliche Kollegiatstift als Schwerpunkt innerhalb der Germania Sacra // Blätter für deutsche Landesgeschichte; Bd. 120. 1984. S. 241–253; Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland / Hg. I. Crusius. Göttingen, 1995 (Veröffentlichungen des MPG; Bd. 114 = Studien zur GS; 18). См. там в особенности доклады И. Крусиус, Ф.-Й. Хайена, Й. Землера.

⁴ *Schieffer R.* Die Entstehung... S. 125–129. Тенденция к повышению роли литургии в повседневной практике монашества достигает кульминации у клюнийцев: *Hallinger K.* Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. und 12. Jh. // *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunhäuser.* Rom, 1979. S. 125–188 (*Studia Anselmiana*; Vol. 68).

⁵ *Beck H. G.* The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century // *Analecta Gregoriana.* 51. 1950. P. 84–91; *Boelens M.* Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Stkarfe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. Paderborn, 1968. S. 21–115; *König D.* Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. Hildesheim, 1985. S. 173 (*Regulae Benedicti Studia Supplementa*; Bd. 12); *Angenendt A.* Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart; Berlin, 1990. S. 98, 100, 104, 278; *Crusius I.* Basilicae muros urbis ambiunt. Zum Kollegiatstift des frühen und hohen Mittelalters in deutschen Bischofstädten // *Studien zum weltlichen Kollegiatstift...* S. 9–34.

⁶ См.: «Кто взойдет на гору Господню...? Тот, у которого руки неповинны и сердце чисто» (Пс. 23, 3–4), а также трактовка «неумытых рук» — Лк. 11, 38–41; Матф. 15, 19–20. В целом см.: *Browe P.* Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters. Breslau, 1923 (*Breslauer Studien zur historischen Theologie*; Bd. 23); *König D.* Amt und Askese... S. 124–131; *Häussling A. A.* Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters. Münster, 1973. S. 142–150; *Gryson R.* Les origens du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle // *Recherches et Synthèses. Sect. d'Histoire II.* Gembloux, 1970. P. 127–197. Оcoб. P. 200; *Angenendt A.* «Mit reinen Händen». Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese // *Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für F. Prinz.* Stuttgart, 1993. S. 297–316. Оcoб. S. 311–314.

ниях Апостолов⁷. Исследование сочинений Григория Турского, меровингской агиографии в целом, а также творений Григория Великого и Исидора Севильского демонстрирует не только почти полную синонимичность понятий *clerici* и *monachi*, но также повсеместное использование термина *monasterium* для обозначения любых общин, связанных с Церковью⁸. Та же полисеманτικότητα присуща понятиям *cella* и *abbas*⁹. Не анахронистично ли поэтому утверждение Е. Эвига о том, что «церковная реставрация», последовавшая за присоединением к франкскому королевству прирейнских земель, была делом не монахов, но епископов и клириков?¹⁰ Подобные общины фиксируются при кафедральных соборах¹¹, в соседствующих с ними церквях — «остановках» (*stationes*), в которых епископы в течение годового цикла совершали богослужение¹², а также при кладбищенских храмах «за стенами» (*extra muros*), притягивавших реликвиями мучеников и первых епископов¹³. Правда, нередко открытым остается вопрос о времени возникновения при той или иной церкви духовной общины, которая, по-видимому, почти всегда была моложе культовой постройки, но, разумеется, не обязательно современна первому письменному упоминанию. Немногое проясняют и археологические изыскания, способные уточнить этапы строительства примыкающих к храму зданий, но не их назначение¹⁴.

⁷ Schieffer R. Die Entstehung... S. 97–99, 103–195, 125–127.

⁸ Ibid. S. 127–130, Anm. 151, 155.

⁹ Blume K. Abbatia. Ein Beitrag zur kirchlichen Rechtssprache. Stuttgart, 1914. S. 45–47 (Kirchenrechtliche Abhandlungen; Bd. 83); Schäfer K. H. Pfarrkirche... S. 125–127; Oexle O. G. Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. München, 1978. S. 123–124; Felten F. J. Die Bedeutung... S. 40, Anm. 78.

¹⁰ Ewig E. Die Klöster im östlichen Frankenreich um 700 // Frühes Mönchtum in Salzburg. Probleme der Forschung. Salzburg, 1983. S. 26 (Salzburger Diskussionen; Nr. 4).

¹¹ Наиболее полное исследование генезиса соборных капитулов в германских землях принадлежит перу Р. Шиффера (Op. cit.).

¹² Рецепция римского «стационарного» богослужения прослеживается в Галлии уже с конца V в. См.: Zeffass R. Die Idee der römischen Stationsfeier und ihr Fortleben // Liturgisches Jb. 8. 1958. S. 218–229; Häussling A. A. Mönchskonvent und Eucharistiefeier... S. 186–201.

¹³ См. специальное исследование И. Крусийс (*Crusius I. Basilicae...*). Среди факторов возникновения monasteria при Церквях *extra muros* И. Крусийс наибольшее внимание уделяет потребностям обеспечения культа прославленных святых (S. 19–23). См. также: Brown P. The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago; London, 1981. P. 106–108 (Haskell Lectures on History of Religions NS; Vol. 2).

¹⁴ *Crusius I. Basilicae...* S. 15–17 (на примере Санкт-Максимиана в Трире). И. Крусийс полагает, что любое свидетельство растущей популярности святого, приток к его гробнице толп паломников — уже достаточное основание предполагать наличие при такой церкви общины клириков или монахов, в обязанности которых входило как обеспечение постоянного богослужения для пилигримов, так, собственно, и прославление святого. В качестве индикатора наличия общины поэтому могут служить и строи-

В функциональном смысле *monasteria* служили не только интенсификации духовной жизни, отражая среди прочего развитие культа святых, но, вместе с тем, выполняли и репрезентативные задачи, являя зримое свидетельство светского и духовного могущества епископата в городах¹⁵. Григорий Турский рассказывает, например, о демоне, который не смог проникнуть в Трир, поскольку с севера город защищал храм св. Максимиана, с юга — св. Евхария, а в центре, в соборной церкви, — сам епископ Ницций (525/526–566)¹⁶. Храмы, расположенные по периметру города, образовывали, таким образом, сакральный оборонительный рубеж, более эффективный, по словам епископа Авита Вьеннского (494–518), нежели старые римские стены¹⁷. Святой почитался в качестве «патрона» (*patronus*), «заступника» (*intercessor*) перед Богом, «защитника» (*praesides*) и «господина» (*dominus*) города. Епископ же, инициировавший культ и покровительствовавший ему, рассматривался как *commendabilis* — управляющий делами святого и

тельство новой церкви или хотя бы расширение старой, и увеличение числа *depositiones ad sanctos* — иными словами, факты, доступные археологу. Преображение простой *cella memoriae* в базилику отражает превращение святого из объекта, во славу которого отправляются анниверсарии, в субъекта, к которому отныне обращаются за помощью и защитой (*Kötting B. Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. Köln; Opladen, 1965 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften; Bd. 123); Hubert J. Evolution de la Topographie et de l'Aspect des Villes de Gaule du V au X siècle // La città nell'alto medioevo. Spoleto, 1959. P. 542–544 (Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo; Vol. 6).*

¹⁵ Brown P. Op. cit. P. 8–10; Moraw P. Op. cit. S. 24–25. П. Морав прослеживает взаимосвязь канониката и тех или иных институтов власти на протяжении средних веков в целом (Pfalzstift, Burgstift, Residenzstift, städtisches Stift).

¹⁶ *Gregorius Turonensis. Liber vitae patrum // MGH SSRM I, 2. C. 4. P. 281.*

¹⁷ *Avitus Vienensis. Ex homoliarum libro XXIV // MGH AA 6,2. P. 145.* См. также другие примеры: *Crusius I. Basilicae... S. 23–29.* В искусствоведении давно обсуждается вопрос о возникновении башен, обрамляющих средневековые базилики Западной Европы. Известно, что римская базилика, еще будучи светским зданием для публичных нужд, не имела башен. Некоторые исследователи предполагают, что их прототипы следует искать в Малой Азии, где ранее, чем на Западе, оформился и культ святых. Первые западноевропейские образцы фиксируются при Сен-Мартене в Туре и Сен-Жане в Лионе, построенных ок. 470/475 (*Egger R. Vom Ursprung der romanischen Chorturmkirche // Wiener Jhh. 32. 1940. S. 85–125; Schnell H. Die Entwicklung des Kirchenturms und seine Stellung in unserer Zeit // Das Münster. 22. 1969. S. 85–88).* Такие башни первоначально возвышались над алтарным пространством храма, иными словами, маркировали и гробницу святого (*Mâle É. La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes. Paris, 1962. P. 142–143).* Внешние башни логически продолжали башеннообразный киборий над реликварием святого, возможно, типологически восходящий к римским надгробиям (*Bandmann G. Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung // Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr. Textband I / Hg. V. E. Elbern. Düsseldorf, 1964. S. 375; о римских надгробиях см.: Grabar A. Martyrium. Recherches sur*

его клиент¹⁸. Господство епископа, который вследствие своей каритативной деятельности отвечал правовому содержанию римского понятия «патрон» (*patronus*) или «защитник города» (*defensor civitatis*) и в то же время в силу своего сана был связан с трансцендентными силами, легитимировалось сакральной «мощью» (*potentia*) святых. Неслучайно поэтому почитание епископов как святых со временем вытесняет многие прежние патроции города¹⁹.

Противопоставление монашества и каноников²⁰ (специальный термин для обозначения которых — *ecclesia collegiata* (коллегиат), как и название соборных общин — *capitulum* (капитул), встречается в источниках лишь в XII–XIII вв.²¹) связано уже с каролингскими реформами второй половины VIII — первой четверти IX в. Епископ Хродеганг Мецский, предписывая в 755 г. на синоде в Верньюеле всем, кто носит тонзуру, жить либо в «монастыре, подчиняясь установлению правила» или «под водительством епископа, подчиняясь установлению канонов», составил первое «установление каноническое» (*ordo canonicus*) для клириков собственного диоцеза²². Правда, еще Алкуин Йоркский пытался, исходя, по-видимому, из практических потребностей пастырского служения, предложить некую «третью позицию» (*tertius gradus*), представлявшую среднее между монашеством и белым духовенством. К этой «третьей позиции» Алкуин, без сомнения, относил и себя самого²³. И все же будущее оказалось за жестким

la culte des reliques et l'art chrétien antique. Paris, 1946). Любопытно, что отождествление святого с *turris* и всякого рода метафоры, относящиеся к фортификации, как в приведенном сравнении Авита Вьеннского, широко встречаются в раннесредневековых источниках Галлии (*Crusius I. Basilicae...* S. 23–29). Таким образом, термин *patronus*, применявшийся к святым вообще, в том числе и покровителям города, обретал материальное продолжение в храмовой архитектуре, массивные вертикали которой детерминировали городской пейзаж.

¹⁸ Brown P. Op. cit. P. 50–52; *idem*. Relics and social status in the age of Gregory of Tours // *Society and the Holy*. 1982. P. 229.

¹⁹ *Crusius I. Basilicae...* S. 31–33.

²⁰ Понятия «каноникат», «каноники» восходят к «канону» — специальному реестру, в который заносились имена священников, выразивших согласие вести целомудренный образ жизни. См.: Siegwart J. Die Chorherren... S. 1–11.

²¹ Schieffer R. Die Bedeutung... S. 97–99.

²² Concilium Vernense. Can. 11. // MGH Concilia. II. 1, P. 58; Semmler J. Mönche und Kanoniker... S. 79; См. вновь: *idem*. Die Kanoniker und ihre Regel im 9. Jh. // Studien zum weltlichen Kollegiatstift... S. 62–109.

²³ Alkuin. Epistola 247, 249 // MGH Epp. 4. P. 400–403; Vita Alkuini. C. 11 // MGH SS. 15. P. 191; Semmler J. Mönche und Kanoniker... S. 103–105; Oexle O. G. Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. München, 1978. S. 132. Anm. 160 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 31); Felten F. J. Die Bedeutung... S. 45–46).

разделением в функциях и образе жизни *ordo monasticus* и *ordo canonicus*, декларированных на общезападной синоде в Ахене в 816 г.²⁴

2. «Монастыри» в Германии в V — первой половине VIII в.

В Кёльне *monasteria* при церквях св. Гереона, св. Северина, св. Урсулы и св. Климента/св. Куниберта впервые упоминаются лишь в 866 г., хотя их существование в предшествующие столетия более чем вероятно²⁵. Из многочисленных церквей Майнца лишь при св. Иларию и при св. Албане могли существовать общины монахов или клириков²⁶.

²⁴ Institutio canonicorum Aquisgranensis; Institutio sanctimonialium Aquisgranensis // MGH Concilia II, I. P. 308–456. Постановления Ахенского синода 816 г. стали еще в начале века предметом исследования: *Werminghoff A.* Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 // NA. 27. 1901. S. 607–645; См. также: *Semmler J.* Die Beschlüsse... S. 15–82; *idem.* Mönche und Kanoniker... S. 109–111.

²⁵ MGH DDK III. Nr. 25. В этом дипломе Лотарь II подтверждает владения кёльнских *monasteria*. Сильные разрушения эпохи переселения народов заставляют исследователей сомневаться в континуитете кёльнских церквей от античности к средневековью (*Borger H.* Zu den Ausgrabungen unter den Kölner Kirchen // Köln: Die romanischen Kirchen. Köln, 1984. Bd. 1 S. 110–129). Центральная часть массивной церкви св. Гереона относится к IV в., но ее назначение остается предметом дискуссий (*Deckers J. G.* St. Gereon in Köln. Ausgrabungen 1978/79. Neue Befunde zu Gestalt und Funktion des spätantiken Zentralbaus // Jb für Antike und Christentum. 25. 1982. S. 102–131). Правда, патроций воин из Фивейского легиона, фиксируемый в 590 г., соответствует расположению при римском кладбище инвалидов. К Санкт-Герону примыкали жилые пристройки еще римского времени (*Binding G. u. a.* Das Atrium von St. Gereon in Köln // Archäologische Korrespondenzblätter. Bd. 3. 1973. S. 101–106), на основе которых, предположительно, архиепископом Хильдебальдом (787–819), избравшим Санкт-Герон в качестве усыпальницы, был сооружен *claustrum*. Небольшая церковь св. Северина также восходит к IV в., однако вряд ли вплоть до VIII–IX вв. при ней существовал «монастырь» (*Wolf G. St. Severin* // Köln: Die romanischen Kirchen... S. 474–476). Основная часть храма св. Урсулы, а также жилые пристройки, позволяющие предполагать наличие *monasterium*, относятся к началу V в. (*Künstler K.* St. Ursula // Köln: Die romanischen Kirchen... S. 518–520). О Санкт-Клементе, хотя и не столь основательно исследованном археологами, можно с уверенностью говорить как о «монастыре» со времен епископа Куниберта (623?–ок. 663). См. об этом подробно с. 111–112.

²⁶ Первое письменное упоминание майнцских *monasteria* относится к середине X в. Известно о сильных разрушениях Майнца в эпоху переселения народов, однако археологические раскопки проводились лишь под церковью св. Албана (*Crusius J.* Basilicae... S. 15. Там же см. о Санкт-Албане). Раскопки под Санкт-Албаном выявили достаточно крупное здание V в., построенное на античном кладбище, христианские захоронения на котором фиксируются уже в IV в. и продолжаются в средние века (*Bader W.* Die christliche Archäologie in Deutschland nach den jüngsten Entdeckungen an Rhein und Mosel // Annalen für Niederrhein. Bd. 144/45. 1946/47. S. 5–31). Хотя патроций св. Албана

В политически влиятельном Меце уже в VI в. упомянуты «аббаты... святых храмов, обретающиеся на границах [города]» (*abbates... sanctis templorum limibus conversantes*²⁷), а также «монахи базилики» (*monachi basilicae*)²⁸. Но с определенной долей вероятности можно говорить о *monasterium* лишь при церкви св. Иоанна Евангелиста/св. Апостолов, ставшей затем, во второй половине VII в., церковью монастыря св. Арнульфа — одного из важнейших родовых центров династии Арнульфingов-Пипинидов, «чисто» монашеский характер которого также подвергается сомнению²⁹. Если о *monasteria* в других епископских городах по Рейну, Мозелю и Маасу — Вормсе, Шпайере, Страсбурге, Туле, Вердане, Маастрихте/Льеже источники V–VII вв. умалчивают (что, конечно, не исключает их существования)³⁰, то для Трира мы

впервые упоминается в 756 г., возможно, более поздняя легенда из мартиролога Рабана Мавра и сочинений X–XI вв. о мученической смерти Албана в начале V в. в свете археологических изысканий заслуживает доверия (*Büttner H. Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein* (1951) // *Büttner H. Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte an Rhein, Main und Neckar*. Darmstadt, 1975. S. 51–53). Санкт-Иларий являлся усыпальницей по меньшей мере десяти майнцских епископов до эпохи св. Бонифация (745–754) (*Ewig E. Die ältesten Mainzer Patrozinien und die Frühgeschichte des Bistums Mainz* // *Das erste Jahrtausend... Bd. 1*. S. 114–127).

²⁷ MGH Epp. III. P. 134–135. Эти *abbates* упомянуты в письме майордома Гого епископу Петру Мецскому от 568 г. Ф. Принц полагает, что один из аббатов являлся настоятелем общины св. Апостолов (*Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 192*). О континунтете римских церквей после набега гуннов высказывались сомнения: *Müsebeck E. Die Benediktinerabtei St. Arnulf vor Metz in der ersten Hälfte des Mittelalters* // *Jb der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde*. Bd. 13. 1901. S. 164–225.

²⁸ *Schieffer R. Die Entstehung... S. 141–142* (585).

²⁹ *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 192–193*. См. также ниже С. 114–115.

³⁰ *Crusius I. Basilicae... S. 9–12*. Anm. 7, 9 (со списками каноников в названных городах, фиксируемых к X–XI вв.). **Вормс**: христианство в меровингском Вормсе известно в основном по археологическим раскопкам, которые демонстрируют устойчивый континитет от античности к средневековью. Кладбище под церковью Богоматери содержит захоронения франков-христиан V–VII вв. (*Büttner H. Frühes fränkisches Christentum... S. 66–75*. О церкви Богоматери в suburbium: S. 69–70). **Шпайер**: о времени основания и характере Санкт-Германа определено ничего не известно (см. ниже, с. 118). **Страсбург**: об основании Санкт-Стефана/Сент-Этьена герцогами Этихонами в VIII в. см. ниже. **Вердан**: община при Сен-Ванне, служившем усыпальницей епископам, упоминается в последней трети VIII в. Ее предстоятелем являлся епископ (*Semmler J. Mönche und Kanoniker... S. 88*. Anm. 59). **Туль**: Е. Эwig полагает, что древнейший патроциний св. Маврикия в бассейне Мозеля фиксируется уже ок. 530/540 г. в Сент-Эвре, при котором должен был существовать «монастырь» (*Ewig E. Trier im Merowingereich. Civitas, Stadt, Bistum*. Trier, 1954. S. 102–103). Однако, в хронике Фредегара начала VII в. говорится лишь о церкви (*Fredegar. Chronicae* // MGH SS RM II. P. 147; см. также: *Ueding L. Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit*. Berlin, 1935. S. 134–135 (Historische Studien; Bd. 261)). В грамоте 836 г. епископ Фротхар Тульский упоминает, правда, монахов, некогда служивших там, но теперь не соответ-

располагаем, хотя и лапидарными, но в то же время разнообразными свидетельствами как археологических, так и письменных памятников. Речь идет о древних духовных учреждениях Трира: Санкт-Максимине, Санкт-Евхарии, Санкт-Мартине, Санкта-Марии *ad martyres* и Санкт-Паулине.

Санкт-Максимин в северном пригороде Трира считается древнейшим монастырем города (и, кажется, самым древним в Германии)³¹, правда, как время возникновения общины, так и ее характер являются предметом острой полемики в историографии. Ф. Принц, следуя Е. Эви-гу, счел возможным опереться на список аббатов монастыря св. Максимиана (XVI–XVII вв.), одного из которых, Фибиция, они идентифицировали с одноименным епископом Трира начала VI в., полагая, таким образом, что община при Санкт-Максимине могла быть основана тогда же или несколько ранее³². Эту гипотезу в некоторой мере подтвердили и археологические изыскания, оставив, разумеется, вопрос о характере общины открытым. Кроме того, согласно их результатам, основателем «монастыря» скорее был епископ Ницеций (525/526–566)³³. Если, далее, согласиться с Ф. Принцем, что Ницеций был прежде

ствующих требованиям монашеской дисциплины (*Semmler J. Mönche und Kanoniker... S. 88. Anm. 60*). **Маастрихт/Льеж**: Григорий Турский упоминает епископа Монульфа Тонгрского (после 549), построившего в Маастрихте ок. 560 г. *templum magnum* на месте небольшого позднеримского оратория над гробницей своего предшественника св. Сервация (*Gregorius ep. Turonensis. Liber in gloria confessorum. C. 71 / Ed. B. Krusch // MGH SS RM 1, 2. P. 790; Ewig E. Rheinische Geschichte... S. 59; Werner M. Der Lütticher Raum... S. 229, 249*). Культ св. Сервация быстро сделался популярным (*Zender M. Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung. 1959. S. 61*). *Monasterium* при церкви св. Сервация упомянут, однако, лишь в начале VIII в. (*Deeters J. Servatiusstift und Stadt Maastricht. Untersuchungen zur Entstehung und Verfassung // Rheinisches Archiv. Bd. 73. 1970. S. 27–28*). Его существование в предшествующее время вполне логично предположить (*Werner M. Der Lütticher Raum... S. 248–249, 322–323, Anm. 17*), в особенности, если, в противоположность М. Вернеру, согласиться с концепцией А. Вербека, Е. Эвига и Й. Деетерса, что в Санкт-Сервации был также похоронен епископ св. Ламберт (ум. до 706). См. полемику: *Ibid. S. 249–251*.

³¹ *Becker P. Das frühe Trierer Mönchtum... S. 20; Anton H. H. Trier im frühen Mittelalter. Paderborn u. a., 1987. S. 87–88, Anm. 197 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF; Bd. 9)*.

³² *Ewig E. Trier... S. 94–96; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 197–199*.

³³ Последние раскопки под Санкт-Максимином вскрыли остатки римской виллы конца III в., к которой примыкало небольшое строение с многочисленными саркофагами внутри, превращенное во второй половине IV в. в трехнефную церковь св. Иоанна Евангелиста, где в 325 г. был погребен епископ Максимин. Обширная церковь, имевшая дополнительные помещения, могла, действительно, уже очень рано обеспечить приют общине клириков или монахов. Однако, по мнению руководителя раскопок,

аббатом в Лиможе и принадлежал к кругу леринского монашества, то в Санкт-Максимине при нем мог быть введен либо один из восточных уставов, либо правило Цезария Арльского³⁴. В противоположность Е. Эвигу и Ф. Принцу Э. Висплингхофф решительно высказался против привлечения списка аббатов Санкт-Максимиана в качестве источника, считая его полностью легендарным³⁵. И хотя он до конца не исключает существования небольшой общины клириков при церкви св. Максимиана уже в VI в. или ранее, основание монашеского конвента исследователь относит к середине VII в.³⁶ Но и аргументация Э. Висплингхоффа, опиравшегося на позднейшие фальшивки, вызвала у Ф. Й. Фельтена закономерные возражения. По его мнению, единственное заслуживающее доверия упоминание аббата и монахов св. Максимиана относится к 853 г. Прочие же данные, находящиеся в распоряжении историков, в том числе и о переходе от общины клириков к

Х. Кюпперса, этот комплекс следует отнести к разряду «covered cemeteries» (в соответствии с классификацией Р. Краутхаймера), не предназначенных к публичным богослужениям. Лишь некоторые дополнительные работы, проведенные, как считает Х. Кюпперс, уже в VI в., сделали церковь пригодной для богослужения. Эти работы скорее всего были осуществлены епископом Ницеием, избравшим, как считается, Санкт-Максимиан своей усыпальницей (*Crusius I. Basilicae...* S. 15–16 со ссылкой на еще не опубликованные результаты раскопок Х. Кюпперса). Очевидно одно, что здесь вряд ли жили монахи, упомянутые в «Исповеди» Августина, как утверждалось в позднейшей санкт-максиминской традиции: слишком велик был культовый комплекс вокруг Санкт-Иоанна/Санкт-Максимиана, чтобы походить на *quadam casa* «Исповеди», хотя эта *casa* и локализуется также на севере города (*Ewig E. Trier... S. 94; Wisplinghoff E. Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei St. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1250. Mainz, 1970. S. 8–22 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 12); Becker P. Das frühe Trierer Mönchtum... S. 20–22).*

³⁴ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 198. Древнейший латинский манускрипт устава св. Пахомия (начало IX в.), происходящий из Санкт-Максимиана, скорее был передан туда уже Бенедиктом Анианским (см.: *Ibid. S. 97*). О связях епископства Трира с южной Галлией см.: *Ewig E. Trier... S. 93–95*; с кругом Лерина: *Becker P. Das frühe Trierer Mönchtum...* S. 19–20, 24–26. П. Беккер в особенности подчеркивает важность предполагаемых контактов епископов с галльским монашеством для определения характера духовных общин Трира.

³⁵ *Wisplinghoff E. Untersuchungen...* S. 15, 22.

³⁶ Е. Эвиг попытался противопоставить критике Э. Висплингхоффа новый аргумент в пользу основания монастыря при Санкт-Максимине в начале VI в., а именно «раннюю имущественную самостоятельность аббатства» (*Ewig E. Die Klöster im östlichen Frankenreich...* S. 26–27, Anm. 9). Однако, по справедливому замечанию Ф. Й. Фельтена, ссылка Е. Эвига в данном вопросе на завешание Адальгизела-Гримо ничего не говорит о характере *basilica* св. Максимиана. К тому же в этом завешании св. Максимиан упомянут в ряду других церквей, а судьба дарений ставится в зависимость от отношения епископа Трира к *monasteria* в Толее (*Felten F. J. Die Bedeutung...* II. S. 7. Anm. 30; I. S. 51–52).

монашескому конвенту, не оставляют возможности однозначной интерпретации³⁷.

Санкт-Евхарий в южном пригороде Трира также может претендовать на древность происхождения, хотя свидетельство о том, что в V в. епископ Кирилл основал при отстроенном им заново храме-усыпальнице св. епископов Евхария и Валерия *monasterium*, принадлежит уже X столетию³⁸. Археологические раскопки под нынешней церковью св. Маттиаса вскрыли, правда, небольшое позднеантичное культовое здание, к которому, предположительно, примыкали жилые помещения³⁹. В 702 г. в одном из документов упоминается «монастырь св. Евхария... в субурбии Треверском» (*monasterium s. Eucharii... in suburbio trevirensi*), но характер этого *monasterium* остается предметом догадок⁴⁰.

О возможной связи истории аббатства Санкт-Мартин на берегу Мозеля с пребыванием в Трире св. Мартина Турского (что допускают и результаты археологических раскопок) речь уже шла в предыдущем разделе⁴¹. В историографии, однако, говорится о возможном *monasterium*

³⁷ Felten F. J. Die Bedeutung... II. S. 7–9. О фальшивках Санкт-Максимиана, в которых упоминается об основании монастыря Дагобертом I и о покровительстве Пипинидов-Каролингов см. также: Kölzer T. Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. Maximin vor Trier (10.–12. Jh.). Sigmaringen, 1989. S. 71, Anm. 225 (VuF; Sonderbd. 36).

³⁸ Crusius I. Basilicae... S. 17. К сожалению, запланированная монография П. Беккера о Санкт-Евхарии/Санкт-Маттиасе в рамках *Germania Sacra*, на манускрипт которой, отданный в 1996 г. в набор, ссылается И. Крусиус, осталась нам недоступной.

³⁹ Cüppers H. Die frühchristlichen Grabkammern und die «cella Eucharii» auf dem Friedhof von St. Matthias // Mattheiser Brief. 3. 1968. S. 44–57; *idem*. Das südliche Gräberfeld und die spätrömischen Bauten um St. Matthias // Führer zur vor- und frühgeschichtlichen Denkmäher; Bd. 32, 1: Trier. 1977. S. 234–236. Григорий Турский упоминает только церковь, умалчивая о существовании монастыря (*Gregorius ep. Turonensis. Liber vitae patrum... C. 17, 4. 281*).

⁴⁰ Pauly F. Die ältesten Urkunden für die Trierer Kirche St. Eucharius und ihre Bedeutung für die Frühgeschichte der Abtei // Kurtrierisches Jb. 8. 1968. S. 18. П. Беккер, на основании анализа надгробия некоего Людуберта, склоняется к тому, что Санкт-Евхарий являлся в VIII в. еще каноником (*Becker P. Das frühe Mönchtum... S. 27*; также: *Semmler J. Mönche und Kanoniker... S. 87–89*). Ф. Принц также отказывается судить о внутренней организации конвента (*Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 199*). А. Хойсслинг, напротив того, считает, что в данном случае речь идет о монахе. Правда, принадлежность надгробия именно Санкт-Евхарию нельзя считать безусловной (*Häußling A. Mönchskonvent... S. 131. Anm. 89*).

⁴¹ См. 1, 3, примеч. 55. Следует, однако, отметить, что обнаруженные на месте церкви остатки римского жилого дома не обязательно подтверждают основание монастыря и даже церкви в доме проконсула Тетрадия под непосредственным влиянием чудес св. Мартина. Й. П. Кирш на основе наблюдений за оформлением римских *tituli*, рассматривает использование частных домов для культовых целей в период перехода от ан-

при Санкт-Мартине лишь начиная с правления епископа Магнериха (ок. 561–587). Считается, что Магнерих, ученик и преемник Ницция, также придерживался монашеских настроений, близких кругу Лерина. Вместе с тем, именно с ним связывается патроциний св. Мартина. Магнерих обновил церковь св. Мартина (прежнюю св. Креста) и избрал ее своей усыпальницей⁴². Однако, хотя ок. 900 г. в *monasterium* при Санкт-Мартине и был введен бенедиктинский устав, какое-то время после этого в нем вновь фиксируются каноники⁴³.

Санкта-Мария *ad martyres* на берегу Мозеля также, возможно, восходит ко времени понтификата Магнериха, когда на месте будущего аббатства поселился отшельник Беат, там и похороненный⁴⁴. По мнению П. Беккера, это свидетельствует об изначальном тяготении Санкта-Мария к монашеству⁴⁵. Однако, вряд ли анахоретство Беата достаточное тому подтверждение, особенно в контексте рассказанной Григорием Турским истории ошельника и столпника Вульфилаиха, поселившегося в понтификат Магнериха в окрестностях Ивуа, а затем высмеянного епископами, разрушившими его столп и заставившими заняться пастырским служением⁴⁶. Кроме того, наличие общины при Санкта-Марии относится скорее к рубежу VII–VIII вв., монашеский характер которой вплоть до 973 г. остается в сфере предположений⁴⁷. Напротив, в случае с Санкт-Паулином, расположенным в районе того же кладбища, что и Санкт-Максимин (всего в 400 м от последнего),

тичности к средневековью как расхожую практику (*Kirsch J. P. Die römischen Titelnkirchen im Altertum // Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 9. 1918. S. 200–209*; аналогично при основании церкви Санкт-Максимиана: *Crusius I. Basilicae... S. 16*).

⁴² *Ewig E. Trier... S. 108–111; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 33, 197; Becker P. Das frühe Mönchtum... S. 25–26*. П. Беккер, который готов напрямую связывать возникновение «чисто» монашеской общины с Магнерихом, в отличие от более осторожного Ф. Принца, ссылается на указание Григория Турского, что Магнериха в поездках окружали *abbates* (*Gregorius ep. Turonensis. Libri Historiarum Francorum. Lib. 9. C. 10 // MGH SS RM 1/1. P. 425*). Однако, сам по себе термин *abbas*, как говорилось выше, в ранних источниках не всегда связан с общиной монахов.

⁴³ *Becker P. Das frühe Mönchtum... S. 30*.

⁴⁴ *Ewig E. Trier... S. 109–111; Gauthier N. Op. cit. P. 205–207*.

⁴⁵ *Becker P. Das frühe Mönchtum... S. 30*.

⁴⁶ *Gregorius ep. Turonensis. Libri Historiarum Francorum... L. VIII. C. 15. P. 380–383*; см. также: *Müller H. Die wallonischen Dekanate des Erzbistums Trier im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Pfarr- und Siedlungsgeschichte. Marburg, 1966. S. 136–139*.

⁴⁷ *Ewig E. Trier... S. 110; Wisplinghoff E. Die Benediktinerklöster des Rheinlandes bis zum 12. Jh. // Untersuchungen zu Kloster und Stift... S. 64, 72–73*. Историография о Санкта-Марии отсутствовала, а документы конца X в. позволяют лишь говорить о некогда лучших временах в монастыре, ко времени реформы 973 г. потерявшего последние признаки регулярной организации. См. также: *Boshof E. Das Erzstift Trier und seine Stellung zu Königtum und Papsttum im ausgehenden 10. Jh. // Studien und Vorarbeiten zur Germania pontifica; Bd. 4. 1972. S. 120–122*.

П. Беккер постулирует якобы изначальную ориентацию на каноникат. Церковь, согласно археологическим раскопкам, возникла уже в конце IV в., но зарождение общины Ф.-Й. Хайен датирует лишь первой половиной VII в.⁴⁸, хотя ее определение как канониката скорее ретроспективно, нежели основано на современных возникновению конвента свидетельствах.

В ходе «церковной реставрации» VI в. в *vici, castella* и *castra* по Рейну, Мозелю и Маасу возникают или возрождаются также «Landesmonasteria» («монастыри» на аграрной периферии), подчинявшиеся в отправлении пастырского служения непосредственно епископу-основателю и в то же время отвечавшие расположению анклавов галло-римского населения, уцелевших при продвижении франков и алеманнов⁴⁹. Ф.-Й. Хайен, автор первого специального исследования епископских коллегиятов за пределами епископских городов, предлагает следующую типологию:

1. Общины, функция которых состояла преимущественно в интенсификации пастырского служения. Со временем они развиваются в опорные пункты духовной структуры диоцеза.

2. Общины, созданные при захоронениях популярных святых для обеспечения богослужения.

3. Общины, которым поручалось отправление христианского гостеприимства, а соответственно делегировалась одна из древнейших обязанностей епископата.

4. Общины, создание которых служило обозначению тогда еще неустоявшихся границ епархий и тем самым обеспечивало властные амбиции отдельных епископов⁵⁰.

Впрочем, следует отметить, что самому Ф.-Й. Хайену не удастся строго разграничить эти четыре типа «Landesmonasteria». На практике та или иная община могла совмещать различные функции, как, например, коллегият в Кардене, восходящий к культу св. Кастора (действовавшего там, согласно легенде, в IV в.) а, с другой стороны, являвшийся форпостом Трира на среднем Рейне⁵¹.

Идентификация «Landesmonasteria» не менее проблематична, чем установление факта и характера городских духовных общин, тем более, что по своим обязанностям они иногда напоминают позднейшие «персональные» и, возможно, «территориальные» приходы⁵². Ф.-Й. Хайен

⁴⁸ Heyen F.-J. Das Stift St. Paulin vor Trier. Berlin; New York, 1972. S. 83 (GS Nf; Bd. 6: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier; Bd. 1).

⁴⁹ Semmler J. Mission und Pfarrorganisation... S. 823–825.

⁵⁰ Heyen F.-J. Das bishöfliche Kollegiatstift außerhalb der Bischofsstadt im frühen und hohen Mittelalter am Beispiel der Erzdiözese Trier // Studien zum weltlichen Kollegiatstift... S. 48.

⁵¹ Ibid. S. 44–45, 48.

⁵² Semmler J. Mission und Pfarrorganisation... S. 834–837.

подчеркивает, что наличие пресвитера и подчиненных ему диаконов и аколитов еще не говорит о существовании общины, даже если речь идет о древнем и значительном приходе. Правда, вряд ли стоит полностью исключать возможность самостоятельного развития духовной общины, иными словами, развития «снизу», из прихода, как это делает Ф.-Й. Хайен, абсолютизирующий в традициях немецкой институциональной историографии значение формального, юридического, акта епископа⁵³. Приемлема скорее более взвешенная позиция И. Крусиус, которая в своем исследовании пригородных церквей учитывает как особенности аскетических настроений, так и развитие культа святых⁵⁴. На основании данных археологических раскопок, нарративных и документальных источников, в том числе более позднего периода, можно с той или иной степенью уверенности предполагать наличие конвентов для IV–VII вв. в Бингене, Вассених-Бергене, Андернахе, Кобленце, Боппарде, Бонне, Ксантене, Нимвегене/Нидереммель-Мюстерте, Кардене, Мюнстермайфельде, Табене, Санкт-Гоаре⁵⁵. В VII в. епископы Вормса и Трира основывают общины и в удаленных областях своих диоцезов на Некаре и Лане: в Ладенбурге, Вимпфене и Диткирхене⁵⁶. Ок. 600 г. епископ Арнуальд Мецский вблизи Саарбрюккена основал Санкт-Арнуаль, который впоследствии несомненно являлся каноникатом⁵⁷.

Из знаменитого завещания диакона Адальгизела-Гримо (634 г.), древнейшего частнопроводного акта из прирейнской Германии, известно, что его составитель основал *monasteria* на юго-востоке трирского диоцеза — в Толее, и на западе, на *terra gallica* (т. е. земле, где преобладали галло-римляне), — в Лонгийоне⁵⁸. Характер «монастыря» в Толее является дискуссионным. В. Левисон, Ф. Паули, Х.-В. Херманн, К. Хайнемайер, Н. Готье, Х.-Х. Антон, Й. Земмлер, Ф.-Й. Хайен пола-

⁵³ Heyen F.-J. Das bishöfliche Kollegiatstift... S. 35–41.

⁵⁴ См. выше, особенно примеч. 6, а также указанные работы Р. Шиффера, А. Ангелендта, Д. Кёнига.

⁵⁵ Semmler J. Mission und Pfarrorganisation... S. 825–836. Применительно к диоцезу Трира: Heyen F.-J. Das bishöfliche Kollegiatstift... S. 38–41).

⁵⁶ Semmler J. Mission und Pfarrorganisation... S. 842–843.

⁵⁷ Herrmann H.-W., Nolte E. Die Frühgeschichte des Stiftes St. Arnual und die politische Erschließung des Saarbrücker Talraums // Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend. 19. 1971. S. 52–123.

⁵⁸ Лонгийон на Кьерсе в районе среднего течения Мааса остается за пределами избранных в работе географических рамок. О завещании Адальгизела-Гримо см.: Levison W. Das Testament des Diakons Adalgisel-Grimo vom Jahre 634 (1932) // Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Düsseldorf, 1948. S. 118–138; Herrmann H.-W. Das Testament des fränkischen Adligen Adalgisel-Grimo. Ein Zeugnis merowingerzeitlichen Lebens an Saar, Mosel und Maas // StM OSB. 96. 1985. S. 260–76. Оsob. S. 264–274.

гали, что Гримо поместил в Толее клириков⁵⁹. И лишь в IX–X или в XI вв. можно говорить о монахах⁶⁰. В то же время Е. Эвиг, а вслед за ним Ф. Принц, Ф. Штааб и Ф. Ирзиглер утверждали наличие конвента монахов уже с самого основания *monasterium*⁶¹. Правда, если Ф. Принц видит в Толее монашество образца св. Колумбана, то Ф. Штааб и Ф. Ирзиглер, исходя из патроциния св. Маврикия, допускают, кроме того, параллельное влияние древнегалльского монашества⁶². Однако следует, по-видимому, все же согласиться с мнением Ф. Й. Фельтена, что аргументы, предлагаемые сторонниками монашеского характера *monasterium* в Толее, представляют собой череду вытекающих одно из другого допущений, отнюдь не подкрепленных археологическими изысканиями⁶³.

Еще более отрывочные сведения о духовных общинах конца V–VII в. дошли до нас из отдаленных германских земель, расположенных к востоку от Рейна. В Баварии до появления там так называемых «ирландско-франкских» миссионеров такие духовные общины с той или

⁵⁹ *Levison W.* Zur Geschichte des Klosters Tholey (1927) // Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit... S. 96–117; *Pauly F.* Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das landkapitel Wadrill // Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier. 10. 1965. S. 121–123; *Herrmann H.-W.* Das Testament des Adalgisel-Grimo // 22. Bericht der staatlichen Denkmalpflege im Saarland. Abteilung B. Saarbrücken, 1975. S. 69, Anm. 6, S. 84; *Heinemeyer K.* Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit. Marburg, 1979. Bd. 1. S. 129–130. Anm. 223; *Gauthier N.* Op. cit. P. 415; *Anton H.-H.* Trier... S. 116–118; *Semmler J.* Mission... S. 843; *Heyen F.-J.* Das bishöfliche Kollegiatstift... S. 43.

⁶⁰ Ф. Паули называет первым бенедиктинским аббатом Эбервина, начало правления которого относится примерно к 1023 г. (*Pauly F.* Siedlung... S. 121–123, 129–130). В. Хаубрихс в противоположность ему считает, что монашеский характер конвента несомненен уже в середине X в., а, возможно, и ранее, с 70-х гг. IX в. (*Haubrichs W.* Äbte und Äbtelisten des Klosters Tholey. Kontroverse Abschnitte der Klostergeschichte // StM OSB. 96. 1985. S. 327–341. Здесь: S. 340–341).

⁶¹ *Ewig E.* Trier... S. 128; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 138; *Staab F.* Wann beginnt die monastische Tradition Tholeys? Zu einem Buch von W. Haubrichs // Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend. 36. 1988. S. 17–25; *Irsigler F.* Gesellschaft, Wirtschaft und religiöses Leben im Obermosel-Saar-Raum zur Zeit des Diakons Adalgisel Grimo // Hochwälder Geschichtsblätter. 1. 1989. S. 5–18.

⁶² *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 109, 138. Ф. Принц предполагает, что патроциний св. Маврикия может указывать на наличие в Толее церкви еще VI в.; *Staab F.* Op. cit. S. 20, Anm. 12; *Irsigler F.* Op. cit. S. 5–18.

⁶³ *Felten F. J.* Die Bedeutung... S. 53–55; о раскопках в Толее см.: *Kolling A.* Die mittelalterlichen Funde bei der Kirche des Klosters Tholey // StM OSB. 96. 1985. S. 277–281. Ф.-Й. Хайен, отказывающийся от полемики по поводу характера Толей, в то же время полагает, что просьба, обращенная Гримо к епископу Трира, предоставить *clerici* и *crisam ad baptizandum* свидетельствует о принадлежности Толей к выделенному исследователем первому типу «Landesmonasteria» (*Heyen F.-J.* Das bishöfliche Kollegiatstift... S. 43).

иной степенью вероятности предполагаются в Санкт-Флориане близ Лорха⁶⁴, Пассау (Санкт-Иоанн?)⁶⁵, Зальцбурге (Санкт-Петер?)⁶⁶, Регенсбурге при церкви св. Георга⁶⁷ и Аугсбурге при церкви св. Афры⁶⁸. Из других земель, а именно Алеманнии, Франконии, Гессена и Тю-

⁶⁴ Первое свидетельство наличия общины при Санкт-Флориане *ad Puoeche* относится, правда, к 823 г. (*Hollnsteiner J. Die Rechtsstellung des Stiftes St. Florian un Österreich // MÖG. 40. 1925. S. 38–39. И. Цибермайр, напротив, считает, что диплом Людовика Благочестивого от 823 г. — фальшивка, и первое упоминание связывает с дипломом Арнульфа Каринтийского от 888 г. — Zibermayr J. Noricum... S. 328–329. Оно подтверждает сохранение в этом месте культа позднеантичного мученика (см. о нем выше) и не исключает существования не только храма, но и обслуживающего культ конвента (Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 330–331; Stockmeier P. Aspekte... S. 24) И. Цибермайр, правда, предполагает, что культ св. Флориана был возрожден во времена Тассилона III (748–788) (Zibermayr J. Noricum... S. 319–321, 326–327). Это представляется, однако, маловероятным ввиду подтвержденного археологическими раскопками в Лорхе континуитета от античности к средневековью, в том числе церковного (Zauner A. Lorch und Enns // Enns, Lorch, Lauriacum. Festschrift zur 750-Jahr-Feier des Stadtrechtes von Enns. Enns, 1962. S. 54; Eckhart L. St. Laurenz vor den Mauern // Ibid. S. 110). Характерно, что некие костные останки в церкви св. Лаврентия в Лорхе, явно почитавшиеся некогда в качестве реликвии, обернуты в дорожную позднеантичную плащаницу. См.: Eckart L. Das Nach-und Weiterleben der Römerzeit... S. 33; Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Baiern // Die Iren... S. 349.*

⁶⁵ Отсутствуют данные о сохранении в Пассау *cellula* св. Иоанна, основанной св. Северином (см. выше с. 74), хотя церковный континуитет подтверждают раскопки. Кроме того, в Пассау сохранилась традиция почитания св. Северина, что заставляет задаться вопросом о носителях этого культа в раннее средневековье (Christlein R. Das spätrömische Kastell Boiotro zu Passau-Innstadt. Formen der Kontinuität am Donaulimes im raetisch-norischen Grenzgebiet // Von der Antike zum frühen Mittelalter... S. 118–124; Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Baiern // Die Iren... S. 358–359).

⁶⁶ См. ниже с. 152–153.

⁶⁷ Арбеон Фрайзингский (ок. 770) упоминает в житии св. Эммерама, что последний был похоронен некими *sacerdotes* в церкви св. Георга на кладбище, расположенном на юго-западной окраине Регенсбурга (*Arbeo Frisingensis. Vita vel passio Haimhrammii ep. et martyris Ratisbonensis. C. 5 // MGH SSRM. IV. P. 507*). О том, составляли ли эти *sacerdotes* общину при Санкт-Георге, остается только догадываться. Уж тем более нет никаких оснований видеть в них монахов. Вряд ли стоит придавать слишком большое значение заявлению позднейшего агнографа, что герцог Теодо поручил св. Эммераму попечение над всеми монастырями провинции (*Ibid. C. 5. P. 477; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 380–382; Freise E. St. Emmeram zu Regensburg // Ratisbona Sacra... S. 182*).

⁶⁸ Венанций Фортунат (ум. после 600 г.), совершавший ок. 565 г. паломничество из Равенны в Тур, оставил упоминание о почитании св. Афры в Аугсбурге: «*Pergis ad Augustam, qua Virdo et Licco fluentant, illic ossa sacrae venerabere martyris Afrae...*» (*Venantius Fortunatus. Vita s. Martini / Ed. B. Krusch // MGH AA 4, 2. Liber 4, 640–643. P. 368. См. также: Stockmeier P. Aspekte... S. 19–20*). Сообщение Венанция делает весьма вероятным предположение о сохранении позднеантичной традиции (см. выше с. 72, примеч. 47). Континуитет культа подтверждают и археологические изыскания,

рингии, в которых в течение VI в. установилась власть реймских Меровингов, поступают лишь отдельные свидетельства наличия христианства⁶⁹.

Очевидно, что по своим функциям духовные общины к востоку от Рейна, где структуры диоцезов по преимуществу находились лишь в

выявившие, правда, неодинаковое его значение в разное время. Так, вплоть до V в. при гробнице фиксируются лишь немногие захоронения, возможно, и не связанные с культом. Гробница св. Афы была отмечена небольшим мемориалом, и лишь во второй четверти VII в. его, предположительно, сменила церковь. К VII в. относится и резкий рост числа богатых захоронений (*Werner J. Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afta... S. 575–577, S. 220–222*). Ф. Принц предполагает весьма вероятным наличие общины при св. Афе, датировать возникновение которой, однако, вряд ли возможно (*Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 333–335, 360–361*).

⁶⁹ О следах христианства в Алеманнии и Куриальной Реции (видимо, позднеантичного происхождения) до появления там ирландских миссионеров см.: *Pfister R. Kirchengeschichte der Schweiz...; Müller W. Frühe Entwicklungsphasen der oberrheinischen Bistümer // Archivalische Zeitschrift. 63. 1967. S. 50–57; Clavdetscher O. P. Churrätien...; Schneider-Schnekenburger G. Raetia I vom 4. bis 8. Jh. auf Grund der Grabfunde // Von der Spätantike zum frühen Mittelalter... S. 179–191; Sennhauser H. R. Kirchen und Klöster // Ur- und frühgeschichtliche Archäologie der Schweiz. Basel, 1979. Bd. 6. S. 133–148; Müller W. Der Anteil der Iren an der Christianisierung der Alemannen // Die Iren... S. 330–333. Во Франконию христианство проникает, вероятно, еще во второй половине VI в. вместе с первой волной франкской колонизации, о чем прежде всего свидетельствуют данные археологии. См.: *Wenderhorst A. Das Bistum Würzburg. Berlin, 1962. Tl. 1. S. 11–12 (Germania sacra NF; Bd. 1); idem. Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens // Die Iren... S. 321; Christliche Glaubensvorstellungen zur Zeit der Mission // Kilian. Mönch aus Irland... Katalog... S. 143. В литературе не до конца прояснен вопрос о христианизации Гессена до появления там св. Бонифация в 721 г. Очевидно, что в Райнгессене христианство существовало еще в римскую эпоху, а южные области Гессена, Веттерау и земли по нижнему течению Лана, явились в VI–VII вв. объектом миссионерской активности, исходившей из епископств Майнца, Вормса, Трира, от принявших христианство землевладельцев среднего Рейна и, возможно, даже от франкской королевской власти (*Büttner H. Die Franken und die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen von Bonifatius // Büttner H. Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte... S. 39; idem. Frühes fränkisches Christentum... S. 47–94; Mittermaier F. P. Vorbonifatianisches Christentum in Hessen. Eine Zusammenfassung des bisherigen Forschungsergebnisse // Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde. N. F. 28. 1963. S. 61–62; Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteleuropa. Zur vorbonifatianischen Mission in Hessen und Thüringen // Die Iren... S. 239–240, Anm. 2; Hessen im Frühmittelalter. Archäologie und Kunst / Hg. H. Roth, E. Wamers. Sigmaringen, 1984. S. 31–32, 47–49. См. также выше с. 26). В Тюрингии начало христианизации удается проследить самое раннее в первой половине VII в., если не считать возможного арианского влияния на тюрингский королевский дом уже в VI в. (*Herrmann R. Thüringische Kirchengeschichte. Jena, 1937. Bd. 1. S. 1–3; Schlesinger W. Das Frühmittelalter // Geschichte Thüringens. Köln; Graz, 1968. S. 342; Werner M. Iren... S. 278–280*).***

стадии становления, отличались от аналогичных институтов прирейнской Германии, располагавшей рядом крупных епископств. Пожалуй, предполагаемое развитие или возникновение общин клириков/монахов в Баварии было обусловлено логикой эволюции античных местных культов. Насколько можно судить по нашим источникам, именно их обслуживанию такие протомонастыри и предназначались, не будучи, как в прирейнской Германии, связаны с властными амбициями епископата.

Выводы

Проблема различения монашества и общежитийных форм организации клира, таким образом, — проблема не только терминологическая и обусловлена она не столько скудостью источников. Не следует ли, например, в разрушении прелатами столпа Вульфилаиха из Ивуа видеть сознательное неприятие могущественным епископатом Галлии и прирейнской Германии монашества, стремление заменить его квазимонашеством, обслуживающим потребности диоцеза и властные амбиции иерархов? Тем любопытнее случай Толея, основанного не епископом, а частным лицом из знатного франкского рода с целью обеспечить личное спасение и родовое благополучие, указывающий на характерный для последующей истории союз нобилитета и королевской власти с монашеством, заостренный на начальном этапе в том числе и против епископата⁷⁰. С другой стороны, очевидна связь рассмотренных выше общин, особенно в Баварии, с культом святых, ставящим задачи духовного окормления паломников и регулярного прославления святого. Значение культа святых как конститутивного элемента общины нам еще предстоит рассмотреть на материале санкт-галленских источников. Здесь мы находимся, по-видимому, лишь у истоков этого процесса, но уже можно предположить, что желание заручиться заступничеством святого играло при вступлении в общину, вероятно, не меньшую роль, чем аскетические устремления, известные на примере позднеантичного монашества.

⁷⁰ Ф. Принц, как говорилось выше, обосновывал монашеский характер Толея тем, что Адальгизел-Гримо якобы принадлежал к придворному кругу, связанному со св. Колумбаном, в деятельности которого усматривается стремление к независимому от епископата монашеству (см. об этом ниже). Те, кто видит в Толее именно общину монахов, предполагали и наличие конфликта между Гримо и епископом Трира (*Staab F. Wann beginnt... S. 54; Irsigler F. Gesellschaft... S. 11*). Ф.-Й. Хайен даже готов исключить Толей из числа епископских коллегатов, поскольку его передача в собственность епископу Вердана служила скорее укреплению владений семьи Адальгизела-Гримо (*Heyen F.-J. Das bishöfliche Kollegiatstift... S. 43–44*).

Одна из причин, затрудняющих на ранних этапах определение характера духовных общин, которые впоследствии приняли устав св. Бенедикта, состоит в специфической тенденции монастырской историографии, стремившейся порою, наверно, неосознанно, изобразить историю обители исключительно как монашескую⁷¹. Эта тенденция, безусловно, выражает ценностные предпочтения другой эпохи. Вопрос о предыстории формирования этой тенденции мы еще затронем в главе, посвященной англосаксонским миссионерам.

⁷¹ *Heyen F.-J.* Das bishöfliche Kollegiatstift... S. 49.

Глава 3. Ирландские «странники»

1. Значение деятельности св. Колумбана

Вынесенное в название этой главы слово «странники» является лишь очень приблизительным переводом латинского термина *peregrini*, который отсылает нас к распространенной в ирландском монашестве аскетической практике *peregrinatio pro Christo* («странствие Христа ради»). Выбор именно этого термина для описания деятельности ирландских монахов на континенте (хотя в переводе он и порождает неуместные ассоциации с русским странничеством) объясняется неудовлетворенностью применяемыми в историографии понятиями «ирландские/ирландско-франкские миссионеры». Polemica с этими клише является в частности одной из задач главы.

Как уже было сказано, отказ от своей родины и *peregrinatio pro Christo* принадлежали к числу характерных особенностей ирландской монашеской аскезы, хотя мотив *peregrinatio* встречался и в континентальном монашестве. Оставление родины как акт аскезы не означало, что *peregrini* странствовали ради самих странствий, совершали, скажем, паломничество. Поэтому в данном случае неуместным является отождествление *peregrini* с паломниками (один из возможных переводов этого термина — так, например, источники называли крестоносцев). Собственно, исследование словоупотребления свидетельствует, что *peregrinatio*, с одной стороны, означало оставление родины, с другой — дистанцию по отношению к ней, жизнь в чуждой этно-языковой среде («ино-странничество») и, наконец, затвор в монастыре как отказ от привычной социальной ниши — от отчества в широком смысле слова, или же в чисто духовном значении, как отчужденность от всего мирского, не предполагающая какую-либо пространственную подвижность вообще¹.

Мотивы, побудившие Колумбана покинуть в 590/591 г. с 12 спутниками монастырь Бангор в Ирландии и высадиться в Бретани, прояснены не до конца. Вполне вероятно, что Колумбан лишь избрал стезю *peregrinatio*. С этой точки зрения, правы исследователи, которые сомневаются в миссионерских намерениях Колумбана и видят в объяснениях Ионы из Боббио, предвещающих рассказ о деятельности святого, скорее краткое изложение дальнейшей судьбы Колумбана, а не изначальный план провести «инспекцию» состояния галльской Церкви и предложить, в случае необходимости, программу ее реформиро-

¹ *Angenendt A. Monachi peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. München, 1972. S. 124–144 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 6).*

вания². Колумбана, по его собственным словам, влекло к странствиям стремление, отказавшись ради Христа от родины, найти на чужбине подходящую для монашеского служения «пустынь» (*locus deserti*)³. Иона рассказывает о встрече еще юного Колумбана с некой отшельницей, увещевания которой и подвигли Колумбана к обращению: «Ведь прошло уже пятнадцать лет, — говорила отшельница, — как отказалась от дома и устремилась в это место странствий (*hunc peregrinationis locum*)... и, если бы не препятствовал слабый пол, направилась бы, преодолев море, в более лучшее место странствий». «Местом странствий» отшельница называет свою «келейку» (*cellula*)⁴.

Соответственно и *peregrinatio* следует понимать не буквально, но духовно, как ответ на призыв Христа следовать за собой, оставив родных и имущество. По-видимому, поиском «лучшего места странствий» объясняется и обращение Колумбана сначала к франкскому королевскому дому, а позднее к лангобардскому королю-арианину, — от них он рассчитывал получить материальную поддержку для своих монашеских поселений, как некогда и его тезка, Колумбан Старший (ум. в 597), обратившийся при основании монастыря Иона к королю Даль Риада Коналлу Мак Комгэйлу⁵.

В историографии утвердилось мнение, что в течение VII в. под непосредственным влиянием Колумбана Младшего в державе Меровингов возникло до 100 монастырей, а уже существующие обители, в

² Как считает Ф. Принц, доверившись Ионе, франкская Церковь, действительно, находилась в состоянии упадка (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 121; *idem. Mönchtum und Mission // Askese und Kultur...* S. 51). Иначе интерпретирует соответствующее место из жития (*Ionae Vita sancti Columbani*. I, 4, 5 / Ed. B. Krusch // *Ionae Vitae s. Columbani, Vedastis, Iohannis // MGH SS RG in usum schol.* Bd. 37. P. 160–161) К. Шэфердик, ссылаясь даже на гиперкритика Б. Круша, утверждавшего, что житие Ионы *historiae Franciae minus peritus* (*Schäferdiek K. Columbans Wirken im Frankenreich (591–612) // Die Iren...* S. 172. Anm. 18). К.-У. Яшке в свою очередь подчеркивает, что недовольство Колумбана епископатом Галлии скорее всего было продиктовано характерными для Ирландии представлениями о соотношении власти аббата и епископа, о подчиненности последнего монашеству (*Jäschke K.-U. Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alemannischen Raum // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau. Sigmaringen, 1974. S. 98–99 (VuF; Bd. 20))*.

³ *Columbanus. Epistolae*. II, 7 // *Sancti Columbani opera* / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970. P. 18 (SS Latini Hiberniae; Bd. 2). См. также: *Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands*. Berlin, 1954. Bd. 1. S. 248; *Campenhausen H. von. Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum*. Tübingen, 1930. S. 14, 20; *Chadwick N. K. The age of the saints in the early celtic church*. London, 1961. P. 82; *Leclercq J. Mönchtum und peregrinatio im frühen Mittelalter // Römische Quartalschrift*. 55. 1960. S. 212–225, особ. S. 217; *Angenendt A. Monachi...* S. 144–151.

⁴ *Ionae Vita sancti Columbani*. I, 3. P. 156.

⁵ *Schäferdiek K. Op. cit.* S. 172–173; *Cougaud L. Christianity in celtic lands*. London, 1932. P. 134; *Anderson M. O. Kings and Kingship in early Scotland*. Totowa, 1973. P. 9.

том числе и круга Лерина, со временем приняли «смешанное правило» Колумбана—Бенедикта⁶. Очевидно, что такая результативность могла быть обусловлена «подготовленностью» франкского общества, тем более, что «чисто» ирландские монастыри на континенте, если таковые вообще существовали, были единичны⁷. Углубление христианизации франков, а соответственно, усложнение их духовных потребностей следует поэтому считать едва ли не важнейшей причиной «монастырского бума» VII в.⁸ Некоторую роль, по-видимому, сыграла и притягательность модели ирландской «монастырской Церкви», восходящей к клановой организации ирландского раннесредневекового общества⁹. Считается, что стремление к автономии монастырей, увязываемое с деятельностью Колумбана¹⁰, нашло поддержку при франкском дворе Хлотаря II (584–629) и Дагоберта I (629–639). В политике последних просматривается желание усилить влияние королевской

⁶ *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 121–152, См. там же карту № VII A. О механизме формирования «смешанного правила» см. специально: *Angerer J. F.* Das Mönchtum im Karolingischen Reich // *Die Anfänge des Klosters Kremsmünster*. Linz, 1978. S. 11–24 (Mitteilungen des Österreichischen Landesarchives; Ergbd. 2). Правда, в литературе можно встретить и иные цифры: если в конце VI в. в Галлии существовало ок. 220 монастырей, то под «влиянием Колумбана» к концу VII в. число монастырей возросло до 550. См.: *Atsma H.* Les monastères urbains du nord de la Gaule // *Revue de l'histoire de l'église de France*. 62. 1976. P. 163–187; *Angenendt A.* «Er war der erste...» Willibrords historische Stellung // *Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres*. Nijmegen, 1989. Nijmegen, 1990. S. 15–16 (Middeleeuwse Studies; Bd. 6).

⁷ *Schäferdieck K.* Op. cit. S. 171; *Prinz F.* Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingischen Klosterkultur // *Die Iren...* S. 203; И. Эберль убедительно доказывает, что Хонау, *monasterium Scottorum* на Верхнем Рейне, не являлся «чисто» ирландским монастырем (см. ниже), но так же, как *Peronna Scottorum* в Северной Франции, Мазеролль и Фоссе, в которых вплоть до конца VIII в. преобладали ирландцы, следовал «смешанному правилу» (*Eberl I.* Das Iren-Kloster Honau und seine Regel // *Die Iren...* S. 238).

⁸ Это признавал уже и Ф. Принц (*Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 496–498. См. также в послесловии 1988 г. к второму изд.: S. 656–657). Убедительную картину религиозной эволюции франкского общества на основе прежде всего новейших археологических изысканий см.: *Päffgen B., Ristow S.* Christentum, Kirchenbau und Sakralkunst im östlichen Frankenreich (Austrasien) // *Die Franken Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben*. Mainz, 1996. Tl. 1. S. 406–415; *Périn P.* Die Grabstätten der merowingischen Könige in Paris // *Ibid.* S. 416–422; *Kluge-Pinsker A.* Königliche Kirchen in Paris und Saint-Denis // *Ibid.* S. 423–434; *Hauser G.* Der fränkische Gräberfeld unter dem Kölner Dom // *Ibid.* S. 438–447; *Koch U.* Stätten der Totenruhe-Grabformen und Bestattungssitten der Franken // *Ibid.* Tl. 2. S. 723–737; *Päffgen B., Ristow S.* Die Religion der Franken im Spiegel archäologischer Zeugnisse // *Ibid.* S. 738–744.

⁹ *Huges K.* The church in early Irish society. London, 1966. P. 35; *Jäschke K.-U.* Kolumban... S. 95–97.

¹⁰ *Frank H.* Die Klosterbischöfe des Frankenreiches. Münster, 1932 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums; Bd. 17). S. 5–6.

власти на епископат, сосредоточивший в своих руках обширные государственные функции, что в отдельных регионах приводило к созданию «епископских республик» (Е. Эвиг). Изъятие (*exemptio*) монастырей из сферы юрисдикции галльского епископата отвечало среди прочего задаче укрепления властных вертикалей, ослабляя позиции местных группировок знати, в том числе сенаторской, владевшей кафедрами, а соответственно, городами и их округами¹¹. Если значение этнических изменений VII в. в составе епископата франкского королевства, быть может, и не стоит преувеличивать¹², то все же несомненно, что детище Колумбана — Люксей в Бургундии, подготовивший целую плеяду влиятельных иерархов королевства, был тесно связан с парижским двором, обслуживая его кадровые потребности и политические амбиции¹³.

Именно усилиями прелатов круга Люксея относительно широкого распространения в VII в. достигает привилегия *exemptio*¹⁴. Причем так называемая полная или «большая свобода» (*libertas*) (Е. Эвиг), дававшая монастырю право обращаться к любому епископу за посвящением монахов-пресвитеров, освящением алтарей, елєя и других предметов или даже выбирать собственного епископа, впервые фиксируется в

¹¹ Ewig E. Milo et eiusmodi similes // St. Bonifatius-Gedenkgabe. Fulda, 1954. S. 412–440. Здесь — S. 434; Prinz F. Die bischöfliche Stadtherrschaft... S. 1–35; *idem*. Die Rolle der Iren... S. 204–210.

¹² Ф. Принц связывает с деятельностью Колумбана приход франков как на епископские кафедры, так и в монастыри, до этого в основном являвшиеся уделом галло-римской сенаторской аристократии (Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 121–123). М. Хайнцельманн в противоположность ему оценивает этнические изменения как незначительные (Heinzelmann M. Bischofsherrschaft... S. 129).

¹³ К.-У. Яшке справедливо указывает, что влияние Колумбана в среде меровингской знати в период его пребывания во франкском королевстве не следует преувеличивать, как это нередко делает Ф. Принц (Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 122). Вероятно, тогда лишь «младшее поколение» (а также некоторые «экзальтированные дамы») испытали на себе воздействие проповедей ирландца. В период, когда Колумбан уже перебрался в Италию, именно представители этого «младшего поколения» стали приходить к власти во франкском королевстве, что совпало с победой Хлотаря II над Брунхильдой и бургундскими Меровингами. Неслучайно вслед за объединением королевства в 613 г. Хлотарь II пытается вернуть Колумбана к себе (см.: Jonas. Vita s. Columbani. I, 30. P. 222–223). Именно с этого момента Люксей приобретает политический вес. Вряд ли правомочно рассматривать его с самого начала как центр консолидации антибургундской оппозиции в поддержку централизаторских устремлений короля Нейстрий (Jäschke K.-U. Kolumban... S. 109–112).

¹⁴ Szaivert W. Die Entstehung und Entwicklung der Klosterexemption bis zum Ausgang des 11. Jh. // MIOG. 59. 1951. S. 265–298; Schwarz W. Jurisdicio und Condictio. Eine Untersuchung zu den Privilegia libertatis der Klöster // Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte. Kan. Abt. 1959. Bd. 76. S. 34–98; Ewig E. Beobachtungen zu den Klosterprivilegien des 7. und 8. Jh. // Adel und Kirche. G. Tellenbach zum 65. GT. Freiburg i. Br., 1968. S. 52–65.

Люкsee и древнейших аббатствах, основанных выходцами из него¹⁵. В то же время известно, что стремление к независимости от епископата не было чуждо и более раннему монашеству. Так, Х. Р. Биттерманн, а вслед за ним Х. Лёве указывали на правило Аврелиана Арльского (546–551), в котором как будто уже фигурировала полная *libertas*¹⁶. Правда, дошедшие до нас синодальные привилегии V–VI вв.¹⁷ фиксируют лишь так называемую «малую свободу», включавшую гарантию неприкосновенности монастырских владений и доходов, культового инвентаря, книг, освобождавшую монастырь от всяких регулярных и экстраординарных подношений епископу, ограничивавшую его право гостить в обители лишь случаями специального приглашения, наконец, регламентировавшую *circa* епископа в отношении внутреннего устройства монастыря и выборов аббата¹⁸. Тенденцию к автономизации монастыря выражал и устав Бенедикта, допускавший в отличие от своего ближайшего предшественника, «Правила Учителя», посвящение монахов¹⁹. Это был решающий шаг в оформлении самостоятельной монастырской литургии, а соответственно, в превращении общности мирян-монахов, интегрированной в литургическое целое диоцеза, в обособленную литургическую общину, которая, по выражению А. Хойслинга, «феноменологически была равноценна епископской кафедре»²⁰. От свободы «в материальном отношении» (*in materialibus*), как в привилегиях V–VI вв., до свободы «в понтификальном отношении» (*in*

¹⁵ *Ewig E.* Beobachtungen zu den Klosterprivilegien... S. 56, 58–59. Влиянием ирландцев, таким образом, обычно объясняют появление монастырских епископов. См.: *Frank H.* Die Klosterbischöfe... S. 5–6.

¹⁶ *Bittmann H. R.* The influence of the Irish monks on Merovingian diocesan organisation // *American Historical Review*. 40. 1934/35. P. 232–245. Здесь P. 237; *Löwe H.* Pirmin, Willibrord und Bonifatius (1967) // *Kirchengeschichte als Missionsgeschichte*. München, 1978. Bd. 2, t. 1. S. 226. Anm. 32. В *Regula monachorum* Аврелиана сказано: *Nullus honorem presbyterii aut diaconatus accipiat, praeter abbatem si voluerit ordinari presbyterum, et unum diaconum, et subdiaconum, quo ipse voluerit et quando voluerit, ordinandi habeat potestatem* (Codex regularum // Ed. L. Holstenius, M. Brockie. Graz, 1958. T. 1. P. 152). На возможность иной интерпретации указывали Р. Олигер, О. Нуссбаум и В. Х. Фритце, полагая, что речь здесь идет о простой *licentia abbatis*. См.: *Oliger P. R.* Les évêques réguliers. Paris; Löwen, 1958. P. 40; *Nussbaum O.* Kloster, Priestermonch, Privatmesse // *Theophaneia*. 14. 1961. S. 85; *Fritze W. H.* Universalis gentium confessio. Formen, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jh. // *FMSt*. 3. 1969. S. 97. Anm. 80.

¹⁷ Привилегии, выданные соответствующим епископом, относятся лишь к VII в. До этого привилегии принимались коллегиально на провинциальных синодах. См.: *Ewig E.* Beobachtungen zu den Klosterprivilegien... S. 56; *idem.* Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien und Bischofsprivilegien // *Landschaft und Geschichte*. Festschrift für F. Petri. Bonn, 1970. S. 171–193. Здесь S. 179.

¹⁸ *Ewig E.* Beobachtungen zu den Klosterprivilegien... S. 58.

¹⁹ *McLaughlin T. P.* Le très ancien droit monastique de l'Occident... P. 116–117.

²⁰ *Häussling A. A.* Mönchskonvent und Eucharistiefeier... S. 156–161, 199–206, 303, 307.

pontificalibus, т. е. в сфере посвящения священнослужителей и отправления богослужения) VII в. оставался один шаг. В этом контексте люксейская *libertas* — лишь логическое продолжение тенденций, оформившихся в континентальном монашестве: остается гадать, либо ирландская модель удачно вписалась в автохтонные процессы, либо в какой-то степени стимулировала их.

С ослаблением центральной власти при так называемых «ленивых королях» (с 40-х гг. VII в.) в основание множества монастырей, возникших в VII — первой половине VIII вв. вне власти как короля, так и местного епископа, легло «право частной Церкви». Служила ли «ирландская» *libertas* с равным успехом духовным и властным интересам феодализирующейся меровингской знати, или для объяснения феномена частных монастырей достаточно того, что нам известно о социально-политической и религиозной эволюции франкского общества²¹, сказать сложно. Ниже мы попытаемся рассмотреть эту проблему на примере конкретных монастырей. Действительно ли первые плоды «монашеско-аристократической культуры» созрели под влиянием деятельности Колумбана²².

Политика укрепления королевской власти при последних «сильных» Меровингах не была ограничена лишь пределами старой римской Галлии. Дагоберт I впервые после Теудеберта I (534–548) попытался усилить влияние франков в германских областях к востоку от Рейна, чему не в последнюю очередь должны были служить распространение христианства и интеграция этих земель в церковную структуру меровингского королевства — процесс, получивший в историографии название «франкизации»²³. В ее рамках следует рассматривать и так называемую «клаустрализацию»²⁴.

Еще король Австразии Теудеберт II (596–612), приютивший Колумбана, бежавшего из Бургундии, послал его в 610 г. к язычникам-алеманнам на берега Боденского озера. Однако в 612 г., после устра-

²¹ Хотя тезис Ф. Принца о «Selbsteheiligung des Adels» в агиографии, начиная с эпохи Колумбана, и встретил в последнее время возражения, не вызывает сомнения, что именно с VII в. «самосакрализация» как способ утверждения и осуществления господства занимает значительное место в практике франкской знати. Полемику с Ф. Принцем см.: Heinzelmann M. Bischofsherrschaft... S. 185–187; Brown P. The cult of the saints... P. 94–95; *idem*. Society and Holy... P. 187. Возражения Ф. Принца в послесловии 1988 г. ко второму изд.: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 656–657.

²² *Ibid*... S. 121–152, 485–504, 640. Prinz F. Frühes Mönchtum...

²³ Schlesinger W. Die Franken im Gebiet östlich des Rheins. Skizze eines Forschungsprogramms // Hessisches Jb für Landesgeschichte. 15. 1965. S. 1–3; *idem*. Zur politischen Geschichte der fränkischen Ostbewegung vor Karl dem Grossen // Althessen im Frankenreich. Sigmaringen, 1975. S. 9–11 (Nationes; Bd. 2).

²⁴ Согласно А. Демиттенеру, «клаустрализация» есть «оформление и увеличение численности (multiplication) монашеских келий и распространение их влияния (radiation)

нения Теудеберта II королем Бургундии Теудерихом II, святой отправился далее в Италию²⁵. Не исключено, правда, что Италия с самого начала представлялась Колумбану в качестве конечной цели его пути из Ирландии. Возможно, именно там он и надеялся обрести возжеленное «лучшее место странствий». Это находит косвенное подтверждение, в частности, в появлении Колумбана в Бургундии ок. 592 г., через которую по Гран Сен-Бернару или Мон-Сенис пролегали пути на Апеннинский полуостров²⁶. Согласно Ионе из Боббио, Колумбан вскоре после изгнания из Бургундии просил короля Нейстрии Хлотаря II снабдить его необходимым для путешествия в Италию²⁷. Вряд ли, таким образом, христианизация алеманнов могла всерьез входить в планы Колумбана, а его австразийский покровитель, соответственно, лишь выполнял желание святого, которому после конфликта с Брунхильдой пришлось искать другую дорогу в Италию²⁸. Стремление Колумбана в Италию хорошо вписывается в нынешнее представление о преданности святого Риму. Колумбан состоял в переписке с римскими папами, в том числе с Григорием Великим, и получил, возможно, именно от него «римский» устав св. Бенедикта, совмещенный с собственным правилом²⁹. Хотя, по словам Ионы, Теудеберт II и подыскивал Колумбану место, подходящее «для проповеди народам» (*ad praedicandum nationes*), сам святой, остановив свой выбор на Брегенце, провел там слишком мало времени³⁰. О миссионерской деятельности Колумбана в

на внешний мир». А. Демиттенер не отделяет «клаустрализацию» от углубления христианизации и цивилизационной, в том числе политической, интеграции (*Demyttenaere A. The claustralization of the world. Utrecht, 1997. P. 1, 9–18 (Publikatie ten behoeve van het symposium «De verkleoosterlijking van de wereld»*). См. также: *Klasztor w społeczeństwie średniowiecznym i nowożytnym. Congress of the Larhcor. Opole. 1996 / Ed. M. Derwich. Wrocław, 1997*).

²⁵ *Ionas. Vita s. Columbani. I, 29. P. 220.*

²⁶ *Kulischer J. Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. 1958. Bd. 1. S. 233; Jäschke K.-U. Kolumban... S. 105.*

²⁷ *Ionas. Vita s. Columbani. I, 25. P. 208.*

²⁸ На это указывает и письмо Колумбана к неизвестному папе, датируемое 607/608 г., в котором он высказывает желание поддерживать с каждым апостоликом самые тесные контакты и даже их *visitare spiritu et consolare* (*Columbanus. Epistolae. III, 2 // Op. cit. P. 22*).

²⁹ *Yogié A. de. La Règle de S. Benoît. Paris, 1972. Vol. 1. P. 163–172 (Sources chrétiennes; Vol. 181); Moyse G. Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (Ve—Xe siècles) // Bibliothèque de l'écoles des chartes. 131/1. 1973. P. 21–104; 131/2. 1973. P. 369–485. Оcob. P. 412–413.*

³⁰ *Ionas. Vita s. Columbani. I, 27. P. 211.* Рассказывая о пребывании Колумбана в Брегенце, Иона упоминает о его проповеди среди славян, — единственной проповеди язычникам, фиксируемой в житии (*Ibid. P. 214*). Затем сообщается, что святой раздумывал и о просвещении славян-язычников, но все же *quievit... in loco, donec aditus ad*

Алеманнии нам известно главным образом из поздней агиографической традиции Санкт-Галлена³¹. Связь же патрона монастыря — св. Галла — с Колумбаном отнюдь не безусловна и не раз подвергалась в историографии сомнению³².

В этом контексте далеко не праздным будет вопрос о том, правомерно ли говорить о «духе миссионерства», якобы привнесенном во франкскую церковь Колумбаном³³. Если рассуждения Ф. Принца о рождении под влиянием Колумбана нового монашеского идеала «*stabilitas in peregrinatione*» (постоянства в странствии), синтезировавшего бенедиктинскую *stabilitas loci* (постоянство места монашеского служения) и «ирландскую» *peregrinatio pro Christo*, кажутся скорее

Italiam viam panderet (Ibid. P. 217). Это, кажется, ясно указывает на состояние в то время года перевалов, ведущих в Италию, и объясняет смысл задержки Колумбана на Боденском озере. Впрочем, по-видимому, не стоит слишком доверять итальянцу Ионе, который писал житие учителя и основателя Боббио — монастыря, в который сам Иона вступил уже в 618 г., а потому ретроспективно, из патристических соображений, мог преувеличить стремление Колумбана в Италию (О биографии Ионы см.: *Krusch B. Proenium // Ionas. Vita s. Columbani... P. 1–144*).

³¹ Иона ссылается на некого Галла, спутника Колумбана, который информировал его о деятельности святого в Алеманнии (*Ionas. Vita s. Columbani. I, 11. P. 172*). В житийной традиции св. Галла — основателя кельи на месте будущего аббатства Санкт-Галлен, утверждается, что поначалу Колумбан со своими учениками, в том числе св. Галлом, пройдя долину Ааре и Лимата, добрался до Цюриха и оттуда направился в Тугген, на юго-восточное побережье Цюрихского озера. Здесь монахи проповедовали среди язычников-алеманнов и, натолкнувшись на их противодействие, укрылись в Арбоне на юго-западном берегу Боденского озера. Там местный священник указал им на Брегенц, где они сумели возобновить миссионерство, пока через три года не последовал приказ герцога Гунцо об их изгнании. Но в то время, как Колумбан отправился далее в Италию, Галл, сославшись на болезнь, остался в Брегенце (*Wetti. Vita s. Galli / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 8*). Рассказ жития св. Галла, однако, противоречит не только хронологии жития Колумбана, но и хронике Фредегара, согласно которой Колумбан уже в конце 613 г. должен был быть в Италии, а через год, 23 ноября 615 г., он скончался (*Ionas. Vita s. Columbani. I, 30. P. 223–224; Fredegar. Historia Francorum. IV, 43. // MGH SS RM. II. P. 142*). Неслучайно поэтому в историографии не раз высказывались сомнения по поводу пребывания Колумбана на Цюрихском озере и скольконибудь обстоятельной миссионерской деятельности святого среди алеманнов. См.: *Feurstein H. Zur ältesten Missions- und Patroziniumskunde im alemannischen Raum. Ihre Wechselwirkung zur Siedlungsgeschichte und Rechtssymbolik // ZGO. 97. 1949. S. 29–30; Lieb H. Tuggen und Bodman. Bemerkungen zu zwei römischen Itinerarstationen // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 2. 1952. S. 390–391. Anm. 3; Jäschke K.-U. Kolumban... S. 112–125. Более того, К.-У. Яшке видит в рассказе жития св. Галла прямую параллель с повествованием Ионы, предполагая, что именно житие последнего служило образцом для позднейших агиографов св. Галла.*

³² См. об это ниже с. 132–134.

³³ *Ewig E. Rheinische Geschichte... S. 68.*

«красивыми», чем корректными³⁴, то политическая основа миссионерской активности франков в VII–VIII вв. вполне очевидна. Кроме того, и само христианство, как религия вселенская, содержало в себе достаточно побудительных мотивов к распространению вероучения среди язычников или еретиков-ариан. Актуальной исследовательской задачей представляется поэтому оценка реальной роли именно ирландских *peregrini* в развитии церковной инфраструктуры восточнорейнской Германии. Соответственно встает и вопрос о правомочности предложенного Ф. Принцем и прочно укоренившегося в историографии понятия «ирландско-франкское монашество»³⁵, которое якобы выступило ведущей силой христианизации германских земель к востоку от Рейна.

2. Влияние ирландских монахов в Австразии

От основного детища Колумбана — Люксея в южных Вогезах, согласно реконструкции Ф. Принца, «ирландско-франкская монастырская культура»³⁶ распространялась в непосредственно прилегающих областях Эльзаса, а также в бассейне среднего течения Луары, по Сене, Марне и Ионне, включая на севере левобережье Мааса³⁷. Нетрудно заметить, что наиболее густая сеть «ирландско-франкских» монастырей охватывает Парижский бассейн — средоточие владений королей из рода Меровингов и влиятельной придворной знати³⁸. Регион среднего течения Рейна — территории диоцезов Трира и Кёльна — находился на периферии «ирландско-франкской монастырской культуры», соприкасаясь с ней лишь на юге, в Вогезах, и на западе, в Арденнах. Предметом дискуссий в историографии остается влияние ирландцев в Трире и Кёльне, в особенности на существовавшие там во множестве духовные институты, о которых речь шла в предыдущем разделе.

Еще Е. Эвиг, а вслед за ним Ф. Принц предполагали, что новое монашество проникло в Трир уже в понтификат епископа Модоальда

³⁴ *Prinz F. Mönchtum und Mission... S. 50.* Сам термин «*stabilitas in peregrinatione*» принадлежит Ж. Леклерку (*Leclercq J. Mönchtum und peregrinatio im frühen Mittelalter... P. 217*). Ирландских *peregrini* не следует приравнивать к упомянутым в уставе Бенедикта *grovagi*, которые *semper vagi et numquam stabiles* (BR. C. I, 10–11. P. 18–19).

³⁵ *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 636–642.*

³⁶ *Ibid. S. 641.* См. также Введение.

³⁷ *Ibid. Karte VII A, B.*

³⁸ *Bergengruen A. Adel und Grundherrschaft im Merowingerreich. Siedlungs- und standesgeschichtliche Studie zu den Anfängen des fränkischen Adels in Nordfrankreich und Belgien. Wiesbaden, 1958 (VSWG; Beiheft 41); Felten F. J. Die Bedeutung... S. 29.*

(614/625–647/649). С ним, по-видимому, связано основание ок. 630 г. женского монастыря Санкт-Симфориан на берегу Мозеля, севернее Санкт-Мартина, для Северы, сестры Модоальда, которая стала первой аббатиссой конвента (разрушен во время норманнского набега 882 г.)³⁹. Правда, если Ф. Принц не признает зависимости этого монастыря от ирландцев⁴⁰, то основанный, вероятно, тогда же второй женский монастырь Трира — Орен (позднее Sancta-Irmina) принадлежал, по установившемуся в историографии мнению, кругу Люксея. Его первая аббатисса, Модеста, согласно *Gesta Treverorum*, деяниям епископов, записанным не ранее XII в.⁴¹, являлась «воспитанницей» (*alumpna*) зависимого от Люксея Ремиремонта⁴². Несмотря на относительность уже этих свидетельств позднейшей традиции, в историографии делается еще более смелое предположение о связях Модесты и даже Модоальда с родом Арнульфингов-Пипинидов. Основано это предположение, в частности, на составленном в конце VII в. в монастыре Нивелле сочинении о «Добродетелях святой Гертруды»⁴³, в котором дочь Пипина Старшего (624/625–639) и Иты, Гертруда, является в день своей смерти (659?) Модесте. Якобы родственными узами можно объяснить и отношения Модесты с епископом Хлодульфом Мецским, сыном св. Арнульфа и шурином Гертруды⁴⁴. Если согласиться с этими догадками, то Орен, как и Санкт-Симфориан, следует отнести к мона-

³⁹ *Gesta Treverorum*. C. 24 / Ed. G. Waitz // MGH SS. Vol. 8. P. 160–161.

⁴⁰ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 199 (без каких-либо ссылок и пояснений). В противоположность Ф. Принцу Е. Эвиг: *Ewig E. Trier...* S. 119–120; *idem. L'Aquitaine et les Pays Rhénans au Haut Moyen Age* (1958) // *idem. Spätantikes und fränkisches Gallien...* Bd. 1. S. 562; *idem. Rheinische Geschichte...* Bd. 1. S. 69; *Gauthier N. Op. cit.* P. 347–356; *Becker P. Das frühe Trierer Mönchtum...* S. 33.

⁴¹ *Waitz G. Praloquium* // *Gesta Treverorum ...* P. 116. См. об особенностях жанра «деяния епископов»: *Schmale F.-J. Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung*. Darmstadt, 1993. S. 112, 116, 136–137.

⁴² О принадлежности Модесты Ремиремонту сообщается в рукописях *Gesta Treverorum* семьи В (*Gesta Treverorum* C. 24. P. 160); *Zimmer T. Das Kloster St. Irminen-Oeren in Trier* // *Trierer Zeitschrift*. 23. 1954/55. S. 5–180. Оcob. S. 16–18; *Ewig E. Trier...* S. 119–120; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 187–190; *Becker P. Das frühe Trierer Mönchtum...* S. 33. В списках монахинь «Книги жизни» Ремиремонта упоминается некая Модеста. См.: *Ebner A. Der Liber vitae und die Necrologien von Remiremont* // *NA*. 19. 1894. S. 53.

⁴³ *De virtutibus factis post discessum beatae Geretrudis* / Ed. B. Krusch // *MGH SRM*. Vol. 4. P. 464–471.

⁴⁴ *Ibid.* C. 2. P. 465. На основании этого места Е. Эвиг делает вывод, что Модеста и Гертруда были кузинами (*Ewig E. Trier...* S. 119–120). Касательно родства Модоальда с Арнульфингами-Пипинидами, а именно о том, что он был братом Иты, жены Пипина Старшего, сообщается в составленной в Льеже в начале XII в. *Vita s. Modoaldi* (AA SS Maii III. P. 51–62). М. Вернер не считает эту информацию заслуживающей доверия (*Werner M. Zur Verwandtschaft des Bischofs Modoald von Trier* // *Jb für westdeutsche Landesgeschichte*. 4. 1978. S. 5–7.).

стырям династии Каролингов⁴⁵, что не в последнюю очередь помогает исследователям релятивировать высказывания почти современного Модольду источника о негативном отношении епископа к монашеству или по меньшей мере к Люксею⁴⁶.

Е. Эwig и Ф. Принц считают, что, начиная с преемника Модольда, епископа Нумериана (643/646–670/97), уже не может быть никаких сомнений в установлении тесных связей Трира с кругом Люксея, что прежде всего выразилось, по мнению этих исследователей, в «монашеской реформе» Санкт-Максимиана⁴⁷. Однако при более пристальном анализе источников их аргументация вновь не выглядит вполне убедительной⁴⁸. Пожалуй, внимания заслуживает лишь привилегия Нумериана, утверждавшая экзимирированный статус монастыря Сен-Дье в Вогезах, который был организован при активном участии Хильдериха II (662–675) «по уставу блаженного Бенедикта и святого аббата Колумбана»⁴⁹. Нумериан выступал в качестве советника также при основании Зигибертом III (633/634–656) монастыря Куньон в Арденнах для последователя Колумбана, св. Ремакля (ум. ок. 675)⁵⁰. Исходя

⁴⁵ В позднейших *Gesta Treverorum* в противоположность тому утверждается, что Модеста была дочерью Дагоберта I (*Gesta Treverorum* C. 24. P. 160). Ф. Принц не прочь использовать и это свидетельство, лишь бы продемонстрировать связь Орена, а соответственно, Трира в понтификат Модольда, с кругом, поддерживавшим начинания Колумбана (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 169).

⁴⁶ *Vita Germani abbatis. Grandivallensis auct. Boboleno presbytero et monacho* C. 3–5 // *MGH SRM. Vol. 5. P. 34–35*. Герман погиб в 675 г., а вскоре было составлено его житие (См.: *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. Weimar, 1952. Hft. 1. S. 136*).

⁴⁷ *Ewig E. L'Aquitaine et les Pays Rhénans...* S. 562; *idem. Rheinische Geschichte. Bd. 1...* S. 71; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 199.

⁴⁸ Ф. Й. Фельтен справедливо отметил, что утверждение Е. Эwiga и Ф. Принца, будто бы Нумериан учился в Ремиремонте и Люксе, основано лишь на произвольной догадке, де упоминаемый в житии аббата Германа Грандвалльского, учившегося в Люксе (см. примеч. 46), Нумериан идентичен с будущим епископом Трира (*Ewig E. Trier...* S. 129–130; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 123, 145). Не менее условно и предположение, что Нумериан затем стал монахом и аббатом Санкт-Максимиана, о чем якобы свидетельствует упоминание некого «Мемилиана» в сомнительном списке аббатов Санкт-Максимиана (*Ewig E. Trier...* S. 129. См. о списке выше примеч. 107). См.: *Felten F. J. Die Bedeutung...* Tl. II. S. 5–6. Anm. 20–22.

⁴⁹ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 181–182. Привилегию для Сен-Дье см.: *Pardessus II, Nr. 360. P. 147 (sub regula beati Benedicti et sancti Columbani abbatis)*. Правда, в подлинности этой привилегии, дошедшей в поздней копии, высказывались сомнения. См.: *Gauthier N. Op. cit.* P. 299–303.

⁵⁰ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 133–135; *Baix F. Saint Remacle et les abbayes de Soligniac et de Stavelot-Malmédy // Revue bénédictine. 61. 1951. P. 167–207*. Их тезис о том, что Ремакль учился в Люксе, встречал возражение (*Fritze W. H. Universalis gentium confessio...* S. 85. Anm. 21), хотя принадлежность святого к числу последователей Колум-

из причастности Нумериана к созданию «ирландско-франкских» монастырей за пределами диоцеза, но при отсутствии таких данных для самой трирской епархии, допустимо, пожалуй, предположить, вслед за Ф. Й. Фельтеном, что Нумериан, покровительствуя монашеству в целом, в то же время противодействовал проникновению ирландской модели экзимирированного монашества в свои собственные владения⁵¹.

Как уже отмечалось в предыдущей главе, мы не располагаем бесспорными свидетельствами источников о самом монашеском характере трирских *monasteria* в раннее средневековье. То же относится и к весьма дискутировавшемуся в историографии статусу Толея, который Ф. Принц причислял к «ирландско-франкским монастырям», но, как и в рассмотренных выше случаях, основываясь лишь на косвенных данных.

Аналогичные сомнения ожидают нас, когда мы обратимся к политике вокруг Санкт-Клеменса/Санкт-Куниберта в Кёльне⁵². На основании позднего жития предполагается, что епископ Куниберт (623? — ок. 663), советник Дагоберта I и Зигиберта III, распорядился отстроить заново церковь св. Климента, подчинил ей построенную им капеллу св. Люпуса, «странноприимный дом» (*xenodochium*), а также собственные владения по Мозелю⁵³. Более того, Куниберт избрал Санкт-Клеменс в качестве усыпальницы, что предопределило со временем замену старого патрониния. Некоторые исследователи, как, например, И. Крусинус, склонны предполагать, что Куниберт учредил и *monasterium* при Санкт-Клеменсе⁵⁴. Е. Эвиг, Ф. Принц и Х. Мюллер в свою очередь считают, что речь может идти о чисто монашеском основании, более того, в традициях Колумбана, поскольку Куниберт фигурирует в привилегиях Зигиберта III для Куньона и Стабло-Мальмеди, монастырей Ремакля. Согласно весьма вольной интерпретации этих привилегий,

бана не вызывает сомнений. О Куньоне, просуществовавшем недолго, см.: Werner M. Der Lütticher Raum... S. 356–359.

⁵¹ Felten F. J. Die Bedeutung... S. 6. Особ. Anm. 23.

⁵² См. с. 87.

⁵³ De sancto Kuniberto episcopo // AB. T. 47. Bruxelles, 1929. C. 1–2, 6. P. 338–339.

⁵⁴ К раскопкам: Seiler S. St. Kunibert // Köln: Die romanischen Kirchen... S. 298–299; сдержанно по поводу возможности возникновения «монастыря» Санкт-Клеменс в понтификат Куниберта: Kürten P. Das Stift St. Kunibert in Köln von der Gründung bis zum Jahre 1453. Köln, 1985. S. 7, 9–11, 88, 90, 158–159 (Kölner Schriften für Geschichte und Kultur; Bd. 10). Более позитивная оценка: Crusius I. Basilicae... S. 18–19. Anm. 54. В частности, И. Крусинус полагает, что в пользу существования при Санкт-Клеменсе «монастыря» говорит перенос туда в 692 г. по распоряжению майордома Пипина Геристальского мощей высокочтимых англосаксонских миссионеров св. Эвальдов. В то же время Э. Висплингхофф сомневается, что фиксируемые лишь в IX в. владения Санкт-Куниберта в бассейне Мозеля как-то связаны с епископом Кунибертом (Wisplinghoff E. Niederrheinischer Fernbesitz an der Mosel während des Mittelalters und der frühen Neuzeit // Jb für westdeutsche LG. 3. 1977. S. 74–76).

Куниберт выступал едва ли не их вдохновителем⁵⁵. Однако Ф. Й. Фельтен, следуя Ю. Ханнигу, отказывается видеть в простом упоминании Куниберта что-либо большее, чем свидетельство участия влиятельного королевского *fidelis* (верного) советом и согласием (*consensus*) в осуществлении воли государя⁵⁶. Не меньшие возражения вызывает и гипотеза, предложенная некогда Е. Эвигом и развитая Х. Мюллером, о том, что Куниберт задумал Санкт-Клеменс как миссионерский центр для севера и северо-востока своего диоцеза, предвосхищая тем самым будущие усилия англосаксов⁵⁷. Ведь св. Бонифаций (672/675–754) приблизительно через сто лет жаловался папе Стефану II (752–757), что, хотя король Дагоберт I (т. е. речь идет о понтификате Куниберта) и передал кёльнской церкви *castellum* Утрехт с разрушенным храмом, поручив просвещать язычников-фризов, епископ Кёльна «по небрежению» этого не делал⁵⁸.

Таким образом, приходится признать, что мы не располагаем достаточными данными, позволяющими отнести епископов Трира и Кёльна VII в. к активным покровителям «ирландско-франкского» монашества. Объясняется ли это только скудостью источников или же сознательной политикой епископата, сказать трудно. Если принять второе, то следует, по-видимому, констатировать устойчивость и континуитет прежних форм «монашеско-клерикального симбиоза», вписанных в структуру диоцеза и подчиненных тем или иным задачам епископата. Первые женские обители бассейна среднего Рейна, Санкт-Симфориан и Орен (если мы, конечно, доверимся свидетельству их возникновения в VII в. из деяний епископов XII в.), соответствуют модели древнегалльских женских монастырей, известных на примере обителей Кассиана в Марселе или Цезария в Арле, основанных из сестер прелатов и питаемых идеей духовного родства как продолжения кровнородственного⁵⁹. Иными словами, и Санкт-Симфориан и Орен скорее воспроиз-

⁵⁵ Ewig E. Das Bistum Köln im Frühmittelalter (1954) // Spätantikes Gallien... Bd. 2. S. 91–125. Оcob. S. 122; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 144, 169, 543; Müller H. Bischof Kuniibert von Köln. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit // ZKG. 98. 1987. S. 167–205. Оcob. S. 187, 197.

⁵⁶ Hannig J. Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches. Stuttgart, 1982. S. 86–87 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 27); Felten F. J. Die Bedeutung... S. 10–11. Ф. Й. Фельтен обращает внимание также на то, что текст привилегии для Стабло-Мальмеди дошел до нас в списках, древнейший из которых датируется X в. В житии же Ремаклиа начала IX в. Куниберт не упомянут ни единым словом (Vita Remacii / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. Vol. 5. P. 106).

⁵⁷ Ewig E. Das Bistum Köln... S. 125; Müller H. Bischof Kuniibert... S. 199. См. обстоятельную критику: Felten F. J. Die Bedeutung... S. 11–14.

⁵⁸ S. Bonifatii et Lulli epistolae // Ed. M. Tangl // MGH Epp. sel. I. Ep. 109. P. 235.

⁵⁹ Angenendt A. Das Frühmittelalter... S. 103.

водят традицию галльских епископских *civitates* в организации духовной жизни, нежели имеют какое-либо отношение к островной женской аскезе, как предполагал, например, Е. Эвиг⁶⁰.

Аналогичную картину мы наблюдаем и в столице Австразии Меце, значение которой возросло в результате союза австразийской знати с парижским двором против королевы Брунхильды. Но можно ли на этом основании, вслед за Ф. Принцем, отнести австразийскую знать целиком к кругу покровителей монашества Колумбана?⁶¹ Выше мы видели, что св. Куниберт Кёльнский или Нумериан Трирский, якобы принадлежавшие к той же австразийской аристократии⁶², вряд ли поддерживали ирландско-франкское монашество в своих диоцезах. В свою очередь св. Арнульф Мецкий (еп. с 614? – 629; ум. ок. 640), первый из достоверно установленных представителей династии Каролингов, фигурирующий у Фредегара во главе австразийских «знатных лиц» (*proceres*), призвавших Хлотаря II к решающему вторжению в королевство Брунхильды⁶³, также не выглядит однозначным сторонником ирландского монашества. Еще, по-видимому, до своего рукоположения в епископы Меца, ок. 611/612 г., он собирался, по совету своего друга Ромариха, влиятельного придворного австразийского короля Теудеберта II, а затем Хлотаря II, стать монахом в Лерине. Лишь позднее, ок. 625 г., Ромарих основал один из самых значительных ирландско-франкских монастырей Ремиремон в южных Вогезах, а св. Арнульф поселился близ него в качестве отшельника⁶⁴. «Родственник» (*consanguineus*) Арнульфа, Бертульф, стал позднее аббатом Боббио⁶⁵. Но у нас нет никаких данных о введении Арнульфом в бытность епископом ирландских обычаев в монастырях Меца, основанных, предположительно, в первые десятилетия VII в. (Санкт-Феликс-Клеменс, Санкт-Петер, Санта-Глоссинда, Санкт-Симфориан)⁶⁶.

⁶⁰ Ewig E. *Rheinische Geschichte...* Bd. 1. S. 69.

⁶¹ Prinz F. *Frühes Mönchtum...* S. 138–139, 542

⁶² Ibid. S. 143, 145.

⁶³ См.: Schieffer R. *Die Karolinger*. Stuttgart; Berlin; Köln, 1992. S. 12–14.

⁶⁴ Vita s. Arnulfi. C. 6, 19 // MGH SSRM II. P. 433–434, 440. Написано современником Арнульфа, монахом Ремиремонта (*Wattenbach-Levison*. *Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. 1. S. 126).

⁶⁵ *Ionas*. Vita s. Columbani. II, 23. P. 280.

⁶⁶ Prinz F. *Frühes Mönchtum...* S. 542; Hauck A. *Kirchengeschichte Deutschlands...* Bd. 1. S. 239; Klauser T., Bour R. S. Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil // *Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine*. 38. 1929. P. 582–584, 607–609, 633–634. Об обоих женских монастырях Меца — Санкт-Петере и Санкте-Глоссинде сообщается лишь в источниках эпохи Каролингов. Так, Санкт-Петер впервые упомянут в дипломе Карла Великого от 781 г. как *monasterium superior*. Житие св. Вальдрады конца IX в. говорит об основании Санкт-Петера в правление либо Теудеберта II Австразийского, либо Теудериха II Бургундского, т. е. между

Если об организации этих монастырей ничего не известно, то обитель самого св. Арнульфа скорее приютила общину клириков⁶⁷. Церковь св. Апостолов / св. Арнульфа уже упоминалась в предыдущем разделе. Существование при ней общины во главе с аббатом подтверждается сообщением жития св. Арнульфа о перенесении мощей епископа в 643 г. из Ремиремонта⁶⁸. Вслед за перенесением мощей Санкт-Арнульф стал одним из важнейших семейных монастырей Каролингов, о чем говорят дарения Пипина Геристальского и Плектруды, их сына Дрого (ум. 708), внуков Арнульфа (ум. 723) и Хуго (ум. 730) и др., а также захоронения там многих представителей рода, в том числе Людовика Благодетельного (814–840)⁶⁹. Но несмотря на это, диплом Хильперика II от 717 г. упоминает аббата Леутберта и возглавляемую им многочисленную общину клириков⁷⁰. Вряд ли Ф. Принц, сравнивая Санкт-Арнульф с Сен-Дени, которому Дагоберт I также не предписал никакого устава, сумел доказать монашеский характер мецской обители⁷¹. Еще из грамоты епископа Адальберо I Мецкого от 940 г. мы узнаем, что епископ Дрого (ум. ок. 850) безуспешно пытался заменить

592 и 612 г. Названный в качестве основателя Элеутерий иногда отождествляется с алеманнским герцогом Леутарием, находившимся на службе майордома Гримоальда. О Санкте-Глоссинде известно из двух редакций жития святой: *Vita I*, написанной вскоре после 882 г., и *Vita II*, относящейся ко второй половине X в. Согласно этой традиции, Глоссинда была дочерью некоего герцога Винтрио и племянницей некой Ротлинды, аббатиссы в Трире, а также была помолвлена с неким Оболеном, который еще до свадьбы был казнен королем Хильдериком. У Григория Турского и Псевдо-Фредегара упомянут некий герцог Винтрио, правивший во времена короля Австразии Хильдерика II (575–595) и убитый им, а также герцог Боболен/Бепполен, который в свою очередь был умерщвлен за некоторые преступления. Текстологические заимствования у позднего компилятора из Григория Турского не вызывают сомнения (*Gaillard M. Die Frauenklöster in Austrasien // Die Franken... Bd. 1. S. 452–453*).

⁶⁷ Так в противоположность А. Хауку (*Hauck A. Op. cit. Bd. I. S. 239*) думал уже Э. Мюзебек. См.: *Müsebeck E. Die Benediktinerabtei St. Arnulf vor Metz in der ersten Hälfte des Mittelalters // Jb. der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. 13. 1901. S. 168–169.*

⁶⁸ *Vita s. Arnulfi. C. 26, 28. P. 444–445.*

⁶⁹ Грамоту Пипина Геристальского и Плектруды (691) о дарении церкви св. Апостолов при *abbas Romulus* см.: Pardessus II. Nr. 414. P. 212–213. В целом см.: *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 192. Anm. 194–195; Heidrich I. Titulatur und Urkunden der arnulfischen Hausmeier // AfD. 11/12. 1965/1966. S. 246* (в том числе относительно подлинности грамот). См. также: *Oexle O.G. Die Karolinger und die Stadt des hl. Arnulf // FM St. 1. 1967. S. 250–364; Ewig E. Der Fernbesitz von St. Arnulf / Metz in den alten Diözesen Trier und Köln // RhVjbl. 10. 1986. S. 16–31.*

⁷⁰ *Venerabilis vir Leutbertus abba una cum norma plurima clericorum* — MGH Diplomata 1. Nr. 89. P. 78.

⁷¹ *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 194.*

в Санкт-Арнольфе каноников монахами⁷². Именно при Адальберо I в 942 г. в Санкт-Арнольфе был введен бенедиктинский устав⁷³.

Если помимо наших наблюдений за духовными институтами в Трире, Кёльне и Меце учесть также то обстоятельство, что из всех прочих епископских городов прирейнской Германии, а именно Тонгерна-Маастрихта, Майнца, Шпайера, Вормса, Туля, Вердана и Страсбурга, в VII в. не поступают какие-либо данные о монашестве⁷⁴, то допустимо предположить: не столько принадлежность к тем или иным родам, как, скажем, к роду Каролингов или к австразийской знати вообще, определяли направленность действий прелатов, сколько задачи и интересы епископского служения, понимаемые в духе древнегалльских традиций. Лишь с ростом духовного авторитета монашества, социальной значимости занимаемого им сектора средневекового общества монастырь, организованный на основе монашеского устава, стал мыслиться как непреременный компонент того духовного окружения, которое сообщало епископской кафедре надлежащие святость и великолепие⁷⁵.

* * *

Число «ирландско-франкских» монастырей в прирейнской Германии сравнительно невелико. Так, на протяжении VII в., вплоть до появления англосаксов, на землях трирской и кёльнской кафедр возник лишь один монастырь, который безусловно являлся монашеским и несомненно принадлежал «ирландско-франкской монастырской культуре». Речь идет об уже упомянутом выше аббатстве Стабло-Мальмеди в северных Арденнах⁷⁶. Из дошедшей грамоты австразийского ко-

⁷² Bour R. S. Die Benediktinerabtei St. Arnulf vor den Metzger Stadtmauern // Jb der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. Bd. 19. 1907. S. 39–40, 122–124. И. Хайдрих, блестящий знаток Мецского Petit Cartulaire, указывает, что с 869 г. в королевских дипломах Санкт-Арнольфа фигурируют *canonici: Heidrich I.* Die Kirchlichen Stiftungen der frühen Karolinger in der ausgehenden Karolingerzeit und unter Otto I. // Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum / Hg. R. Schieffer. Sigmaringen, 1990. S. 143–144. Anm. 102 (Beihefte der Francia; Bd. 22).

⁷³ [Ex historia S. Arnulfi Mettensis] (Petit Cartulaire) / Ed. G. Waitz // MGH SS. Vol. 24. P. 537; MGH D O I. Nr. 45. P. 104.

⁷⁴ См. выше с. 88 примеч. 30.

⁷⁵ Как известно, этот процесс скорее связан с деятельностью англосаксов. См.: Angenendt A. Das Frühmittelalter... S. 277–279.

⁷⁶ Хотя ни в одном из монастырских документов ничего не сообщается о правиле Стабло-Мальмеди, можно заключить, что Ремакль, аббат Солиньяка, следовал, как и в своем монастыре, уставу Колумбана и Бенедикта (Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 133–134, 169–170). Л. Дюпрац даже полагал, что монастырь Куньон так и не состоялся, поскольку Зигиберт III предписал монахам жить по «анахронистическим» *monita*

роля Зигиберта III (633/634–656) от 646–650 г.⁷⁷ следует, что аббату Ремаклю, приглашенному в Австразию из Солиньяка в Лимузене еще для основания так и не состоявшегося монастыря в Куньоне⁷⁸, были переданы земли фиска в Стабло и Мальмеди. Среди *fideles*, которые выразили свое согласие с решением короля, назван майордом из рода Арнульфингов-Пипинидов Гримоальд Старший (643?–656/657)⁷⁹. При этом Гримоальд, как явствует из другой грамоты, построил монастырь «за собственный счет» (*suo opere*) и вручил Ремаклю виллу (*villa*) Герминьи⁸⁰, затем последовали дарения как королей, так и Пипина Геристальского (687/688–714), Карла Мартелла (до 720–741) и Карломанна (741–747; ум. 754)⁸¹. Ф. Принц относит Стабло-Мальмеди к немногим обителям, при создании которых сотрудничали Меровинги и Каролинги. Как правило, направления их монастырской политики четко разделяются⁸². В то же время с самого основания Стабло-Мальмеди тяготел к родовому комплексу владений Арнульфингов-Пипинидов по левому берегу Мааса, так что Е. Эвиг, Й. Земмлер, М. Вернер и др. сводят создание Стабло-Мальмеди к одной лишь «инициативе Гримоальда». Й. Земмлер видит в нем даже «Eigenkloster» Пипини-

antiquorum patrum, а не в согласии с актуальными теперь ирландскими традициями. В Стабло-Мальмеди Ремакль якобы ввел устав Колумбана (*Dupraz L. Le «Regnum Francorum» pendant le troisième quart du VIIe siècle (656–680). Fribourg en Suisse, 1948. P. 304–305, 306).* Ф. Бан и Ф. Принц склоняются скорее к «смешанному правилу» (*Baif F. Saint Remacle... P. 188–189; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 170*). То, что Стабло-Мальмеди относился к числу монастырей «ирландской волны», говорит среди прочего епископский сан Ремакля (*Frank H. Die Klosterbischöfe... S. 82*). Но означало ли это, что монастырь был экзимирирован из власти епископов Тонгерна-Маастрихта или Кёльна, сказать трудно. Собственно, *libertatis privilegium* монастырь получил в 744 г. Правда, в документе значилось, что Стабло-Мальмеди пользовался свободами *ab antiquis* (*Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmedy / Ed. J. Halkin, C. C. Roland. Bruxelles, 1909. Vol. 1. Nr. 16. P. 43–45*).

⁷⁷ MGH Diplomata I. Nr. 22. P. 22–23. Различные варианты датировки в обозначенных пределах см.: *Werner M. Der Lütticher Raum... S. 359. Anm. 27.*

⁷⁸ MGH Diplomata I. Nr. 21 (646/647). P. 22–23.

⁷⁹ Ibid. Nr. 22. P. 22–23.

⁸⁰ Ibid. Nr. 23. P. 23.

⁸¹ Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmedy... Vol. 1. Nr. 3, 4. P. 10–12; Nr. 11. P. 33–35; Nr. 14, 15, 17. P. 39–40, 42.

⁸² *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 170.* Кроме Стабло-Мальмеди к таким «Berührungspunkte» каролингской и меровингской монастырской политики Ф. Принц относит Орен, Санкт-Вандриль (в Нормандии), Санкт-Арнульф в Меце (по-видимому, в силу привилегии Хильперика II от 717 г.), «в некотором смысле» также Маурсмюнстер в Эльзасе (см. ниже). Как уже говорилось выше (см. с. 109), связь Орена с Дагобертом I следует лишь из источника XII в., а принадлежность Модесты к роду Каролингов основана на произвольных догадках.

дов⁸³. Несколько позднее мать Гримоальда Ита основала западнее Стабло-Мальмеди монастыри Нивелле и Фоссе, которые также ориентировались на традиции Колумбана⁸⁴. В те же годы епископом Тонгерна-Маастрихта стал Аманд, близкий семье Гримоальда⁸⁵.

«В известной степени» к меровингско-каролингским монастырям «ирландско-франкского» типа можно отнести и аббатство Маурсмюнстер (Мармутье) в Эльзасе⁸⁶, если, конечно, довериться легенде о его основании, сохранившейся в поздних списках с сфальсифицированной в XII в. привилегии Теудериха IV (721–737)⁸⁷. Согласно грамоте, некий монах Люксея Леобард с разрешения сына майордома Гримоальда, Хильдеберта (660–662), усыновленного Зигибертом III, поселился с монахами на землях *fiscus Aquilea*. Последнее вроде бы подтверждается археологическими раскопками, вскрывшими под обите-

⁸³ *Ewig E.* Rheinische Geschichte... Bd. 1. S. 69–70; *Semmler J.* Episcopi potestas und karolingische Klosterpolitik // *Mönchtum, Episkopat und Adel...* S. 388; *Hlawitschka E.* Zur landschaftlichen Herkunft der Karolinger // *RHVjbl.* 27.1961. S.16; *Wehl H. P.* Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo und Fulda. Göttingen, 1970 (Veröffentlichungen des MPiG; Bd. 28); *Werner M.* Der Lütticher Raum... S. 360–361. М. Вернер даже полагает, что «перенос» (в его интерпретации) монастыря из Куньона в Стабло-Мальмеди был продиктован стремлением Гримоальда приблизить обитель к собственным владениям (Ibid. S. 367; ср. с версией Л. Дюпраца — примеч. 76). Напротив, другие исследователи утверждают, что Стабло-Мальмеди относится исключительно к королевским монастырям (*Baix F.* Op. cit. P. 192; *Berlière U.* Abbaye de Stavelot-Malmédy. Liège, 1928 (Monasticon belge; Vol. 2: Province de Liège)). Характерно, что у Е. Эвига ведущую роль при основании Стабло-Мальмеди играет то Куниберт, то Гримоальд. Так же и у Ф. Принца в зависимости от ракурса (Санкт-Клеменс или Стабло-Мальмеди) на первое место выдвигается то епископ Кёльна, то майордом. Более взвешенной представляется нам формулировка И. Хайдрих, согласно которой «успешным развитием» Стабло-Мальмеди был обязан «в решающей степени попечению ранних Каролингов». См. *Heidrich I.* Die kirchlichen Stiftungen... S. 138.

⁸⁴ *Werner M.* Der Lütticher Raum... S. 367 с указанием дальнейшей литературы.

⁸⁵ *Baix F.* Étude sur l'abbaye et principauté de Stavelot-Malmédy. Paris; Charleroi, 1924. Vol. 1. P. 19; *Ewig E.* Trier... S. 116–117.

⁸⁶ В то же время пожертвователями выступали также епископы Меца (*Büttner H.* Geschichte des Elsaß. Politische Geschichte des Landes von der Landnahmezeit bis zum Tode Ottos III. und Ausgewählte Beiträge zur Geschichte des Elsaß im Früh- und Hochmittelalter. Sigmaringen, 1991. S. 98. Anm. 175).

⁸⁷ MGH Diplomata I (Spuria). Nr. 90. P. 204–205; *Heer E.* Die Gründung des Klosters Maursmünster // ZGORh NF. 21. 1906. S. 594–596. В. Гельдингер, Х. Бюттнер и И. Хайдрих полагают, что ядро этой подложной грамоты истинно и позволяет заключить, что к началу VIII в. монастырь, действительно, существовал (*Goldinger W.* Die Verfassung des Klosters Maursmünster im Elsaß // ZGORh NF. 51. 1938. S. 16–17; *Büttner H.* Geschichte des Elsaß... S. 98; *Heidrich I.* Die urkundliche Grundausrüstung der elsässischen Klöster, St. Gallens und der Reichenau in der ersten Hälfte des 8. Jh. // Die Gründungsurkunden der Reichenau. Sigmaringen, 1977. S. 37–39 (VuF; Bd. 24).

лю останки римских построек⁸⁸. Этот фиск и был полностью передан монастырю Теудерихом IV в 724 г. Х. Бюттнер и Ф. Принц относят к аутентичному ядру грамоты сообщение о том, что монастырь был организован «в соответствии с нормой отцов, господина Бенедикта и господина Колумбана» (*secundum normam patrum domni Benedicti et domni Columbani*)⁸⁹.

Сложнее обстоит дело с двумя меровингскими монастырями рассматриваемого региона, об основании которых мы можем судить лишь из позднейшей традиции: Санкт-Германном в Шпайере, якобы основанном Дагобертом I⁹⁰, и Санкт-Марином под Мецем, восходящем к инициативе Зигиберта III⁹¹. Можно ли, как считает Ф. Принц, причислить эти монастыри к «ирландско-франкским», исходя только из того, что оба предполагаемых основателя поддерживали новое монашество, представляется проблематичным⁹².

Дискуссионным является принадлежность монастыря Вайссенбург в Шпайергау к кругу породненных с Каролингами фамилий, что основывалось на весьма спорной реконструкции так называемого «рода Хугоберта-Ирмины», владения которого локализируются в саарско-мозельской области. Согласно этой реконструкции, Ирмина, аббатисса монастыря Орен в Трире, от брака с франкским сенешаллем Хугобертом была матерью Плектруды, жены Пипина Геристальского. Якобы

⁸⁸ *Sigrist F.* L'abbaye de Marmoutier en Alsace. Strasbourg, 1899. Т. 1. P. 33; *Himly F.* L'origine et la signification du tricéphale roman de Marmoutier // *Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Saverne*. 1954. P. 9–11.

⁸⁹ *Büttner H.* Christentum und fränkischer Staat... S. 15; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 283. Так же: *Heidrich I.* Die urkundliche Grundausrüstung... S. 38.

⁹⁰ Раскопки выявили церковь, относящуюся, по-видимому, к эпохе Меровингов. Патроций указывает на западнофранкское влияние, которое Х. Бюттнер прослеживает на среднем Рейне как раз в VII в. (*Kaiser K.* Das Kloster St. German vor Speyer // *Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften*. Speyer, 1955. Bd. 33. S. 13–14, 21; *Büttner H.* Frühes fränkisches Christentum... S. 73; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 169, Anm. 87).

⁹¹ *Lepage H.* L'abbaye de St. Martin-devant-Metz // *Mémoires de la société archéologique*. Lorraine, 1878. P. 109; *Folz R.* Vie posthume et culte de Saint Sigibert roi d'Austrasie // *Festschrift P. E. Schramm*. Wiesbaden, 1964. Bd. 1. S. 7–26. Оcob. S. 7–9; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 170.

⁹² Как доказанное звучит в статье Ф. Принца к 1250-летию Райхенау: *Prinz F.* Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau. Entwicklungen und Forschungsprobleme // *Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau*. Sigmaringen, 1974. S. 98–99 (VuF; Bd. 20). S. 45. Более того, Ф. Принц использует весьма сомнительные традиции основания Санкт-Германна и Санкт-Мартина для иллюстрации выделяемых им «третьего круга или третьей фазы влияния ирландско-франкского монашества». К таковому кругу он относит парижских и мецских королей.

родственник Ирмины, *dux* Теотар, передал в 682/683 г. некоторые из своих владений основанному незадолго до этого монастырю Вайссенбург⁹³. Известно также, что Ирмина была похоронена в Вайссенбурге⁹⁴. Более того, ряд исследователей связывает это семейство и с неким «родом Вольфоальда-Гундоина» или «родом Адальгизела-Гримо» — основателя Толея, благо богатый ономастический материал вайссенбургского картулярия предоставляет широкий простор для всевозможных спекуляций⁹⁵. Однако следует, по-видимому, согласиться с М. Вернером, что все эти реконструкции при ближайшем рассмотрении не

⁹³ *Halbedel A.* Fränkische Studien. Kleine Beiträge zur Geschichte und Sage des deutschen Altertums // *Eberings Historische Studien.* 132. 1915. S. 16–26; *Wampach C.* Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter. Luxemburg, 1929. Bd. 1,1. S. 124–126; *idem.* Irmina von Oeren und ihre Familie // *Trierer Zeitschrift für Geschichte der Kunst.* 3. 1928. S. 144–154; *Ewig E.* Trier... S. 141–142; *Zimmer T.* Das Kloster St. Irminien-Oeren in Trier von seinen Anfängen bis ins 13. Jh. // *Ibid.* 23. 1954/5. S. 5–180; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 234–235; *Hlawitschka E.* Die Vorfahren Karls des Großen // *Karl der Große.* Aachen, 1965. Bd. 1. S. 54–55; *idem.* Zur landschaftlichen Herkunft der Karolinger // *RhVjbl.* 31. 1966/67. S. 9–11; *idem.* Merowingerblut bei den Karolingern? // *Adel und Kirche.* G. Tellenbach zum 65. GT dargebracht von Freunden und Schülern. 1968. S. 77–79.

⁹⁴ *Himly F.* Les plus anciennes chartes et les origines de l'abbaye de Wissembourg // *Bibliothèque de l'école des chartes.* 100. 1939. P. 281–294. Окоб. S. 283–285; *Glöckner K.* Die Anfänge des Klosters Weißenburg // *Elsaß-lothringisches Jb.* 18. 1939. S. 1–46; *Büttner H.* Frühes fränkisches Christentum... S. 73; *Semmler J.* Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg. Regula mixta, pirminische und anianische Reform // *Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde.* 24. 1957. S. 1–17.

⁹⁵ В. Хаубрих искусственно связывал некоего Бодегизела, чьи дети воспитывались в Вайссенбурге, с упомянутым в завещании племянником Гримо герцогом Бобо. Интерпретируя также традицию Толея IX–X вв., он полагал, что примерно в середине VII в. настоятелем саарской обители был некий аббат Храудинг, у которого в свою очередь был племянник по имени Хродоин. Некий Хродоин встречается далее среди первых дарителей Вайссентурга. Почему Храудинг должен быть непременно родственником Гримо, а Хродоин из Вайссенбурга идентичен с Хродоином из Толея, остается загадкой. См.: *Haubrichs W.* Die Weissenburger Mönchslisten der Karolingerzeit // *ZGORh. NF.* 118. 1970. S. 37, Anm. 140; *idem.* Die bliesgauischen Ortsnamen des Fulrad-Testaments und die frühe Pfarrorganisation der Archypresbyterate Sankt Arnual und Neumünster im Bistum Metz // *Jb für wesrdeutsche Landesgeschichte.* 2. 1976. S. 53–54; *idem.* Äbte und Äbte listen des Klosters Tholey... S. 336–337. Ф. Штааб и Е. Эвиг, пытаясь укрепить эту гипотезу, указывают на близость владений Вайссенбурга и Толея на среднем Рейне, что якобы предполагает их общий источник. Наконец, Ф. Штааб вслед за Е. Эвигом постулирует связь Гримо с майордомом Вульфальдом, который задавал тон в политике короля Хильдериха II (662–675), в правление которого появился Вайссенбург (*Ewig E.* Trier... S. 122; *Staab F.* Untersuchungen zur Gesellschaft am Mittelrhein in der Karolingerzeit. Mainz, 1975. S. 302–303 (Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz; Bd. 11). В этом духе также Ф. Принц:

выдерживают критики⁹⁶. Остается лишь констатировать, что в основании Вайссенбурга участвовало несколько австрийских знатных семейств⁹⁷. Некоторую, быть может, весьма значительную роль сыграл епископ Шпайера Драгебодо⁹⁸. В свое время он вместе с Нумерианом Трирским подписал привилегию для Сен-Дье (см. выше). Но значит ли это, что Драгебодо принадлежал к кругу активных сторонников нового монашества, сказать трудно. И вряд ли упоминаемое в одной из грамот о дарении под 719/720 г. «святое правило» (*regula sancta*) можно однозначно идентифицировать со смешанным правилом Колумбана—Бенедикта, как это делают Й. Земмлер и Ф. Принц⁹⁹.

Х. Бюттнер, а вслед за ним Т. Шиффер, Й. Земмлер, Х. Маттес, Ф. Принц, Э. Виманн, связывали с Вайссенбургом основание монастыря св. Петра в Эрфурте — гипотеза, которая базировалась на фальшивом дипломе некоего франкского короля Дагоберта и двух эрфуртских интерполяциях: в рукописях анналов Ламберта Херсфельдского и хроники Фрутольфа-Эккехарда¹⁰⁰. Согласно этой позднейшей традиции, датируемой первой половиной — серединой XII в., Санкт-Петер был основан по указанию «Дагоберта» в 706 г. монахами из Вайссенбурга¹⁰¹. Косвенное подтверждение связи Вайссенбурга с «родом Хугоберта-Ирмины», а соответственно с Каролингами, Ф. Принц видел в

Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 234–235). О предполагаемых связях рода Гримо с родом Ирмины через Теотара см.: *Glöckner K.* Die Anfänge... S. 19; *Hlawitschka E.* Die Vorfahren Karls des Großen... S. 73.

⁹⁶ *Werner M.* Der Lütticher Raum... S. 13, 38–43. Anm. 53; 166–174; 238. Anm. 15; *idem.* Adelsfamilien in Umkreis der frühen Karolinger. Die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalzel. Personengeschichtliche Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Führungsschicht im Maas-Mosel-Gebiet. Sigmaringen, 1982 (VuF; Sonderband 28).

⁹⁷ То, что кроме рода «Хродоина» встречаются и не принадлежащие к нему траденты, признает и *Glöckner K.* Die Anfänge... S. 1–46; См. также: *Heidrich I.* Die urkundliche Grundaussstattung... S. 40.

⁹⁸ *Traditiones possessionesque Wizenburgenses* / Ed. C. Zeuss. Speyer, 1842. Nr. 203. P. 194: *ad monasterio domno Petro Wizenburgo que ipse pontifex construxit...*

⁹⁹ *Ibid.* Nr. 45; *Semmler J.* Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg... S. 1–7; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 234–235.

¹⁰⁰ *Lampertus Hersfeldensis. Annales* / i. Lampertus Hersfeldensis opera / Ed. O. Holder-Egger. Hannover, 1894 (MGH SSRG in us. schol.). P. 10. Добавление к хронике Фрутольфа-Эккехарда, известное как Actuarium, см.: Monumenta Erphesfurtensia saec. XII, XIII, XIV / Hg. O. Holder-Egger. Hannover, 1899 (MGH SSRG in us. schol.). P. 25. Апогея легендарная традиция Санкт-Петера достигает в фальсифицированной привилегии «Дагоберта»: Urkundenbuch der Erfurter Stifter und Klöster / Hg. A. Overmann. 1926. Bd. 1. Nr. 1. // Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt NR; Bd. 5.

¹⁰¹ Подтверждением позднейшей легенды Х. Бюттнер считал наличие у Вайссенбурга, согласно урбарияу середины-второй половины IX в. (sic!), владений в бассейне Неккара и южнее Рёна в Заалегау, позволяющих предполагать, что Вайссенбург к началу VIII в. распространил свое влияние вдоль важной трассы от Рейна через бассейн Майна до Тюрингии. Среди других аргументов: имя монаха Трутхинда, приглашен-

созвучий имен супруги тюрингского герцога начала VIII в. Хедена II, Теодрады, с именем предполагаемого родственника Ирмины Оренской (ее отца?), Теотара, а также в том, что дочь Хедена и Теодрады носила имя *Immina*. Если учесть, что англосакс Виллиборд (ум. в 739) будто бы проповедовал христианство в Тюрингии в начале VIII в. при поддержке Хедена II, а монастырь Виллиборда, Эхтернах, был основан Пипином и Плектрудой, якобы дочерью Ирмины Оренской, то Вайссенбург и вместе с ним Санкт-Петер в Эрфурте следует, по логике Ф. Принца, причислить к каролингским частным монастырям. Более того, Ф. Принц предполагал, что Хеден II был связан с «ирландско-франкским» монашеством Вайссенбурга и покровительствовал его распространению в своих владениях, прежде чем познакомился с англосаксами¹⁰². Однако, как показало детальное исследование М. Вернера, аргументы в пользу наличия в легенде об основании Санкт-Петера «исторического ядра» малоубедительны, и эрфуртские интерполяции, а также фальшивый диплом «Дагоберта» скорее следует рассматривать в контексте взаимоотношений Санкт-Петера с архиепископством Майнцским и эрфуртскими канониками св. Марии и св. Севера в середине XII в.¹⁰³ Согласно первому, не вызывающему сомнений, сообщению об основании Санкт-Петера, обитель восходит к небольшому эрфуртскому канонику, который в 1060 г. был преобразован архиепископом Майнцским Зигфридом I в частный епископский монастырь¹⁰⁴.

ного, согласно фальшивке, из Вайссенбурга в Эрфурт, якобы находящее соответствия в ономастическом материале Вайссенбурга; общий патрониний — св. Петра; а также то обстоятельство, что св. Бонифаций основал свой первый монастырь в Тюрингии не в Эрфурте, а в Ордурфе. См.: *Büttner H.* Die Franken... S. 44–45; *idem.* Frühes Christentum... S. 84–86; *idem.* Das mittlere Mainland und die fränkische Politik des 7. und frühen 8. Jh. (1952) // Zur frühmittelalterliche Reichsgeschichte... S. 98; *idem.* Christentum und Kirche zwische Neckar und Main im 7. Jh. und frühen 8. Jh. // *Ibid.* S. 111–119; *idem.* Die Mainlande um Aschaffenburg im frühen Mittelalter // *Ibid.* S. 189; *Schieffer T.* Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg i. Br., 1954. S. 90; *Semmler J.* Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg... S. 1–2; *Mattes H.* Die thüringischen Klöster und ihre allgemeine Bedeutung (Diss. Masch.) Jena, 1955. S. 53–54; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 234–236; *Wiemann E.* Bonifatius und das Bistum Erfurt // *Laudate Dominum.* Festgabe zum 70. GT von Landesbischof D. Ingo Braecklein. Berlin, 1976. S. 29. Anm. 14 (Thüringer kirchliche Studien; Bd. 3).

¹⁰² *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 234–236. Так же: *Friese A.* Studien zur Herrschaftsgeschichte des fränkischen Adels. Der mainländisch-thüringischer Raum vom 7.–11. Jh., Geschichte und Gesellschaft. Stuttgart, 1979. S. 172–173 (Bochumer Historische Studien; Bd. 18). О деятельности Виллиборда и монастыре Эхтернах см. ниже.

¹⁰³ *Werner M.* Die Gründungstradition des Erfurter Petersklosters. Sigmaringen, 1973. (VuF; Sonderband 12). Оcob. S. 114–119. См. также: *idem.* Die Iren... S. 278–279. Anm. 159. Ф. Принц в послесловии 1988 г. ко 2 изд. согласился с критикой М. Вернера. См.: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 647.

¹⁰⁴ *Werner M.* Die Gründungstradition... S. 114.

Не менее спорно выглядит и связь Каролингов через «род Хугоберта—Ирмины» с женским монастырем Альтмюнстер в Майнце, основанным, исходя из фальшивой грамоты XII в., в начале VIII в. и являвшимся якобы «филиацией» Орена, а потому, по мнению Ф. Принца, принадлежавшим к числу «ирландско-франкских» монастырей. Более того, Ф. Принц усматривает связь Альтмюнстера с Тюрингией, наподобие той, которую он выявил при весьма натянутой реконструкции треугольника «Орен—Вайссенбург—Санкт-Петер» в Эрфурте¹⁰⁵.

Обособленную группу монастырей прирейнской Германии составляют конвенты, основанные герцогами Этихонами, правителями Эльзаса примерно с 673 до 739/750 г.¹⁰⁶ Возможно, уже родоначальник

¹⁰⁵ Согласно грамоте некоего короля Хлодвига, Альтмюнстер был основан по инициативе Билихильд, принадлежавшей к майнской знати (Mainzer UB / Ed. M. Stimming. Darmstadt, 1932. Bd. 1. Nr. 2b). Гипотеза о связи Альтмюнстера с Ореном и родом Ирмины базируется лишь на произвольном отождествлении имен Мимихильд и Регинхильд из списка свидетелей этой грамоты (опять-таки по причине созвучия, якобы указывающего на родство с Билихильд) с *dulcissima germana mea*, Регентрудой, из завещания Адель Пфальцельской, которая в свою очередь якобы являлась дочерью Ирмины и сестрой Плектруды, жены Пипина Геристальского. Таким образом, путь от Билихильд к Каролингам последовательно проходит по меньшей мере через четыре весьма шатких допущения (критику реконструкции «рода Хугоберта—Ирмины» М. Вернером см. выше). Если согласиться с М. Вернером об отсутствии всякой связи между Ирминой и Аделой, то теряет смысл и аргумент Ф. Принца о связях англосаксов с Билихильд, постулируемый на основе кодекса Регентруды, принадлежавшего св. Бонифацию, и вюрцбургского кодекса Присциллиана, в котором англосаксонским маюскулом VIII в. было написано имя *bilihilt* (*Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 188–189. Anm. 175*; см. также: *Schülling H. Die Handbibliothek des Bonifatius // Archiv für Geschichte des Buchwesens. 4. 1962/63. S. 286–347. Особ. S. 301–303*. Так или иначе, из легенды о Билихильд исходила и предшествующая историография: *Dertsch R. Zur Frühgeschichte von Altmünster // Stadt- und Stift-Festschrift für H. Schrole. Mainz, 1934. S. 37–52*; *Büttner H. Frühes fränkisches Christentum... S. 88*). Если, как мы видели выше, у нас нет достаточных оснований причислять Орен к кругу Люксея, а Альтмюнстер через его предполагаемую основательницу увязывать с Ореном, то приводимое Ф. Принцем, вслед за Е. Эвигом, новое доказательство ирландского характера майнской обители уже совсем не выглядят солидно (патроциний апостола Павла, соединенный с патроцинием Марии). См.: *Ewig E. Die ältesten Mainzer Patrozinien... S. 125–127*; *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 188*. Следует отметить, что первые спорадические сведения о существовании Альтмюнстера, не вызывающие в историографии сомнения, относятся только ко второй половине X в. (*Staab F. Die Mainzer Kirche // Die Salier und das Reich. Sigmaringen, 1991. Bd. 2. S. 38. Anm. 27*).

¹⁰⁶ Об Этихонах в целом см.: *Büttner H. Geschichte des Elsaß...; Vollmer F. Die Etichonen. Ein Beitrag zur Frage der Kontinuität früher Adelsfamilien // Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels / Hg. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1957. S. 137–184 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte; Bd. 4).*

фамилии, Этихо/Адальрик, участвовал в основании Мюнстера в Грегорианте королем Хильдериком II в 673 г.¹⁰⁷ Важнейшими начинаниями Адальрика были, как считается, монастыри Эберсхайм и Хоэнбург/Санкта-Одилиен, хотя источники из обоих монастырей не могут не вызывать сомнений. Единственными свидетельствами по истории Эберсхайма вплоть до XII в. является «Эберсхаймская хроника», первая часть которой возникла между 1155–1166 гг., а также ряд фальшивых дипломов, датируемых примерно серединой XII в. Появление этого комплекса памятников связано с ожесточенным противостоянием монастыря епископу Страсбургскому по поводу владений близ Зульца¹⁰⁸. Об основании женского монастыря Хоэнбург известно не более. Самое раннее повествование об обстоятельствах его создания, предположительно, на рубеже VII–VIII вв., содержит житие св. Одилиен, до-

¹⁰⁷ MGH Diplomata 1. Nr. 30. P. 29. В дипломе король обращается к некому *Chadico duse*, которого принято отождествлять с Адальриком. См.: *Vollmer F. Die Etichonen...* S. 141. Anm. 23. О монастыре в целом: *Schmitt P. Le problème des origines de l'abbaye bénédictine de Munster // Jb des Geschichtsvereins für Stadt und Tal Münster. 8. 1935. P. 9–51. Особ. P. 9–11; Kutsch C. Vor- und Frühgeschichtliches aus dem Münstertal // Ibid. 10. 1937. S. 14–22; Büttner H. Geschichte des Elsaß... S. 71–72; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 180; Но при основании Мюнстера ведущую роль играл еще герцог Бонифаций, которому Хильдерих II в 660 г. поручил организовать монастырь в Георгиентале. Согласно *Annales Monasterienses*, монахи поселились там уже в 633 г. См.: MGH SS. Vol. III. P. 153.*

¹⁰⁸ *Dopsch A. Die Ebersheimer Urkundenfälschungen und ein bisher unbeachtetes Dienstrecht aus dem 12. Jh. // MIÖG. 19. 1898. S. 577–614; Bloch H. Zur Überlieferung und Entstehungsgeschichte des Chronicon Eberheimense // NA. 34. 1909. S. 127–173; Wentzcke P. Chronik und Urkundenfälschungen des Klosters Ebersheim // ZGORh. NF. 25. 1910. S. 35–75; Hirsch H. Die Urkundenfälschungen des Klosters Ebersheim und die Entstehung des Chronicon Ebersheimense // Festschrift für H. Nabholz. Zürich, 1934. S. 23–53. Вопреки точке зрения Х. Блоха и П. Вентчке (*Bloch H. Op. cit. S. 125–127, 141; Wentzcke P. Op. cit. S. 60–61*), предостерегавших от использования данных эберсхаймских фальшивок для реконструкции ранней истории аббатства, в историографии не раз предпринималась попытка охарактеризовать комплекс владений монастыря в VII в., эволюцию его правового статуса, реконструировать генеалогию Этихонов и даже делать заключения о внутренней организации Эберсхайма. См. помимо совершенно фантастической работы А. Ложель (*Laugel A. Les origines de l'abbaye d'Ebersmunster // Revue d'Alsace. 65. 1914. P. 332–362*) более осторожные, исходящие из наличия в позднейшей традиции Эберсхайма «исторического ядра», исследования: *Büttner H. Geschichte des Elsaß... S. 78–80* (правда, без аргументов, обосновывающих наличие такого «исторического ядра»); *Vollmer F. Die Etichonen... S. 142, 148* (с результатами изучения других памятников, в той или иной степени подтверждающих эберсхаймскую традицию); *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 223–225, 282, 499* (скорее намекает на принадлежность Эберсхайма к «ирландско-франкским» монастырям по аналогии с Санкт-Одилиен и Хонау).*

чери Адальрика и первой аббатиссы Хоэнбурга, составленное примерно в середине X в.¹⁰⁹

Еще большие загадки ожидают нас, когда мы обратимся к истории монастыря св. Михаила, основанного в начале VIII в. на рейнском острове Хонау близ Страсбурга, предположительно, сыном Адальрика герцогом Адальбертом¹¹⁰. В свое время Ф. Принц, вслед за Л. Гуго,

¹⁰⁹ Vita Odiliae abb. Hohenburgensis // SS RM. Vol. 5. P. 37–38; *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Bd. 1, 2. S. 253–254; *Büttner H. Studien zur Geschichte des Stiftes Hohenburg im Elsaß während des Hochmittelalters* (1939) // *Büttner H. Geschichte des Elsaß...* S. 205–227; *idem. Geschichte des Elsaß...* S. 76–77; Х. Бюттнер доверяет сообщению позднего жития, что св. Одилия основала у подножия горы также каноникат, Нидермюнстер (Vita Odiliae abb. Hohenburgensis... С. 14. P. 44–45), хотя и признает, что позднейшая сфальсифицированная традиция обеих институций (XIII–XIV вв.) была порождена их конкуренцией и разногласиями по поводу принадлежности тех или иных владений (*Büttner H. Studien zur Geschichte des Stiftes Hohenburg...* S. 221). Нидермюнстер, отстаивая свои права, всякий раз ссылаясь на то, что его основала не св. Одилия, а ее отец. Это и констатирует Х. Бюттнер (*Ibid.* S. 205–221). Тем удивительнее, что он не обращает внимание на зеркальное отражение той же тенденции в житии св. Одилии из Хоэнбурга, приписывавшем инициативу в основании обоих конвентов одной Одилии. Ф. Принц, хотя и с оговорками, доверяет житию, указывая, что Одилия пригласила в Хоэнбург ирландских монахинь (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 224. Anm. 304). В то же время Ф. Фолльмер считает, что нет оснований подвергать сомнению сам факт существования св. Одилии, ее происхождения от Адальрика, хотя это и следует лишь из жития середины X в. и Эберсхаймской хроники середины XII в. (*Vollmer F. Die Etichonen...* S. 158).

¹¹⁰ Следует отметить, что родство Адальберта с Адальриком подвергалось в историографии сомнению (*Martin P. E. Études critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne.* Genève; Paris, 1910. P. 433). Ф. Фолльмер считает это родство доказанным (*Vollmer F. Die Etichonen...* S. 158). О Хонау: *Wilsdorf C. Le monasterium Scottorum de Honau et la famille des ducs d'Alsace au VIIIe siècle. Vestiges d'un cartulaire perdu* // *Francia.* 3. 1975. P. 54; *Eberl I. Das Iren-Kloster Honau und seine Regel* // *Die Iren...* S. 221. Собственно, герцог Адальберт считается основателем лишь по традиции, поскольку в первой из сохранившихся грамот Хонау от 722 г. (только во фрагментах) Адальберт передал уже существующему монастырю, в правление аббата Бенедикта, ряд своих владений (*Bruckner. Nr.* 100. P. 44). Хотя ни один из документов Хонау не сохранился в оригинале (*Burg M. Honau* // *Germania Benedictina.* Augsburg, 1975. Bd. 5: *Baden-Württemberg* / Hg. F. Quarthal. S. 316) и древнейшие списки документов относятся только к XV в. (*Wilsdorf C. Le monasterium Scottorum de Honau...* P. 3–8), собрание грамот Хонау интенсивно использовалось как для реконструкции генеалогии Этихоннов, истории Эльзаса в целом, так и для описания внутренней организации обители. См.: *Büttner H. Geschichte des Elsaß...* S. 81–82 («Mit der Gründung... auf der Rheininsel Honau verlassen wir den unsicheren Boden der Quellen für das Herzogtum Elsaß endgültig»). S. 81; *Vollmer F. Die Etichonen...* S. 148–154 (с достаточно убедительной аргументацией аутентичности по крайней мере первых шести документов Хонау); *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 225; *Wilsdorf C. Le monasterium Scottorum de Honau...* P. 8–10, 80–85; *Eberl I. Das Iren-Kloster Honau...* (И. Эберль убедительно полемизировал с К. Вильсдорфом по поводу его дипломатических выкладок. См. об этом ниже).

предположил, что Хонау являлся чисто ирландским монастырем, из которого в верхнюю Германию, в частности, пришел ирландский культ св. Бригиты Килдарской¹¹¹. В дипломах Карла Великого Хонау фигурирует как «церковь Скоттов», «монастырь Скоттов» (*ecclesia Scottorum, monasterium Scottorum*), а его насельники — как «странники-скотты» (*peregrini Scottorum*)¹¹². М. Бург считал, что в Хонау действовало правило ирландского монастыря Иона, чем и объяснялось, по его мнению, отсутствие Хонау в поминальных книгах IX в. из бенедиктинских монастырей южной Германии¹¹³. Напротив, Х. Вильсдорф, хотя и не отрицал тесную связь обители с ирландцами, полагал, что поначалу в монастыре следовали «Правилу Учителя»¹¹⁴. И. Эберль, однако, утверждает, что анализ первых документов Хонау, относящихся к VIII в., вообще

¹¹¹ Gougaud L. Inventaire des règles monastiques irlandaises // Revue Bénédictine. 25. 1908. P. 167–184, 321–333; 28. 1911. P. 86–89; *idem*. Les saints irlandais hors d'Irlande. Louvain; Oxford, 1936. P. 30–31; *idem*. Le culte de sainte Brigide de Kildare dans l'Europe continentale // Archiv für elsässische KG. 11. 1936. S. 35–56. Оcob. S. 43–45; Schreiber G. Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. Köln; Opladen, 1956. S. 26–27. (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften; Bd. 9); Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 225. Anm. 310. См. также: Peleger L. Le culte d'une sainte irlandaise en Alsace // Bulletin ecclésiastique de Strasbourg. 42. 1923. P. 51–55. Х. Вильсдорф, а вслед за ним и И. Эберль подчеркивают, что также патроний архангела Михаила вполне характерен для Ирландии (Wilsdorf C. Le monasterium Scottorum de Honau... P. 55; Eberl I. Das Iren-Kloster Honau... S. 237; См. также: Roe H. M. Ireland and the archangel Michael // Millénaire monastique du Mont Saint-Michael. 3. 1971. P. 481–483. В отечественной историографии см.: Добиаш-Рождественская О. А. Культ св. Михаила. Пг., 1917.

¹¹² MGH DK I. Nr. 77 (772–774). P. 110–111. Nr. 100 (775). P. 143–144. Судя по всему, Хонау долгое время служил госпитием для *peregrini Scottorum* на пути в Рим и Иерусалим. См.: Gougaud L. Gaelic Pioneers of Christianity. The work and influence of Irish monks and saints in continental Europe (VI–XII century). Dublin, 1923. P. 78–80; *idem*. Sur les routes de Rom et sur le Rhin avec les «peregrini» insulaires // RHE. 29. 1933. P. 253–271. Оcob. P. 269–270.

¹¹³ Burg M. Honau... S. 313, 315–316. Ж. Руссель некогда предполагал, что в Хонау следовали правилу св. Колумбана (Roussel J. Saint Colomban et l'épopée columbanienne. Baume-les-Dames-Besançon, 1941. Т. 2. P. 158). И. Эберль утверждает, что отсутствие Хонау в поминальных книгах бенедиктинских монастырей объясняется прежде всего преобразованием обители в каноникат. Уже диплом Карла III от 884 г. говорит о Хонау как о каноникате. См.: Eberl I. Das Iren-Kloster Honau... S. 234.

¹¹⁴ Wilsdorf C. Le monasterium Scottorum de Honau... P. 80–85. К такому выводу К. Вильсдорф пришел на основании интерпретации недатированного диплома Теудериха IV (721–737), в котором трижды упоминается некое правило (*Grandidier P. A. Histoire de l'église et des évêques-princes de Strasbourg depuis la fondation de l'évêché jusque' à nos jours. Strasbourg, 1776. Т. 1. Nr. 35. P. LIX*). И. Эберль обоснованно считает этот диплом фальшивкой IX в., возможно, правда, восходящей к привилегии, освобождавшей монастырь от власти епископа-диоцеза (Eberl I. Das Iren-Kloster Honau... S. 221–223, 229).

не дает никаких положительных данных о правиле монастыря. Лишь на основе упоминания в грамотах 723, 748 и 749 гг. первого аббата Бенедикта «или» *Dubanus*, который дважды был назван епископом, можно строить с той или иной степенью уверенности догадки о внутреннем устройстве обители¹¹⁵. С одной стороны, ирландское имя *Dubanus* указывает на происхождение аббата, а сан епископа — на сохранение традиций ирландской монастырской Церкви¹¹⁶. В то же время принятие первым настоятелем Хонау программного имени Бенедикт не может быть, как считает И. Эберль, случайностью и заставляет предполагать наличие в монастыре по меньшей мере смешанного, ирландско-бенедиктинского, правила¹¹⁷. Также трудно, по мнению И. Эберля, представить, чтобы монастырь, столь щедро одаренный уже в первые десятилетия своего существования, притягивавший к себе многие знатные фамилии Эльзаса, рано, уже в 748–751 гг., обретший статус королевского аббатства, мог при этом придерживаться чуждых континентальному монашеству обычаев. Пусть даже внутри братии лишь к концу VIII в. стали преобладать франки, а данные источников позволяют судить об устойчивости ирландских традиций (наличие монастырских епископов) и о репутации монастыря как *ecclesia Scottorum*¹¹⁸.

Предполагается, что в начале VIII в. герцог Адальберт основал также женский монастырь св. Стефана в Страсбурге, первой аббатисой которого была, согласно позднесредневековой традиции, сестра

¹¹⁵ Bruckner. Nr. 101. P. 44–45. Nr. 102. P. 46–47. Nr. 103. P. 47–48 (за 723 г.); Nr. 163. P. 93–95. Nr. 165. P. 95–96. Nr. 167. P. 101 (за 748–749 гг.).

¹¹⁶ Frank H. Die Klosterbischöfe... S. 5; Ewig E. Beobachtungen zu den Klosterprivilegien... S. 52–65. См. также толкование И. Эберлем диплома Теудериха IV (выше примеч. 114).

¹¹⁷ Eberl I. Das Iren-Kloster Honau... S. 223. И. Эберль указывает также на то, что Бенедикт-Дубан фигурирует в грамоте об основании епископом Хеддо Страсбургским в 749 г. монастыря Арнульфсау вместе, например, с такими поборниками бенедиктинства, как епископы Хродеганг Мецский и Лул (Ibid. S. 223–224).

¹¹⁸ Ibid. S. 224–238. Тезис о «франкизации» Хонау основан на датировке грамоты аббата Беатуса 778 г. (вслед за дипломатической экспертизой: Gockel M., Werner M. Die Urkunde des Beatus von Honau von 778 // Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins. 56. 1971. S. 137–144), а не 810 г., как у К. Вильсдорфа (*Wilsdorf C. Le monasterium Scottorum de Honau... P. 8–9*). Прежде всего к этой грамоте восходило мнение о том, что насельники Хонау были ирландцами, — Беат называет их *pauperes et peregrini gentis Scottorum*. Кроме того, в грамоте упоминались и семь епископов с однозначно ирландскими именами (Bruckner. Nr. 275. P. 174–176). На этом основании можно видеть в Хонау центр ирландской *parochia*, тем более, что Беат упоминает о восьми приобретенных им церквях (Eberl I. Das Iren-Kloster Honau... S. 231). Но уже при основании Беатом в 811 г. монастыря Лаутенбах в качестве его насельников фигурируют исключительно франки (Ibid. S. 232). Во втором издании своей монографии Ф. Принц в целом согласился с аргументацией И. Эберля (*Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 640. Anm. 23*).

Адальберта, Аттала¹¹⁹. В то же время документы Санкт-Стефана были переработаны и сфальсифицированы в середине XII в.¹²⁰

Последним важным начинанием Этихонов Ф. Принц называет монастырь Мурбах, *Vivarius peregrinorum* («Заповедник странников»), основанный в 728 г. на землях сына Адальберта, графа Эброхарда. Одним из инициаторов создания монастыря был, возможно, св. Пирмин, принадлежность которого к «ирландско-франкскому» монашеству дискуссионна и еще станет предметом особого разговора в нашей работе¹²¹. Следует, правда, уже здесь отметить, что Мурбах с самого основания следовал уставу Бенедикта. Связь с Этихонами предполагается также в случае с женским монастырем Масмюнстер под Мюльхаузенем в южном Эльзасе, хотя состояние источников не позволяет судить с уверенностью как о времени его основания, так и о первых дарителях¹²². Этихоны, по-видимому, были причастны (пусть и опосре-

¹¹⁹ Об основании монастыря и св. Аттале как дочери Адальберта и первой настоятельнице Санкт-Стефана мы узнаем впервые из ее жития XIV в. (*Barth M. Die Legende und Verehrung der hl. Attala // Archiv für elsassische Kirchengeschichte. 2. 1927. S. 89–90*). Ранее лишь в житии св. Одилии середины X в. упоминается, что ее тетка, Аттала, стала монахиней (*Vita Odiliae abb. Hohenburgensis... P. 47–48*). Х. Бюттнер не сомневается в подлинности поздней традиции Санкт-Стефана (*Büttner H. Geschichte des Elsaß... S. 80*). Более осторожно высказываются Ф. Фолльмер и Ф. Принц (*Vollmer F. Die Etichonen... S. 159; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 225–226*).

¹²⁰ *Wiegand W. Die ältesten Urkunden für St. Stefan in Straßburg // ZGORh. NF. 9. 1894. S. 389–442*.

¹²¹ См. ниже параграф 6.

¹²² Масмюнстер впервые совершенно случайно упоминается в 780 г., а затем только в 870 г. Следующие сведения поступают только из XII в. (*Büttner H. Geschichte des Elsaß... S. 87; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 226*). Из фальшивого диплома Людовика Благочестивого, составленного в XII в., следует, что основателем Масмюнстера был сын Адальберта, Мазо, известный также по Эберсхаймской хронике как *princeps, vir nobilis*. Соответственно, Масмюнстер мог возникнуть уже в 20-е гг. VIII в., после смерти Адальберта в 722 г., если бы само существование Мазо не казалось сомнительным (*Pfister C. Histoire sommaire de l'ancienne seigneurie de Masevaux // Pages Alsaciennes. 1927. P. 168–170; Vollmer F. Die Etichonen... S. 148, 159*). Вместе с тем, Х. Бюттнер, а вслед за ним Ф. Принц (хотя и более осторожно), ссылаясь на близость владений Масмюнстера в XII в. с реконструированным комплексом владений Этихонов, а также указывая на наличие связанного с Этихонами патронажа св. Леодегара, склонны допустить возникновение монастыря в VIII в. по инициативе именно этой семьи (*Büttner H. Geschichte des Elsaß... S. 87–88; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 226*). Согласно житию св. Одилии середины X в., жена Адальрика, первого установленного Этихона, Берсвинда, происходила из семьи св. Леодегара Отунского (в двух рукописях она названа даже *soror beatissimae Sigrandae, matris ipsius sanctissimi Leodegarii*, тогда как в Эберсхаймской хронике середины XII в. фигурирует как *filia sororis sancti Leodegarii episcopi et martiris*. См.: *Vita Odiliae abb. Hohenburgensis... P. 38; Chronicon Ebersheimense. C. 6 // MGH SS. 23. P. 434*). Сам по себе поиск родства со святыми характерен и для других знатных франкских семейств, как скажем, для Каролингов

дованно) к основанию в 708 г. аббатства Сен-Мишель под Верданом, о ранней истории которого мы информированы несколько лучше, хотя имя основателя Сен-Мишеля, графа Вольфоальда, породило в историографии спекуляции о его родстве с мифическим «родом Вольфоальда-Гундоина», упомянутым нами выше применительно к Толею, Вайсенбургу и Санкт-Петеру в Эрфурте¹²³.

Таким образом, на основании имеющихся в нашем распоряжении данных с твердой уверенностью как о «ирландско-франкских» монастырях мы можем говорить лишь о Стабло-Мальмеди и Хонау. Уже в случае с Маурсмюнстером и Хоэнбургом мы вынуждены опираться на позднейшую легендарную традицию. Вопрос о том, означает ли это, что все другие обитатели, рассмотренные выше, не относились к кругу Люксея, останется, по-видимому, открытым. Лишь Мурбах, как мы увидим выше, с самого своего основания однозначно придерживался

(«Ansippung», по удачному выражению К. Хаука. См.: *Hauck K. Geblütsheiligkeit // Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann. St. Ottilien, 1950. S. 187–189; idem. Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrschergenealogien // Saeculum. 6. 1955. S. 186–223*). В то же время не вызывающий сомнения факт введения графом Эберхардом в Мурбахе почитания св. Леодегара (Bruckner. Nr. 121. P. 62–63 (731/32), а также данные о популярности самого имени среди Этихонов (*Vollmer F. Die Etichonen... S. 146*) свидетельствуют по меньшей мере о древности этого генеалогического мифа.

¹²³ Согласно грамоте 708 г., граф Вольфоальд и его супруга Адальзинда передали свои обширные владения в Верлангау и Баргау основанному ими монастырю Сен-Мишель (*Lesort A. Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Michel. Paris, 1909–1912 (Mettensia; Vol. 6). Nr. 1,2. P. 40, 51. К вопросу подлинности ранних документов Сен-Мишеля см.: Heidrich I. Titulatur... S. 213–215*). См. также: *Chronicon sancti Michaelis in pago Virdunensi* (написана между 1034 и 1044) // *MGH SS. IV. C. 1. P. 79. Из Gesta episcoporum Tullensium* начала XII в. известно, что их сын, Гарибальд, став в 710 г. епископом Туля, подарил все свои наследственные владения кафедре (*MGH SS. VIII. C. 20. P. 636*). Предполагается, что Вольфоальд породнился с Этихонами через свою супругу, Адальзинду, которая названа в цитированной выше грамоте дочерью некоего Адальберта. Но догадка о принадлежности Адальберта к Этихонам основана не только на распространенности среди последних этого имени. Граф Вольфоальд фигурирует в дипломе 728 г. для основанного Этихонами монастыря Мурбах (Bruckner. Nr. 113. P. 56; *Büttner H. Die politische Erschließung der westlichen Vogesen im Früh- und Hochmittelalter // ZGORh NF. 50. 1936. S. 365–404. Здесь S. 373; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 226–227; Vollmer F. Die Etichonen... S. 144–145; Langenbeck F. Probleme der elsässischen Geschichte in fränkischer Zeit // Alemannisches Jb. 1957. S. 1–132. Оcob. S. 29; Ebling H. Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches von Chlotar II. (613) bis Karl Martell (714). München, 1974 (Beihefte der Francia; Bd. 2). Значительно менее убедительно выглядит родство графа Вольфоальда с «родом Вольфоальда-Гундоина», предполагаемое Ф. Штабом (*Staab F. Untersuchungen zur Gesellschaft am Mittelrhein... S. 302*). Критику этой реконструкции см.: *Werner M. Der Lütticher Raum... S. 102–103*.*

устава св. Бенедикта и потому определенно находится за пределами люксембургского, «ирландско-франкского», монашества.

Преимущественное невнимание источников к внутренней организации монастырей, в том числе и тогда, когда мы располагаем относительно неплохими сведениями об основании и ранней истории обители (как, например, в случае с Вайссенбургом и, в принципе, даже со Стабло-Мальмеди и Хонау), заставляет поставить вопрос, а был ли тот или иной тип устава столь существенен в рассмотренный выше период для основателей монастырей и их дарителей и не придаем ли мы конкретному правилу значение, которое оно обрело позднее, во второй половине VIII–IX вв. под влиянием каролингских реформ?

Роль Колумбана и его последователей заключалась, по-видимому, не столько в распространении ирландской формы внутримонастырской организации. В этом отношении стоит всячески приветствовать тенденцию современной историографии релятивизировать значение ирландских *peregrini*¹²⁴. Вне исследования так называемой «массовой» религиозности, по-видимому, не удастся корректно объяснить внезапную «волну» оснований частных монастырей в VII в. Среди основателей выступают, как мы видели, различные фамилии из числа австразийской знати. При этом карта каролингских «ирландско-франкских» монастырей прирейнской Германии VII — начала VIII в., нуждается в существенных коррективах, которые позволяют вывести историю монашества этой эпохи за рамки одной политической проблематики возвышения Каролингов. С одной стороны, вплоть до середины X в. вызывает сомнение монашеский характер Санкт-Арнольфа в Меце, хотя его связь с династией Арнульфингов-Пипинидов очевидна. В то же время к области легендарного следует отнести существование в VIII в. монастырей Санкт-Петер в Эрфурте и Альтмюнстер в Майнце, якобы основанных близкими родственниками Каролингов. Никакого отношения к последним, вероятно, не имели Вайссенбург и Сен-Мишель под Верданом. Лишь в случае со Стабло-Мальмеди роль Каролингов несомненна, тогда как применительно к Маурсмюнстеру мы вновь вынуждены вступить на зыбкую почву позднейшей традиции. Но и в организации Стабло-Мальмеди, и Маурсмюнстера наряду с Каролин-

¹²⁴ *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 121–152, 485–504, 640; *Angenendt A.* *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters.* München, 1972; *Bischoff B.* Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters // *Bischoff B.* *Mittelalterliche Studien.* Stuttgart, 1967. Bd. 2. S. 246–48; *Duft J.* *Iromanie-Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission, expliziert an St. Gallen und Alemannien* // *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte.* 50. 1956. S. 241–262; *Columbanus and Merovingian Monasticism* / Ed. H. B. Clarke, M. Brennan. Oxford, 1981; *Die Iren und Europa im früheren Mittelalter* / Hg. H. Löwe. Stuttgart, 1982. 2 Bde.; *Irland und Europa — Die Kirche im Frühmittelalter* / Hg. P. Ni Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1984.

гами принимали определенное участие также короли из рода Меровингов. Яснее вырисовывается судьба основанных Этихонами монастырей в Эльзасе, если не считать, конечно, неизбежных трудностей в оценке и интерпретации поздней традиции Эберсхайма, Хоэнбурга, Санкт-Стефана и Масмюнстера, на основании которой исследователям приходится судить о принадлежности этих монастырей Этихонам, их владениях и правовом статусе. Сообща с Меровингами Этихоны, по-видимому, покровительствовали Мюнстеру в Грегориентале, а через предполагаемых родственников, графа Вольфоальда и Адальзинду, были причастны к основанию Сен-Мишеля на Маасе. С начала VIII в. в сферу влияния Этихонов все энергичнее вмешиваются Пипиниды. Последний раз внук Этихо, герцог Лиутфрид, упомянут в 739 г. и с тех пор об эльзасском герцогском сене ничего не сообщается, что, очевидно, совпало как с укреплением центральной власти при Карле Мартелле и Пипине Коротком, так и с решительным продвижением франков в Алеманнию. В контексте этих изменений объяснима и черед каролингских привилегий для монастырей Этихонов — число привилегий растет как раз с первой четверти VIII в.¹²⁵

3. Ирландцы в Алеманнии

Ф. Принц, склонный акцентировать значение мероприятий последних «сильных» Меровингов по «франкизации» восточнорейнской Германии, соединял их усилия с деятельностью ирландского монашества¹²⁶. Некогда господствовавшее в историографии мнение о решающем вкладе ирландцев в христианизацию южной Германии он при этом отрицает, предпочитая всякий раз говорить о смешанном «ирландско-франкском» влиянии¹²⁷. Многие исследователи, как, например, В. Мюл-

¹²⁵ Voigt K. Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. 1917. S. 33; Büttner H. Geschichte des Elsaß... S. 88; Vollmer F. Die Etichonen... S. 138–139; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 184–185, 223–226.

¹²⁶ Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland... S. 40–42. Anm. 19. Вообще Ф. Принц, будучи сторонником римско-христианского континуитета от античности, готов принять результаты археологических исследований, демонстрирующих как успехи «внутренней», не зависимой от франков, христианизации, так и корреляцию социальной эволюции в среде германцев с распространением и усвоением новой веры, выражением чего стали обособление богатых захоронений и их концентрация вокруг христианских храмов, которые могут трактоваться как «частные». См. об этом: Keller H. Spätantike und Frühmittelalter im Gebiet zwischen Genfer See und Hochrhein // FMSt. 7. 1973. S. 1–26; Stein F. Adelsgräber des 8. Jh. in Deutschland. Berlin, 1967. 2 Bd. S. 135–138, 166–168. Весь комплекс проблем, связанных с римско-христианским континуитетом в трактовке Ф. Принца, рассматривался нами выше (I, 1, 3).

¹²⁷ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 350.

лер и К.-У. Яшке, не отрицающая совсем миссионерской и политической активности франков в VII в., в этот период отдают предпочтение, напротив, автохтонным процессам христианизации¹²⁸.

Предполагаемый перенос Дагобертом I епископства из Виндиша в Констанц, по мнению Ф. Принца, обозначил вектор политических амбиций Меровингов в районе Боденского озера и в целом Алеманнии¹²⁹. Примерно к этому времени, т. е. к правлению Хлотаря II или Дагоберта I, Ф. Принц относит и основание св. Фридолином монастыря Эккинген, о котором, однако, сообщает лишь легендарное житие, написанное Бальтером на рубеже X–XI вв. Был ли Фридолин ирландцем, как утверждается в житии, или скорее придерживался традиций древнегалльского монашества, принадлежит целиком сфере догадок¹³⁰. Столь же проблематична аутентичность традиции Санкт-Трудперта в Брайсгау, датируемой второй половиной X в. Согласно «Страстям святого Трудперта», тот являлся ирландцем и действовал в Алеманнии во вто-

¹²⁸ См. выше с. 97 примеч. 69; с. 107 примеч. 31.

¹²⁹ *Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland...* S. 48–49. Вслед за Т. Майером: *Mayer T. Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit* // Mayer T. *Mittelalterliche Studien*. Darmstadt, 1963. S. 294–296. Сообщение об основании епископства в Констанце Дагобертом I восходит к стихотворному житию св. Галла Ноткера Заики (883/884). См.: *Notker. Metrum de vita sancti Galli* / Ed. K. Strecker // MGH. *Poetae*. Vol. IV, 3. P. 1107. См. также: *Büttner H., Müller I. Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum*. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1967. S. 18–19, 27–28; *Lieb H. Das Bistum Windisch und die Entstehung der Bistümer Lausanne und Konstanz* // *Protokolle des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte*. 170. 1971. S. 2–3.

¹³⁰ *Vita Fridolini* // MGH *SSRM* III. P. 350–369; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 79–80; *idem. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland...* S. 49. См. также: *Schulte A. Gild, Tschudi, Glarus und Säkingen* // *Jb für schweizerische Geschichte*. 18. 1893. S. 1–157. Оcob. S. 134–136; *Büttner H. Franken und Alemannen in Breisgau und Ortenau* // *ZGORh NF*. 52. 1939. S. 323–359. Оcob. S. 327–328; *Feurstein H. Zur ältesten Missions- und Patrozinienkunde im alemannischen Raum* // *Ibid*. 58. 1949. S. 1–55. Оcob. S. 21–23; *Barth M. St. Fridolin und sein Kult im alemannischen Raum. Ein Versuch* // *Freiburger Diözesan-Archiv*. 3. Folge 7. 1955. S. 112–202; *Koch M. St. Fridolin und sein Biograph Balther. Irische Heilige in der literarischen Darstellung des Mittelalters*. Zürich, 1959. Оcob. S. 50–52, 112–114 (*Geist und Werk der Zeiten*; Bd. 3); *Pfister R. Kirchengeschichte der Schweiz...* S. 45–46. Ф. Принц не считает св. Фридолина ирландцем, ссылаясь на то, что древнейшие фиксируемые патроцинии Эккингена — св. Иларий и св. Крест, указывающие на монастырь св. Радегунды в Пуатье, свидетельствуют скорее о принадлежности обители древнегалльскому монашеству. Об этом говорят и некоторые элементы организации обители, известные из позднейших источников и вроде бы находящие параллели в правиле Цезария Арльского. Вместе с тем, деятельность св. Фридолина именно в VII в. будто бы подтверждает датировка александрийской плащаницы, в которую завернуты реликвии святого (*Reinle A. Der Schatz des Münsters zu Säkingen* // *Zeitschrift für schweizerische Archäologie*. 10. 1948/1949. S. 131–152).

рой половине VII в.; его монастырь был затем возрожден дважды в начале и во второй половине X в.¹³¹

Лишь непродолжительная деятельность св. Колумбана в Брегенце, где он ок. 610 г., возможно, основал монастырь, едва ли существовавший после отъезда святого в Италию¹³², не вызывает сомнений, как и тот факт, что Колумбана на берега Боденского озера отправил «для проповеди народам» король Австразии Теудеберт II. Но уже связь с Колумбаном отшельника св. Галла, к которому возводил свою историю Санкт-Галлен, является дискуссионной. Х. Либ, Б. и Х. Хельблинг, М. Кох полагали, что Галл был отшельником не ирландского, а ретийского или алеманнского происхождения, основавшим свою келью лишь в VIII в.¹³³ К.-У. Яшке склонен также отрицать в Санкт-Галлене континуитет монашеской жизни со времен Колумбана¹³⁴. В древнейших санкт-галленских грамотах ок. 700 г. говорится о *sancti Galluni ecclesia* или *ecclesia sancti Gallonis* и лишь в середине VIII в. впервые встречается *sacrosancta ecclesia sancti Galli confessoris*, но форма *Gallo* вместо *Gallus* употребляется еще и в IX в.¹³⁵ Кроме того, в VIII в. прослеживаются связи Санкт-Галлена не с Люксемом, а с Реци-

¹³¹ Passio s. Trudperti / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. P. 352- См. также: Beiträge zur Geschichte von St. Trudpert / Hg. T. Mayer u. a. Freiburg i. Br., 1937; Büttner H. Christentum und fränkischer Staat in Alemannien und Rätien während des 8. Jh. // Frühmittelalterliches Christentum... S. 20. В качестве подтверждения наличия в легенде о св. Трудперте «исторического ядра» приводится обычно описание автором ситуации Алеманнии в VII в. См. также: Wattenbach-Holtzmann. Deutschlands Geschichtsquellen... Bd. 1, 2. S. 254-255.

¹³² Blanke F. Columban und Gallus. Urgeschichte des Schweizerischen Christentums. Zürich, 1940. S. 68, 98; *idem*. Columban in Bregenz // Ewangelisches Missionsmagazin. 97. 1953. S. 165-180; Müller I. Zur churrätische Kirchengeschichte im Frühmittelalter // Jahresbericht der Historisch-Antiquarische Gesellschaft von Graubünden. 98. 1969. S. 3-107. Окоб. S. 84-85; Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland... S. 44.

¹³³ Helbling B., Helbling H. Der heilige Gallus in der Geschichte // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 12. 1962. S. 1-62; Lieb H. Tuggen und Bodman. Bemerkungen zu zwei römischen Itinerarstationen // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 2. 1952. S. 386-405; Koch M. St. Fridolin und sein Biograph Balther. Irische Heilige in der literarischen Darstellung des Mittelalters. Zürich, 1959. S. 62 (Geist und Werk der Zeiten; Bd. 3).

¹³⁴ Jäschke K.-U. Kolumban... S. 121-125.

¹³⁵ Wartmann H. Die urkundlichen Formen des Namens «Gallus» // Anzeiger für schweizerische Geschichte und Altertumskunde. 9. 1863. S. 33-34; Jäschke K.-U. Kolumban... S. 122-123. Х. Циммер указывал, что по-ирландски имя легендарного основателя Санкт-Галлена должно звучать *Gall*, в латинизированной форме — *Gallus*, адъективно — *Gallech* (ирл.) или *Gallicus* (лат.). Он считал это скорее прозвищем, возможно, указывающим на принадлежность к галлам, которые поддерживали оживленную торговлю с Ирландией, где в конце концов «Галл» стало синонимом чужестранца. Х. Циммер, писавший еще до возникновения дискуссии об аутентичности санкт-галленской агиографической традиции, полагал, что св. Галл мог происходить от брака галла с

ей, где воспитывался основатель монастыря св. Отмар и откуда происходили многие первые монахи¹³⁶. О континуитете христианства в Реции мы, как уже говорилось выше, обладаем несомненными свидетельствами. Более того, ирландские манускрипты известны в библиотеке аббатства не ранее начала IX в.¹³⁷, т. е. примерно в тот период истории Санкт-Галлена, с которым скептики связывают возникновение легенды об ирландских корнях обители. Идентификация *Gallo* с учеником св. Колумбана *Gallus*'ом, фигурирующим у Ионы, представляется поэтому творением каролингских ученых монахов¹³⁸. Весомость этому выводу придает анализ топики и сюжетов жития¹³⁹. Исследователи отмечают также феномен «иризации» многих святых в позднейшей традиции, как, очевидно, произошло с упомянутыми выше Фридолином и Трудпертом, имена которых указывают скорее на германское происхождение¹⁴⁰.

В то же время В. Бершин, опираясь на текстологический анализ сохранившегося фрагмента «Древнейшего жития святого Галла», отстаивает его принадлежность VII в. и полагает, что оно могло быть написано уже ок. 680 г., примерно через 30 лет после предполагаемой смерти отшельника, а потому основные события из жизни Галла все

ирландкой. См.: Zimmer H. Über direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Altertum und frühen Mittelalter // Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften Berlin, 1909. S. 363–400, 430–476, 543–580, 582–613.

¹³⁶ Büttner H. Christentum und fränkischer Staat in Alemannien und Rätien... S. 20–21, 29–32; Helbling B., Helbling H. Der heilige Gallus... S. 8, 53–54, 62; Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland... S. 51–52; Jäschke K.-U. Kolumban... S. 123.

¹³⁷ Duft J. Das Gallus-Erbe in der St. Galler Stiftsbibliothek // St. Gallus Gedenkbuch. St. Gallen, 1952. S. 125–126; Duft J., Meyer P. Die irischen Miniaturen der Stiftsbibliothek St. Gallen. Olten; Lausanne, 1953. S. 24–26; Duft J. Iromanie-Irophobie // Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. 50. 1956. S. 241–243; *idem*. Irische Einflüsse auf St. Gallen und Alemannien // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 9–35; *idem*. Irische Handschriftenüberlieferung in St. Gallen // Die Iren... S. 916–937; *idem*. Die irischen Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen // *idem*. Die Abtei St. Gallen. Sigmaringen, 1990. Bd. 1. S. 33–35; *idem*. St. Columban in den Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen // *Ibid*. S. 77–89; Дуфт И. Ирландские монахи и ирландские рукописи в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 119–128; Müller I. Die älteste Gallus-Vita // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 66. 1972. S. 209–249. См. S. 241; Helbling B., Helbling H. Der heilige Gallus... S. 30. Anm. 165.

¹³⁸ Jäschke K.-U. Kolumban... S. 123–124.

¹³⁹ В историографии, с одной стороны, указывается на подражание авторов житий Галла житию Колумбана, а с другой — на наличие в нем сюжетов, которые могли стать актуальными лишь в VIII–IX вв. См.: *Ibid*. S. 121–122; Helbling B., Helbling H. Der heilige Gallus... S. 49–50, 51. Anm. 263; Jäschke K.-U. Kolumban... S. 123–124. Anm. 402.

¹⁴⁰ Duft J. Iromanie-Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission exemplifiziert an St. Gallen und Alemannien // Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. 50. 1956. S. 257–258; Müller W. Der Anteil der Iren... S. 336–337.

же заслуживают доверия, хотя и осторожного¹⁴¹. И. Мюллер, И. Дуфт, Ф. Принц, Г. Хилти и В. Фоглер считают, что Галл как-то был связан с Колумбаном, иначе его монастырь не стал бы в IX в. центром притяжения многих ирландцев¹⁴². Ф. Принц при этом настаивает на необходимости рассмотрения истории Санкт-Галлена в контексте политических событий VII–VIII вв. За ними, по мнению Ф. Принца, стояла устремленность франкских властителей, начиная с Дагоберта I, к расширению франкского влияния к востоку от Рейна. Связь же с Дагобертом I служит косвенным доказательством связи св. Галла с кругом Люксея. К «историческому ядру» позднейшей традиции Ф. Принц, вслед за Т. Майером, относит поэтому упоминание в *Casus sancti Galli* Ратперта (884) некоего *vir inluster Talto*, якобы камерария Дагоберта I и *comes* в Арбонгау, а также принадлежность Арбонского леса, как и Констанца, фиску. Потомок этого Тальто, *tribunus* Вальтрам, был причтен затем к основанию монастыря св. Отмаром ок. 720 г.¹⁴³

С Санкт-Галленом связаны по меньшей мере два псевдоирландских миссионера, которых, по удачному выражению Л. Гуго, можно назвать «*surnuméraires de l’émigration scottique*» («сверхштатники ирландской эмиграции»)¹⁴⁴. Речь идет о св. Магнусе, «апостоле Альгау»,

¹⁴¹ Berschin W. Gallus abbas vindicatus // Historisches Jb. 95. 1975. S. 257–277; Бершин В. Латинская литература в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 146.

¹⁴² Müller I. Die älteste Gallus-Vita... S. 209–249; Duft J. Irische Einflüsse auf St. Gallen und Alemannen // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 9–35; Duft J., Gössi A., Vogler W. Die Abtei St. Gallen. Abriss der Geschichte. Kurzbiographien der Äbte. Das stift-sankt-gallische Offizialat. St. Gallen, 1986. S. 16–17; Дуфт И. Ирландские монахи и ирландские рукописи в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 119; Фоглер В. Очерк истории аббатства // Там же. С. 9. Применительно к позднему появлению ирландских рукописей в Санкт-Галлене В. Мюллер справедливо отмечает, что ирландцам-миссионерам для распространения христианства не обязательно нужны были целые библиотеки (Müller W. Der Anteil der Iren... S. 341). См. также: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 227–231; Hilty G. Die Flucht des heiligen Gallus nach Grabs // Terra Plana. Mels, 1981/84. S. 32–35.

¹⁴³ Ratpert. Casus sancti Galli. C. 2 // MGH SS II. P. 62. См. об этом: Mayer T. Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit... S. 297–298; Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland... S. 46, 51–53. См. о *villa regia* в Констанце примеч. 263. Позднейшее сообщение о том, что Галл получил письмо о покровительстве, следует также увязывать с Дагобертом I: Duft J. Irische Einflüsse auf St. Gallen... S. 16–17; Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland... S. 51. Anm. 57. Т. Майер и Ф. Принц полагают, что с ослаблением Франкского государства во второй половине VII в. келья св. Галла, принадлежавшая некогда сфере влияния Дагоберта I, оказалась в собственности семьи Тальто-Вальтрама.

¹⁴⁴ Gougoud L. Surnuméraires de l’émigration scottique // Revue Bénédictine. 43. 1931. P. 296–302. В английской версии: Doubtful Irishmen and Pseudo-Irishmen. См.: *idem*. Christianity in Celtic Lands. London, 1932. P. 158–163.

который вместе со своим товарищем св. Теодором, покинув Санкт-Галлен, по-видимому, в правление аббата Отмара (719–759), проповедовал в междуречье Иллера и Леха и заложил монастыри Фюссен и Кемптен¹⁴⁵. До сих пор неясно, где оформилась легенда о св. Магнусе, в Фюссене и Аугсбурге, к диоцезу которого относился монастырь, или в Санкт-Галлене¹⁴⁶. В свое время нам еще предстоит вернуться к этому вопросу, теперь же отметим, что Магнус и Теодор примерно с середины IX в. отождествлялись с упомянутыми в житии св. Галла Магинальдом (Магноальдом) и Теодором, сподвижниками св. Галла по монашескому уединению¹⁴⁷. Очень скоро святые превращаются в «скоттов по происхождению» (*scottigenae*) и «соотечественников» (*compatriani*) св. Галла и св. Колумбана¹⁴⁸. В таком качестве они фигурируют и в многослойном житии св. Магнуса, первая редакция которого якобы принадлежала Теодору, затем, в 851 г., она была переработана Эрменрихом Элвангенским, а ок. 1067 г. Отлохом Санкт-Эммерамским¹⁴⁹. Исследователи ныне единодушны, что Магнус и Теодор не были ирландцами, тогда как их алеманское или романское происхождение вызывает дискуссию¹⁵⁰.

Иромания еще станет предметом особого разговора в нашей работе, здесь же следует отметить, что прежде расхожее утверждение о христианизации алеманнов ирландцами в новейшей историографии не

¹⁴⁵ *Rump H.-U.* Füssen. München, 1977. S. 29–47 (Historischer Atlas von Bayern. Tl. Schwaben; Hft. 9); *Blickle P.* Kempten. München, 1968. S. 11–12 (Historischer Atlas von Bayern. Tl. Schwaben; Hft. 6).

¹⁴⁶ *Wattenbach-Levison.* Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. VI. S. 759.

¹⁴⁷ *Wetti.* Vita sancti Galli confessoris // MGH SS. II. P. 8. 33–34.

¹⁴⁸ *Ekkehard IV.* Casus sancti Galli / Hrsg. und übersetzt H. F. Haefele. Darmstadt, 1980. C. 4. P. 22, 24 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Bd. 10); *idem.* Item de aliis sincellitibus amborum // *Idem.* Liber Benedictionum nebst den kleinern Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393 / Hrsg. J. Egli. St. Gallen, 1909. XLIV. P. 23; *idem.* Ad picturas claustris sancti Galli // *Ibid.* P. 369.

¹⁴⁹ Vita sancti Magni auct. Ps.-Theodoro (emendata ab Ermenrico?) // AA SS. Sept. 2. P. 735–759; La vie de S. Magne de Füssen par Otloh de Saint-Emmeran // *Analecta Bollandiana.* Brüssel, 1963. T. 81. Fasc. 1–2. P. 159–183. Из 20 известных рукописей жития выделяются две группы: одна, очевидно, тяготеет к Cod. Sang. 565, fol. 223–283, возникшему после 890 г., когда в Санкт-Галлен были доставлены реликвии св. Магнуса; рукописи второй группы, более молодой и пространной редакции, легли затем в основу версии Отлоха. См.: *Rump H.-U.* Füssen... S. 30.

¹⁵⁰ Ретороманец: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 348; *Müller I.* Zum geistigen Einfluß der kolumbanischen Bewegung im mittleren Europa // *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte.* 59. 1965. S. 265–284. Окоб. S. 267–270; *Spahr G.* Der hl. Magnus. Leben-Legende-Verehrung. Kempten, 1970. S. 10–11 (Allgäuer Heimatbücher; Bd. 75). Алеманн (?): *Tüchle H.* Der hl. Magnus // *Bavaria sancta.* Regensburg, 1971. S. 52–65. Окоб. S. 60; *Rump H.-U.* Füssen...

встречает поддержки¹⁵¹. В мемориальной традиции алеманнских монастырей, разумеется, фигурируют ирландские имена: в Санкт-Галлене, например, для VIII–XII вв., их насчитывается 20; на Райхенау — около того; многие ирландцы, вероятно, скрываются под латинизированными именами¹⁵². Но что значат все эти цифры в сравнении с десятками тысяч имен алеманнского и романского происхождения? Кроме того, следует отличать ирландцев VII в. от тех, кто покинул свою родину уже в IX в. и не по аскетическим мотивам, а в силу участвовавших набегов данов и норвежцев¹⁵³. Таков, например, св. Финдан (ум. в 878), монах Райнау и затем отшельник¹⁵⁴, св. Евсевий (ум. в 884), уединившийся на Викторсберге — гора вместе с «духовной общностью неких скоттов» (*religioso quorundam scotorum conventu*), прибежищем ирландских паломников на пути к альпийским перевалам, была в 882 г. передана Карлом III попечению Санкт-Галлена¹⁵⁵. Наконец, следует упомянуть ученых ирландцев, таких как Марк и его племянник Мёнгал (в латинизированной форме — Марцелл), с которых, согласно Эккехарду IV, начался расцвет Санкт-галленских школ¹⁵⁶. За

¹⁵¹ Müller W. Der Anteil der Iren... S. 340. Правда, В. Мюллер допускает, что изучение символики предметов, найденных в захоронении Гингена на Бренце, возможно, позволит релятивировать скептические оценки роли ирландцев в христианизации Алеманнии (Ibid. S. 341). Речь идет о позолоченном распятии и двух золотых пластинах с изображением орла, положенных поверх нижней челюсти умершего. П. Паульсен, изучавший захоронение, указывает на родство этой группы с изображениями Водана, но в то же время с распятием в «Эпистолярии св. Килиана» конца VIII в., изобразительный ряд которого находился под очевидным влиянием ирландцев (Paulsen P., Schach-Dörjes H. Das alamannische Gräberfeld von Giengen an der Brenz // Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg. 10. 1978. S. 9–83). Изображение из «Эпистолярия св. Килиана» (Würzburg, Universitätsbibliothek Mpf theol. fol. 69, 7) см.: Kilian. Mönch aus Irland — aller Franken Patron 689–1189. Katalog der Sonder-Ausstellung zur 1300-Jahrfeier des Kiliansmartyriums 1989. Würzburg, 1989. S. 247. Kat. N. 237. S. 256.

¹⁵² Clark J. M. The abbey of St. Gall as a centre of literature and art. Cambridge, 1926. S. 18–54; Duft J., Meyer P. Die irischen Miniaturen... S. 32–33; Beyerle K. Das Reichenauer Verbrüderungsbuch als Quelle der Klostergeschichte // Die Kultur der Abtei Reichenau. München, 1925. S. 1134–1135; Angenendt A. Monachi peregrini... S. 75–80.

¹⁵³ Duft J. Irische Einflüsse... S. 21; idem. Iromanie-Irophobie... S. 250–253.

¹⁵⁴ Vita Findani / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. XV, 1. P. 502–506; Duft J., Meyer P. Die irischen Miniaturen... S. 50, 54; Kenney J. The sources for the early history of England. New York, 1929. Vol. 1. P. 602–603.

¹⁵⁵ О Евсеии известно из современной ему хроники Ратперта: Ratpert. Casus sancti Galli. P. 73. В Санкт-галленском архиве сохранились два оригинала императорских дипломов, 882 и 885 гг., о передаче Викторсберга Санкт-Галлену: UB der Abtei Sankt Gallen / Hg. H. Wartmann. Zürich, 1886. Bd. 2. P. 232–233, 247–248; Duft J. Der Ire Eusebius auf dem Viktorsberg // Montfort. 8. 1956. S. 3–12.

¹⁵⁶ Ekkehard IV. Casus sancti Galli. C. 2. P. 18–22.

пределами избранных нами временных рамок находится третья волна ирландской эмиграции с конца XI в., в русле которой на юге Германии возникла целая семья *monasteria scottorum*¹⁵⁷.

4. Ирландцы в Баварии

Проникновение «ирландско-франкского» монашества в Баварию Ф. Принц, как и в Алеманнии, связывает с предполагаемым усилением франкского королевства в восточнореинских землях в первой половине VII в. Вслед за Э. Клебелем, появление или возрождение епископства в Аугсбурге он относит к правлению Дагоберта I¹⁵⁸. В то же время по сей день открытым остается вопрос о вкладе именно ирландцев в развитие христианства и монашества Баварии, и проблема не ограничена только оценкой удельного веса автохтонного, позднеантичного, христианства или итальянских влияний¹⁵⁹. Важнее установить, работают ли в Баварии предложенные Ф. Принцем понятия «ирландско-франкская» миссия, «ирландско-франкское» монашество, поддается ли вычленению в раннем баварском монашестве VII–VIII вв. «ирландский» компонент или стоит ограничиться одним «франкским». Не раз, в том числе и Ф. Принцем, подвергалась критике гипотеза о формировании «южно-немецкого церковного языка» под влиянием ирландцев в отличие от северо-запада Германии, лингвистическая история которого якобы запечатлела присутствие англосаксонских миссионеров¹⁶⁰. Очевидно, что и баварские патроции не включают в себя «типично» ирландских святых¹⁶¹. Вновь и вновь подчеркивается, что

¹⁵⁷ Duft J. Iromanie-Irophobie... S. 253–254.

¹⁵⁸ Klebel E. Zur Geschichte der christlichen Mission im schwäbischen Stammesgebiet // Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte. 17. 1958. S. 145–218. Оcob. S. 146, 168–170, 193; Prinz F. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland... S. 45–46.

¹⁵⁹ См. выше с. 80–81

¹⁶⁰ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 345–351. Гипотеза о «южно-немецком церковном языке» впервые была намечена В. Брауне: Braune W. Althochdeutsch und Angelsächsisch // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 43. 1918. S. 423–24; См. также: Frings T. Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache. Berlin, 1949. S. 11; Weisgerber L. Die Spuren der irischen Mission in der Entwicklung der deutschen Sprache // RhVjbl. 17. 1952. S. 8–41. Здесь: S. 19–21. Более вероятно, однако, не ирландское влияние на древневерхненемецкий, а итальянское, подтверждаемое свидетельствами баварско-итальянских контактов в VI–VII вв.

¹⁶¹ Как некогда утверждал М. Фастлингер: Fastlinger M. Die Kirchenpatrozinien des hl. Petrus und des hl. Martinus in der Erzdiözese München/Freising und deren kulturhistorische Bedeutung // Monatsschrift des historischen Vereins von Oberbayern. 4. 1895. S. 10–18, 24–29, 46–48, 59–62; idem. Die Kirchenpatrozinien in ihrer Bedeutung für Altbayerns ältestes Kirchenwesen // Oberbayerisches Archiv. 50. 1897. S. 339–440; idem. Die wirtschaftliche Bedeutung der Bayerischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger. Freiburg i.

«этнических» миссионеров-ирландцев в Баварии VII — первой половины VIII в. не было, если, конечно, находящиеся в нашем распоряжении поздние источники заслуживают доверия¹⁶². Без сомнения, ирландцами являлись в VIII в. лишь епископ Зальцбурга Вергил (754–784) и его спутник Добдагрек, упоминаемый в источниках в связи с монастырем Кимзее ок. середины VIII в. Но можно ли говорить об их миссионерской активности в Баварии или импорте характерных для ирландского монашества форм аскезы, предстоит еще выяснить ниже. О выходах же из Люксея, судя по именам, франкского происхождения, действовавших в Баварии в первой четверти VII в., известно крайне мало.

В житии Колумбана сообщается, что святой отправил из Люксея своего ученика Евстасия «к Бойям, которых ныне называют Баварцами» (*ad Boias, qui nunc Baiuarii vocantur*). Евстасий обратил многих и позднее, вернувшись в свою обитель, послал в Баварию «разумных мужей», продолживших его начинание¹⁶³. Э. Цёлльнер и Ф. Принц связывают миссию Евстасия с назначением Хильдебертом II (575–595) ок. 592 г. нового герцога Баварии, Тассилона I¹⁶⁴, тогда как Б. Парингер, напротив, полагает, что отправка Евстасия объяснялась контактами Колумбана с баварской принцессой Теоделиндой, супругой лангобардского короля Аутария¹⁶⁵. Подробностей о миссии Евстасия современные источники не сообщают. Житие ученика Евстасия монаха Люксея, Агила, относящееся, по-видимому, к IX в., упоминает о деятельности его в Баварии, но вряд ли может служить достаточным основанием для характеристики ситуации VII в.¹⁶⁶ Б. Парингер и Ф. Принц

Br., 1903. Особ. S. 64–66. Обоснованной критике концепцию М. Фастлингера подверг уже Р. Байеррайсс: *Bauerreiss R. Kirchengeschichte...* Bd. 1. S. 44–46; *idem. Irische Frühmissionare in Südbayern // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 jähr. Jubiläum des hl. Korbinian. München, 1924.* S. 43–60. См. также: *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 345–346. Anm. 75. X. Коллер предположил недавно, что патроцинии св. Георга, Спасителя, Девы Марии, архангела Михаила, св. Лаврентия могли быть связаны с ирландцами VII в., в особенности те из них, которые не имели реликвий. Однако дальше риторических вопросов X. Коллер идти не решается: *Koller H. Die Iren...* S. 361–365.

¹⁶² *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 345: «im positiven Sinne ebenso wie im negativen, eine letzte Klärung dieser Frage ist wohl schon auf Grund der Quellenlage fast ausgeschlossen». Вновь см.: *Koller H. Die Iren...* S. 344–346. Особую сложность представляет проблема имен, поскольку ирландцы часто фигурируют в источниках под романизированными прозвищами. Собственно в Баварии письменная традиция начинается лишь в VIII в. См.: *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. 1. S. 142–144; Hft. 2. S. 197–199; *Brunhölz F. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. München, 1975.* Bd. 1. S. 234–236.

¹⁶³ *Ionas. Vitas. Columbani. II, 8.* P. 243–244.

¹⁶⁴ *Zöllner E. Die Herkunft der Agilolfinger // MIOG. 59. 1951.* S. 245–264; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 356–357.

¹⁶⁵ *Paringer B. Wie die Bayern Christen wurden // Zwiebelturm. 7. 1952.* S. 84–88.

считают весьма вероятным, что Евстасий и Агил явились основателями аббатства Вельтенбург, которое таким образом следует считать древнейшим монастырем Баварии. Однако предлагаемая аргументация при ближайшем рассмотрении не выдерживает критики. Сомнительно не только пребывание Агила в Баварии, но и идентичность Евстасию и Агилу двух святых аббатов, изображенных в так называемом вельтенбургском мартирологе¹⁶⁷. Э. Фрайзе удалось доказать, что этот мартиролог был составлен в Санкт-Эммераме в 1047–1049 гг. для монастыря Прюль и попал в Вельтенбург лишь ок. 1100 г. Скорее всего на нем изображено не основание Вельтенбурга, как думали Б. Парингер и Ф. Принц¹⁶⁸, а вручение св. Бенедиктом посоха аббата первому настоятелю Прюлля, Бонифацию¹⁶⁹. Вряд ли что-нибудь доказывает и наличие в библиотеках Регенсбурга и Штадтамхофа фрагментов в люксейском стиле письма, по мнению Б. Парингера, попавших туда через мифических основателей Вельтенбурга¹⁷⁰. В том же некрологе, по-видимому, уже после того, как он в XII в. оказался в Вельтенбурге,

¹⁶⁶ Vita s. Agili // AA SS OSB. II. P. 319. О датировке см.: *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Bd. 1. S. 138.

¹⁶⁷ München, Bayerisches Hauptstaatsarchiv, Kl. Weltenburg, 8, fol. 45r. См. воспроизведение: *Ratisbona sacra...* Kat.-Nr. 23. Критическое издание: *Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg* // Hg. E. Freise, D. Geuenich, J. Wollasch // MGH. Libri memoriales et Necrologia. NS. Hannover, 1986. T. 3.

¹⁶⁸ *Paringer B.* Das alte Weltenburger Martyrologium und seine Miniaturen // *StMOSB.* 52. 1934. S. 146–165. Особо. S. 152–154; *idem.* Das alte Weltenburger Necrologium. Eine Studie zur Frühgeschichte der Abtei // *Verhandlungen des Historischen Vereins für Niederbayern.* 83. 1957. S. 39–59; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 357–358.

¹⁶⁹ *Freise E.* Kalendarische und analistische Grundformen der Memoria // *Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter* / Hg. K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984. S. 458. Anm. 67, S. 464–465 (*Münstersche Mittelalter-Schriften*; Bd. 48). Почти на тридцать лет раньше эту гипотезу предложил уже А. М. Циммерманн: *Zimmermann A. M.* Das älteste Martyrologium und Necrologium von St. Emmeram in Regensburg // *StMOSB.* 63. 1951. S. 140–154; *Morsbach P.* Die Anfänge des Klosters Weltenburg // *Ratisbona sacra...* S. 35–37.

¹⁷⁰ *Paringer B.* Das alte Weltenburger ... S. 146–165. Ироничную критику Б. Бишоффа, которую Ф. Принц воспринял за нерешительность и присовокупил к своей аргументации люксейского происхождения Вельтенбурга (*Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 357. Anm. 97), см.: *Bischoff B.* Die südostdeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Wiesbaden, 1974. Bd. 1. S. 259–260. Не выдерживает критики и аргумент Б. Парингера о том, что в Вельтенбурге еще в докарolingскую эпоху Баварии, якобы ок. 720 г., возник кодекс Wien, Lat. 1234, что таким образом подтверждает основание монастыря еще в VII в. (*Paringer B.* Ein vorkarolingisches Evangeliar aus Weltenburg // *StMOSB.* 51. 1933. S. 143–160). Б. Бишофф, напротив, подчеркивает, что как шрифт, так и характер корректур указывают на вторую четверть IX в. и роднит Lat. 1234 с так называемой регенсбургской «группой Батуриха». Рукопись возникла если не в самом Регенсбурге, то где-то в его окрестностях, возможно, и в Вельтенбурге. См.: *Bischoff B.* Die südostdeutschen Schreibschulen... S. 260–261.

в качестве основателя монастыря фигурирует *dux Thessalo*¹⁷¹. Ф. Принц, соединив эту запись с легендарной интерпретацией миниатюры, отождествил *Thessalo* с герцогом Тассилоном I (ок. 592–610)¹⁷², чему немало способствовали фантастические выкладки Э. Цёлльнера о родстве Агила с Агилolfингерами¹⁷³ и археологические находки в окрестностях Вельтенбурга¹⁷⁴. В свете идентификации «вельтенбургского» мариолога-некролога основателем монастыря, соответственно, должен быть герцог Тассилон III (748–788), если, конечно, мы доверимся этой позднейшей монастырской традиции¹⁷⁵. Кстати говоря, в силу сложной судьбы некролога все же остаются сомнения, о каком монастыре идет речь в данном случае¹⁷⁶. В то же время первое вероятное упомина-

¹⁷¹ Freise E. Kalendarische... S. 464. Anm. 98.

¹⁷² Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 359–360.

¹⁷³ Zöllner E. Die Herkunft der Agilolfinger... S. 254.

¹⁷⁴ Раскопки в местечке Штаубинг выявили поселение конца VI — середины VIII в. с деревянной кладбищенской церковью. Ряд захоронений явно принадлежат знати. В этом контексте можно было бы рассматривать и раннюю историю Вельтенбурга (Spindler K. Archäologische Aspekte zur Siedlungskontinuität und Kulturtradition von der Spätantike zum frühen Mittelalter im Umkreis des Klosters Weltenburg an der Donau // Archäologische Denkmalpflege in Niederbayern, 10 Jahre Außenstelle des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege in Landshut (1973–1983). München, 1985. S. 179–200 (Arbeitsheft des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege; 26); Morsbach P. Die Anfänge des Klosters Weltenburg // Ratisbona sacra... S. 35). Среди других находок — серия металлических крестов, обнаруженных в Айнинге южнее Вельтенбурга, которые П. Райнэке и А. В. Циглер относят к VII в. и связывают с миссией Евстазия (Reinecke P. Römische und frühmittelalterliche Denkmäler vom Weinberg bei Eining a.d. Donau // Festschrift zur Feier des 75. Bestehens des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz. Mainz, 1927. S. 157–170. Особ. 160–161; Ziegler A. W. Kreuzfunde aus Südbayern in der Münchener Prähistorischen Staatssammlung // Ziegler A. W. Monachium. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayern anlässlich der 800-Jahrfeier der Stadt München. München, 1958. S. 53–86. Особ. S. 78–79. В то же время эта ранняя датировка неоднократно вызывала возражения. См.: Condreanu-Windauer S. Steckkreuze // Ratisbona sacra... S. 25–32 (там же прорисовки).

¹⁷⁵ Л. Хольцфуртнер, опираясь на вельтенбургский каталог аббатов, считает, что первым настоятелем был некто Сигидео, — аббат с таким именем упоминается в числе участников Дингольфингского синода 770 г., что вполне вписывается в версию основания монастыря Тассилоном III (Holzfurter L. Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte der Bayerischen Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung. München, 1984. S. 220 (Münchener Historische Studien. Abt. Bayerische Geschichte; Bd. 11). Список аббатов см.: Paringer B. Die Abtreihe der Benediktinerabtei Weltenburg // StMOSB. 57. 1939. S. 136.

¹⁷⁶ Так П. Морсбах: Morsbach P. Die Anfänge des Klosters Weltenburg // Ratisbona sacra... S. 35. Однако, по мнению Э. Фрайзе, уже начиная с fol. 19r, где назван аббат Вельтенбурга Бертольд (+1110/20), рукопись находилась в собственности этого монастыря. Фраза о смерти герцога Тассилона находится на fol. 64r. См.: Freise E. Kalendarische... S. 464. Anm. 98; 465. Anm. 102.

ние Вельтенбурга встречается в 819 г. в списке имперских аббатств¹⁷⁷, что вполне укладывается в легко воображаемую историю обители после устранения Карлом Великим Тассилона III.

Вряд ли основание каких-либо монастырей следует связывать с кратким пребыванием в Баварии еще одного монаха Люксея, Агрестия, которого Иона называет «новым Каином», возмнившим себя «проповедником перед народами» (*gentium praedicator*). Агрестий, отправившись в Баварию против воли Колумбана, «не взрастил плодов, подобно высокому платану, который от порывов ветра заставляет шумом листья трепетать уши, но изобилия плодов не знает»¹⁷⁸.

Из жития св. Аманд, написанного ок. середины VIII в., можно заключить, что Аманд проповедовал в Баварии и приграничных восточных областях¹⁷⁹. По-видимому, баварскую (?) миссию «апостола Бельгии» следует отнести к рубежу VI–VII вв.¹⁸⁰ Не совсем, однако, ясно, принадлежал ли святой уже тогда к кругу последователей Колумбана или еще пребывал как выходец из Аквитании под влиянием древнегалльских монашеских традиций¹⁸¹. Вроде бы в Аугсбурге сохранилась память об Аманде, а наличие в местных календарях первой половины XI в. «апостола Ирландии» св. Патрика и Гертруды, аббатиссы Нивелле, одного из «ирландско-франкских» монастырей Аманда¹⁸², вместе с упоминанием в грамотах монастыря св. Петра в Генте некого Пер-

¹⁷⁷ Как Altemburc. Ci.: Notitia de servitio monasteriorum / Ed. D. P. Becker // CCM I. P. 495.

¹⁷⁸ Jonas. Vita s. Columbani. II. 9. P. 246–247.

¹⁷⁹ ... (*Amandus*) *transfraetato Danubio eadem circumiens loca, libera voce evangelium Christi praedicabat*. — Vita s. Amandi. C. 16 / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. IV. P. 440; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 359–360; Fichtenau H. Biographisches zu den Beziehungen zwischen Österreich und Frankreich im Mittelalter // MIOG. 70. 1962. S. 2–4; Balil H. Das frühe Christentum in Karantanien und der hl. Amandus // Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark. 66. 1975. S. 54–56; Dittrich Z. R. Christianity in Great-Moravia. Groningen, 1962. S. 25–27.

¹⁸⁰ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 359.

¹⁸¹ Иона в житии Колумбана указывает, что сам был в 639/642 гг. спутником Аманды в его миссионерских странствиях в бассейне Шельды (*Jonas*. Vita s. Columbani. II. (Prolog). P. 145–146). Ф. Принц и Э. де Моро считают, что Аманд мог контактировать с монашеством Колумбана уже в Бурже, до того, как отправиться в Рим и Баварию. Там он познакомился с диаконом Сульпицием, который занимал важный придворный пост в Нейстрии при Хлотаре II и Дагоберте I (*Moreau E. de. Histoire de l'église en Belgique*. Bruxelles, 1945. T. 1. P. 79; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 165). Б. Крүш ставит под сомнение знакомство Аманды с Сульпицием (*Krusch B. Praefatio // Vita Sulpitii // MGH SSRM. IV. P. 364*). Впервые из грамоты 664 г. следует, что Аманд ввел в своем монастыре Фаверола «смешанное правило» Колумбана—Бенедикта (*Moreau E. de. Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France*. Louvain, 1927. P. 37).

¹⁸² Schröder A. Die ältesten Heiligenkalendarien des Bistums Augsburg. Dillingen, 1910. S. 271, 275, 305–306 (Archiv für Geschichte des Hochstifts Augsburg; Bd. 1); Klebel E. Mission... S. 184–186.

вельфа, идентифицируемого в историографии со вторым епископом Аугсбурга¹⁸³, говорит в пользу существования определенных связей с ирландско-франкским монашеством. В то же время, очевидно, что столь шаткий источникный фундамент вряд ли способен придать гипотезе о пребывании Аманды в Аугсбурге достаточную весомость. Так, Йозеф Принц и Х. Коллер сомневаются в том, что расплывчатое выражение позднего жития Аманды — «преодолев Дунай» (*transfraetato Danubio*) — указывает на посещение святым Баварии, не говоря уже о более отдаленных регионах¹⁸⁴.

Позднейшей «иризацией» подверглись, по-видимому, святые Марин и Аниан, патроны возникшего ок. 1086 г. монастыря Ротт на Инне, о самом существовании которых мы узнаем лишь из жития начала XII в.¹⁸⁵, а также Альто. Как «отпрыск знатнейшего скоттского рода» (*nobilissima Scotorum stirpe progenitus*) и основатель Альтомюнстера в середине VIII в. он возникает только в житии, составленном Отлохом Санкт-Эммерамским в первой половине XI в. по заказу монахинь Альтомюнстера¹⁸⁶. Отлох, признаваясь, что немного сумел разузнать о патроне монастыря¹⁸⁷, уделяет ему всего 9 из 20 глав, но и этого оказалось достаточным для М. Хубера, Д. Кенни, Й. Бюллера и Ф. Принца, чтобы делать предположения о существовании в Альтомюнстере характерного для ирландцев двойного, мужского и женского, монасты-

¹⁸³ Moreau E. de. St. Amand... P. 219–221; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 359–360.

¹⁸⁴ Prinz J. Romanische Personennamen in den Freisinger Traditionen // ZBLG. 18. 1955. S. 61–80. Здесь S. 72–73; *idem*. Die Rodungen in den Forsten um München. Frankfurt a. M., 1941. S. 84–85. Anm. 4. Ф. Принц, напротив, относит и Марину и Аниана к романскому населению Баварии, и даже с помощью изощренной аргументации, значимость которой, к сожалению, обесценивается молодостью жития, устанавливает их связь с кругом Лерина. См.: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 347–348. Anm. 77. Отказываются от обсуждения этого вопроса и П. Ф. Бартон и Х. Коллер, ссылаясь на недостаток сведений: Barton P. F. Die Frühzeit des Christentums... S. 196; Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Bayern... S. 345.

¹⁸⁵ Их житие было составлено, по-видимому, в монастыре Ротт на Инне, при этом в одной из рукописей, Clm. 23846, значилось: *sacerdos nobilis nomine Marinus et Anianus cappellanus suus de Hybernia regione* (Ex vita ss. Marini et Anniani // MGH SS, XV, 2. P. 1069). Предполагается, что святые действовали в VII в. в романизированном Иршенберге, где сохранилось их почитание и по сей день. Оба имени скорее всего романского происхождения, хотя Й. Штурм и допускал, что Аниан — ирландец. См.: Sturm J. Romanische Personennamen in den Freisinger Traditionen // ZBLG. 18. 1955. S. 61–80. Здесь S. 72–73; *idem*. Die Rodungen in den Forsten um München. Frankfurt a. M., 1941. S. 84–85. Anm. 4. Ф. Принц, напротив, относит и Марину и Аниана к романскому населению Баварии, и даже с помощью изощренной аргументации, значимость которой, к сожалению, обесценивается молодостью жития, устанавливает их связь с кругом Лерина. См.: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 347–348. Anm. 77. Отказываются от обсуждения этого вопроса и П. Ф. Бартон и Х. Коллер, ссылаясь на недостаток сведений: Barton P. F. Die Frühzeit des Christentums... S. 196; Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Bayern... S. 345.

¹⁸⁶ *Othloh*. Vita S. Altonis. C. 1 // MGH SS, XV, 2. P. 843.

¹⁸⁷ В конце жития Отлох замечает, что рассказал лишь *pauca de beati Altonis...vita dicta o sanctimonialis in eius monasterio commorantes* (Ibid. C. 20. P. 845). Раньше он сетует, что открыл бы больше о жизни и чудесах святого, *quae referentur litteris tradita, sed postmodum, pro dolor! furtive ablata* (Ibid. C. 9. P. 844).

ря¹⁸⁸. Более того, Ф. Принц, вслед за М. Хубером, возражая сторонникам англосаксонского происхождения святого, а именно М. Фастлингеру и Р. Бауэррайсу¹⁸⁹, проводит параллель между Альто и Вергилом Зальцбургским, которая также выстраивается на череде допущений: якобы Пипин Короткий, выступающий в житии дарителем монастыря, покровительствуя англосаксам в сфере своего непосредственного господства, под их давлением отослал Вергила (у М. Хубера Альто является даже спутником Вергила!) на окраину, в Баварию, будто бы с целью ослабить проримскую политику св. Бонифация¹⁹⁰. Неясно при этом, почему Пипин сразу не покровительствовал Вергилу, а мирился со своей «зависимостью» от знаменитого англосакса? Да и вообще в самом факте существования Альто, по крайней мере в обстоятельствах ранней истории обители и ее связях с Пипином Коротким, существуют весомые сомнения¹⁹¹. Единственный аргумент, возможно, подтверждающий наличие «исторического ядра» в «Житии

¹⁸⁸ Huber M. Der hl. Alto und seine Klosterstiftung Altomünster // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 Jubiläum des hl. Korbinian. München, 1924. S. 202–244; Kenney J. The sources... Vol. 1. P. 514–515; Bühler J. Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern // Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte. 5. 1930. S. 250–251; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 349. У Отлоха же сказано, что, когда прибыл св. Бонифаций для освящения церкви, то Альто выдвинул условие, чтобы «ни одна женщина не могла туда входить», полагая, что лучше женам в отсутствие мужей молиться за себя и за них дома. Бонифаций же *ecclesiam quidem consecrando tam feminis quam viris fecit esse communem*, но, благословляя колодец *iuxta ecclesiam* (т. е., как и прежде, речь идет не о монастыре, а о храме), запретил женщинам пользоваться им. Очевидно, что вся эта история связана уже с событиями XI в., когда некая Ирминдия перенесла мужской монастырь в Альтдорф, а женский оттуда в Альтомюнстер. И женщинам, соответственно, было разрешено пользоваться источником. См.: Othloh. Vita S. Altonis. C. 8, 15, 16, 17. P. 844–845.

¹⁸⁹ Fastlinger M. Die wirtschaftliche Bedeutung... S. 167–168; Bauerreiss R. Kirchengeschichte... Bd. 1. S. 98–99. В качестве аргумента предлагается упоминаемое Отлохом участие в освящении церкви св. Бонифация, а также то обстоятельство, что названный в житии Пипин Короткий покровительствовал не ирландцам, а англосаксам.

¹⁹⁰ Huber M. Der hl. Alto... S. 226; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 349. Anm. 81.

¹⁹¹ Отлох сообщает, что слава о подвигах Альто дошла до *Pipinum etiam Francorum regem, Karoli Magni genitorem et totam magnam silvae ipsius partem, in qua sanctus Alto habitavit, sibi potestate regia tradidit* (Othloh. Vita S. Altonis. C. 4. P. 843). Обычно достоверность утверждения Отлоха обосновывалась тем, что в XI в. в округе Альтомюнстера фиксируется место *Pippinsried*, что делает вероятной связь окрестностей монастыря с Пипином. В пользу этого говорит и патроциний св. Дионисия в Пиппинсриде, указывающий на влияние каролингское аббатство Сен-Дени (Huber M. Der hl. Alto... S. 223; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 349). Впрочем, М. Цендер не обнаружил там почитания св. Дионисия вплоть до XII в.: Zender M. Die Verehrung des hl. Dionysius von Paris in Kirche und Volk // Landschaft und Geschichte. Festschrift für F. Petri. 1970. S. 528–551. Л. Хольцфуртнер в свою очередь отметил, что в баварских документах VIII — начала IX вв. нередко встречается некий (некие) *Pippi*, который,

Альто», — это упоминание в грамоте о дарении некоего Давида из Маммендорфа, датируемой 758–763 гг., в качестве свидетеля *Alto reclausus*¹⁹². Вероятность идентификации Альто из грамоты с Альто из жития Отлоха весьма велика, учитывая, что свидетель акта определяется как «затворник»; Маммендорф находится неподалеку от Альто-мюнстера, и дарение совершилось в правление Тассилона III и Пипина Короткого. В то же время именно термин *reclausus* едва ли укладывается в изложение Отлоха, на что в свое время обратил внимание Л. Хольцфуртнер. Согласно житию, монастырь был освящен св. Бонифацием, который бывал в Баварии в 732–740 гг.¹⁹³, а часть леса Альто подарил Пипин Короткий, правивший с 741 г. К середине VIII в. Альто должен бы фигурировать либо как *abbas*, либо по меньшей мере как *monachus*¹⁹⁴. Логично предположить, что если *Alto reclausus* действительно имеет отношение к монастырю, то в VIII в. он был всего лишь отшельником, вокруг которого, возможно, собралась группа единомышленников; ей, наверно, мы и обязаны сохранением памяти о святом вплоть до XI в.¹⁹⁵ Кстати, именно тогда, в первой половине XI в., *monasterium sancti Altonis* или *Altonis-monasterium*¹⁹⁶, вероятно, и был основан Вельфами, как можно заключить и из жития, и из поздней традиции Вайнгартена¹⁹⁷.

возможно, действительно как-то был связан с Альто-мюнстером, но в устной традиции превратился в Пипина Короткого. См.: *Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung... S. 94–95; 200–201.*

¹⁹² *Die Traditionen des Hochstifts Freising / Hg. T. Bitterauf. Aalen, 1967. Bd. 1. Nr. 12. P. 39–40.*

¹⁹³ В бенедиктбойернской рукописи жития св. Бонифация, Clm 4618, указывается, что св. Бонифаций ок. 740 г. освятил церкви и в Бенедиктбойерне и в Альто-мюнстере, причем в последнем назван патроциний св. Марии. Л. Хольцфуртнер считает, что эта ремарка принадлежит Готшалку и соответственно относится к середине XI в. См.: *Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung... S. 201–202*, а также: *Hemmerle J. Die Benediktinerabtei Benediktbeuern. Berlin; New York, 1991. S. 85–86 (Germania Sacra: Das Bistum Augsburg; Bd. 1).*

¹⁹⁴ *Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung... S. 94–95, 200–201.* Уже Ф. Принц, обратив внимание на противоречие двух источников, допускал основание монастыря в X в. Правда, никаких аргументов в пользу именно X в. он не приводит. См.: *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 349. Anm. 82.*

¹⁹⁵ *Mayr G. Zur Frühgeschichte des Klosters Altomünster // Amperland. 17. 1981. S. 134–135; Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung... S. 201–202.*

¹⁹⁶ Названия, которые впервые встречаются у Отлоха и указывают на то, что память о легендарном отшельнике закрепились в топониме: *Othloh. Vita S. Altonis. C. 7. P. 844; C. 15. P. 845.*

¹⁹⁷ См. краткую справку у А. Хаука: *Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands... Bd. 3. S. 1020.* В *Historia Welforum*, C. 33, написанной в аббатстве Вайнгартен ок. 1170 г., сообщается, что Генрих из рода Вельфов перевел монахов из Альто-мюнстера в Альтдорф, а туда поместил монахинь (MGH SS XXI. P. 454). У Отлоха же сказано, что

Таким образом, нам ничего не известно о деятельности ирландцев в Баварии вплоть до середины VIII в. и практически ничего — о миссионерстве выходцев из Люксея, Евстасия, Агила и Агrestия, а также св. Аманда, связанного с люксейским кругом. И в то же время в VII в. на территории Баварии наблюдается оживление различных культов: некоторые из них фиксируются уже в IV–VI вв., существование других к VII в. лишь предполагается¹⁹⁸. Археологически прослеживаемый взлет почитания св. Афы в Аугсбурге также принадлежит примерно этому времени. Ф. Принц обращает внимание на захоронения нескольких клириков, которых по ряду косвенных данных можно считать чужестранцами по меньшей мере франкского происхождения¹⁹⁹. Б. Кёттинг, а вместе с ним П. Штокмайер и Х. Коллер указывали, что паломничество к тем или иным отдаленным святыням характерно прежде всего для ирландской аскезы²⁰⁰. Но не объясняется ли интенсификация религиозной жизни в Баварии VII в. углублением процессов христианизации, и так ли обязательно искать тому внешнюю причину, — вопрос, который, по-видимому, останется открытым.

О франкских миссионерах-епископах, определивших до св. Бонифация, в конце VII — первой четверти VIII в., основные контуры церковной организации Баварии, а именно о регенсбургских святах Эммераме и Эрхарде, фрайзингском — Корбиниане и зальцбургском — Руперте (Хродберте) мы располагаем зачастую не более обширной информацией. Ясно, однако, что их деятельность неправомерно оценивать как «второе обращение» баваров после так называемого «первого», якобы связанного с выходцами из Люксея²⁰¹.

Из жития св. Эммераме, написанного первым баварским автором, а именно епископом Арбео Фрайзингским (764–783) ок. 765/770 г.²⁰², известно лишь, что святой происходил из Пуатье и после трехлетних

после смерти Альто новые хозяева монастыря *locum eundem paterentur annullari nullaue veneratione congrua visitari*. Его возрождению далее предшествовали всевозможные видения, пока, наконец, некая Ирминдия, по-видимому, из рода Вельфов, не перенесла туда в 1037 г. женскую обитель из Альтдорфа (*Othloh*. Vita S. Altonis. С. 11–16. Р. 844–845). Таким образом, с середины VIII в. до 1037 г. Отлох ничего не в состоянии сообщить об Альтомюнстере.

¹⁹⁸ Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Bayern... S. 348–357.

¹⁹⁹ Prinz F. Augsburg in Frankenreich // Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra... S. 375–377.

²⁰⁰ Kötting B. Peregrinatio religiosa. Münster, 1950. S. 306–308; Stockmeier P. Der heilige Korbinian // Bavaria sancta. München, 1970. Bd. 1. S. 129–130; *idem*. Korbinian und Valentin // Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. 26. 1971. S. 16–17; Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Bayern... S. 348.

²⁰¹ Zibermayr J. Noricum... S. 88–89.

²⁰² Arbeo Frisingensis. Vita vel passio Haimhrammi...; Babl K. Emmeram von Regensburg. Legende und Kult. Kallmünz, 1973. S. 38–59; Morsbach P. Der hl. Emmeram // Ratisbona sacra... S. 42–44.

миссионерских усилий в Баварии, ложно обвиненный в порочной связи с дочерью герцога Теодо, претерпел мученическую смерть и был похоронен в церкви св. Георга в Регенсбурге, при которой, возможно, уже существовала община клириков, преобразованная в монастырь во второй четверти VIII в. Датировка пребывания св. Эммерама в Баварии остается предметом дискуссий и охватывает интервал в 55 лет: 660/670, 680/690, 685/690, 700–703, 712–715²⁰³. Вряд ли в этом контексте стоит особенно доверять Арбео, который, будучи не осведомлен о каких-либо монашеских начинаниях Эммерама, утверждал, что герцог Теодо поручил попечению Эммерама все монастыри Баварии²⁰⁴. Целиком к сфере предположений относятся доводы Ф. Принца, якобы демонстрирующие принадлежность Эммерама как выходца из Пуатье «ирландско-франкскому» монашеству²⁰⁵.

Впервые имя св. Эрхарда как *episcopus* упоминается в книге по-братимов Санкт-Петера в Зальцбурге до 784 г.²⁰⁶ Раскопки под Нидермюнстером в Регенсбурге вскрыли у северной стены современного храма захоронение святого, датируемое примерно 700 г.²⁰⁷ Таким образом, его пребывание в Баварии следует отнести ко второй половине VII в. Из жития, написанного в Фульде между 1053 и 1073 гг., следует, что св. Эрхард одновременно был и «скоттом по происхождению» (*genere Scoticus*) и «Нарбоннской народности» (*Narbonensis gentilitate*)²⁰⁸. Из позднего жития св. Одилии Хоэнбургской фульдский

²⁰³ 660/670: *Krusch B.* Praefatio // *Arbeo Frisingensis. Vita vel passio Haimhrammi...* P. 458; *Löwe H.* Corbinians Romreisen // *ZBLG.* 16. 1951/52. S. 409–420; *idem.* Arbeo von Freising. Eine Studie zu Religiosität und Bildung im 8. Jh. // *RhVjbl.* 15/16. 1950/51. S. 87–120; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 380. Anm. 169. 680/690: *Morsbach P.* Der hl. Emmeram // *Ratisbona sacra...* S. 42–44. 685/690: *Klebel E.* Zur Geschichte des Herzogs Theodo // *Verhandlungen des historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg.* 99. 1958. S. 165–205. Оcob. S. 172–173. 700–703: *Zibermayr I.* Noricum... S. 103. 712–715: *Mayer G.* Zur Todeszeit des hl. Emmeram // *ZBLG.* 34. 1971. S. 358–359. Оcob. S. 361–362; *Wolfram H.* Der hl. Rupert in Salzburg // *Frühes Mönchtum in Salzburg...* S. 88.

²⁰⁴ См. выше с. 96 примеч. 67.

²⁰⁵ Во второй половине VII в. Пуатье, где действовали епископы Дидо Пуатъезский, сопровождавший сосланного в Ирландию Дагоберта II, и Ансоальд, поселивший ирландцев в пригородном монастыре Мацеролла, являлся одним из центров «ирландско-франкской монастырской культуры». См.: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 382.

²⁰⁶ *Necrologia Diocesis Salisburgensis* / Hg. S. Herzberg-Fränkell // *MGH. Necrologia Germaniae II*, 1. P. 26; *Forstner K.* Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Graz, 1974. Taf. 20.

²⁰⁷ *Schwarz K.* Das spätmerowingerzeitliche Grab des hl. Bischofs Erhard in Niedermünster zu Regensburg // *Archäologische Ausgrabungen in Deutschland, 1950–1975.* Mainz, 1975. Tl. 2. S. 129–164; *idem.* Die Ausgrabungen unter dem Niedermünster zu Regensburg. Kallmünz, 1971 (Führer zu den archäologischen Denkmälern in Bayern; Bd. 1).

²⁰⁸ *Vita Erhardi.* C. 1 / Ed. W. Levison // *MGH SSRM.* VI. P. 10; *Koschwitz G.* Der hl. Bischof Erhard von Regensburg. Legende-Kult-Ikonographie. Ottobeuren, 1975. Уже Р. Бауэррайсс сомневался в ирландском происхождении святого: *Bauerreiss R.* Kirchen-

агиограф заимствовал историю об излечении ее св. Эрхардом от слепоты²⁰⁹, что вряд ли может убедительно свидетельствовать о связях Эрхарда через св. Одилию с «ирландско-франкским» монашеством²¹⁰.

Согласно житию св. Корбиниана, написанному Арбео Фрайзингским до 769 г.²¹¹, миссионер происходил из *vicus Castrus in regione Militonensi*, который в историографии интерпретируется по-разному, но вероятней всего идентичен Арпайону на Орже под Мелюном, где существовала церковь св. Германа, — именно при св. Германе и служил Корбиниан до своего отъезда в Баварию²¹². Правда, в житии раздраженная обвинениями Корбиниана баварская герцогиня Пильтруд называет святого бриттом по происхождению (*Brittanorum origine ortus*), что в историографии склонны рассматривать как анахронизм времен Арбео, тогда происхождение из Ирландии якобы могло быть синонимом ереси²¹³. Пребывание Корбиниана во Фрайзинге относится, по-видимому, к последнему году жизни Пипина Геристальского и началу правления Карла Мартелла, т. е. к 714–716 гг., причем предполагается, что в отличие от св. Эммерама, действовавшего в Баварии в период ослабления Франкского государства, и, вероятно, вне всякой связи с франкским двором, Корбиниан был вовлечен в восточную политику майордомом Каролингов²¹⁴. Во Фрайзинге Корбиниан основал «небольшой дом» (*domus exigua*) или «келейку» (*cellula*) при фрайзингском «оратории (т. е. молельне) блаженного Стефана»,²¹⁵ и, возможно, монастырь в бурге при капелле св. Марии, о чем, правда,

geschichte Bayerns... S. 52–54. См. также: Barton P. F. Die Frühzeit des Christentums... S. 211; Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Bayern... S. 344–345.

²⁰⁹ О житии св. Одилии см. выше с. 123–124. Здесь: Vita Odiliae... C. 4. P. 40; Vita Erhardi. C. 7. P. 13.

²¹⁰ Так у Ф. Принца: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 386–387.

²¹¹ Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 1. S. 144.

²¹² Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani. C. 1–2 / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. T. 6. Hannover, 1913. P. 561–562. Так: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 388–389. Иначе у Л. Штайнбергера, полагающего, что речь идет о Мельтене под Майсом в Тироле, где Корбиниан скончался: Steinberger L. Zu Arbeos Vita Corbiniani // NA. 40. 1915. S. 245–248.

²¹³ Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani. C. 26. P. 583. См.: Arnold B. Zur Vita Corbiniani // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 Jubiläum des hl. Korbinian. München, 1924. S. 61–63; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 389. Anm. 207. X. Лёве оставляет вопрос о происхождении открытым (Löwe H. Corbinians Romreisen // ZBLG. 16. 1951/2. S. 409–420. Здесь S. 410. Anm. 8.), тогда как Б. Круш склонен считать слова герцогини о «британском» происхождении святого непреднамеренной оговоркой Арбео, стремившегося скрыть подлинное происхождение Корбиниана (Krusch B. Praefatio // Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani... P. 505). К. Лангош полагает, что имя святого, действительно, может быть кельтским (Langosch K. Arbeo von Freising // Verfasserlexikon. 1933. Bd. 1. S. 101–102).

²¹⁴ Löwe H. Corbinians Romreisen... S. 416. Anm. 29; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 388–394.

²¹⁵ Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani. C. 27. P. 583–584; C. 29. P. 585; C. 34. P. 588.

впервые сообщает Оттон Фрайзингский в XII в.²¹⁶ Монастырь может скрываться также за расплывчатым *habitaculum* (жилищем), который Корбиниан выстроил вместе с «ораторием» на месте захоронения св. Валентина в Кайнсе близ Мерана (южный Тироль)²¹⁷. Каких-либо бесспорных указаний на связь Корбиниана с «ирландско-франкским» монашеством у исследователей нет. Вряд ли убеждают пространные рассуждения Ф. Принца о том, что, поскольку Корбиниан был склонен к монашеству вообще, то он не мог не придерживаться «смешанного правила» Колумбана—Бенедикта²¹⁸. Если отбросить допущения, то следует учитывать, что при св. Стефане, единственном месте, обозначенном в житии словом из монашеского лексикона, Корбиниан жил с клириками²¹⁹, а монастырь там был создан уже в 1021 г. епископом Эгильбертом, собственно, заменившим каноников на монахов²²⁰.

Источники о деятельности св. Руперта Зальцбургского в Баварии относятся к концу VIII—IX в. и рисуют весьма противоречивую картину жизни миссионера. Следует при этом учитывать, что важнейшие из этих текстов, а именно опись Арна (*Notitia (Indiculus) Arnonis*, 788/

²¹⁶ *Otto Frisingensis. Chronica*. V, 24 / Hg. A. Hofmeister // MGH SS RG. Hannover, 1912. P. 250–251. В самой ранней фрайзингской грамоте 744 г. место названо *domus sanctae Mariae semper virginis in loco Frisingia ubi Ermbertus episcopus sacerdos praeesse*. С одной стороны, можно понять, что епископ Эрмберт возглавляет соборный монастырь св. Девы Марии, тем более ниже упомянуто о *familia sanctae Mariae*. Но, с другой стороны, не исключено, что союз *ubi* указывает не на церковь св. Марии, а на Фрайзинг, — клир города находится под властью Эрмберта (*Die Traditionen des Hochstifts Freising...* Bd. 1. Nr. 1. P. 27–28). К. Райндель считает грамоту 744 г. первым свидетельством существования монастыря при церкви св. Марии (*Reindel K. Erste Klostergründungen in Bayern // Handbuch der bayerischen Geschichte...* Bd. 1. S. 154–155). Однако безусловно это следует лишь из грамоты 765 г. См.: *Die Traditionen des Hochstifts Freising...* Bd. 1. Nr. 23. P. 52. Логично поэтому отнести основание монастыря к периоду после Бонифация.

²¹⁷ *Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani*. C. 25. P. 582; *Morin G. Das Castrum Maiense und die Kirche des hl. Valentin in der Vita Corbiniani // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 Jubiläum des hl. Korbinian...* S. 69–78.

²¹⁸ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 389–391. Сам Ф. Принц указывает, что слова Арбео об образе жизни святого в Castrus при церкви св. Германа скорее свидетельствуют о его высоком социальном статусе, нежели тяге к монашеству (*Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani*. C. 2–4. P. 562–564). Мотивации двух поездок Корбиниана в Рим, в первый раз, — с тем чтобы жить *sub sanctae conversationis regula*, а второй раз, — *ut secreta monasterii penetraret*, говорит лишь о желании обратиться (*Ibid.* C. 6. P. 565; C. 14. P. 571). Продуктивней кажутся наблюдения Ф. Принца о связях Фрайзинга с меровингской Галлией, безотносительно к «ирландско-франкскому» монашеству.

²¹⁹ *Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani*. C. 22, 27. P. 583.

²²⁰ *Annales s. Stephani // MGH SS*. 13. P. 51. См.: *Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands...* Bd. 3. S. 1035; *Bauerreiss R. «Weißen» Stefan bei Freising // StMOSB*. 58. 1940. S. 146–151.

790), «Деяния святого Хродберта исповедника» (*Gesta sancti Hrodberti confessoris*, ок. 798), известные как древнейшая редакция жития св. Руперта, наконец, Бреве (*Breves Notitiae*, после 798), возникли в правление архиепископа Арна Зальцбургского (785–821) и были непосредственно связаны с борьбой Зальцбурга за сохранение приобретенного до 788 г. имущества, а также служили обоснованием первенства ново-явленной метрополии (798) среди других баварских церквей²²¹. В 870/871 гг. было создано «Обращение баварцев и каринтийцев», первые три главы которого называют поздней редакцией жития Руперта, призванной, перед лицом организации св. Мефодием архиепископства в Паннонии и Моравии, отстоять, в частности со ссылкой на св. Руперта, принадлежность региона Зальцбургу²²². Без труда читаемая тенденциозность источников открыла простор для всевозможных дискуссий вокруг происхождения св. Руперта и его епископства в Вормсе и Зальцбурге, которые мы позволим себе оставить за пределами нашей работы²²³, отметив лишь утвердившееся в историографии мнение о тяготении Руперта к меровингско-баварской оппозиции усиливавшимся Каролингам: именно при поддержке святого покровитель Руперта, герцог Теодо, стремился укрепить собственное господство²²⁴.

Обычно пребывание св. Руперта в Баварии относят к 696 — началу VIII в. Умер он, вероятно, не ранее 716 г., правда, не ясно где, в Баварии или Вормсе²²⁵. Впервые св. Руперт упоминается в книге побратимов Санкт-Петера в Зальцбурге (784) как «епископ и аббат», что Х. Франк идентифицировал с известной ирландской формой епископ-

²²¹ *Wattenbach-Levison*. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 6. S. 815; *Wolfram H.* Libellus Virgilii. Ein quellenkritisches Problem der ältesten Salzburger Güterverzeichnisse // Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau... S. 178–200, 203; *idem*. Grenze und Mission. Salzburg vom hl. Rupert zum hl. Virgil // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 53; *idem*. Die Notitia Armonis und ähnliche Formen der Rechtssicherung im nachagilolfingischen Bayern // Recht und Schrift im Mittelalter. Sigmaringen, 1977. S. 126 (VuF; Bd. 23); *Holzfurtner L.* Gründungssüberlieferung... S. 37; *Beumann H.* Zur Textgeschichte der Vita Ruperti // Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971. Göttingen, 1972. Bd. 3. S. 166–196; *idem*. Zur Vita Ruperti // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 81–83.

²²² *Wattenbach-Levison*. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 6. S. 816–817; *Wolfram H.* Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Wien, 1979.

²²³ См. обзор: *Reindel K.* Die Organisation der Salzburger Kirche im Zeitalter des hl. Rupert // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 83–99; *Schmitt F.* Zur Vita Ruperti // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 95–106. См. также примеч. 361; *St. Peter* in Salzburg. Das älteste Kloster im deutschen Sprachraum. 3. Landesausstellung. Salzburg, 1982; *Heinemeyer K.* Zusammenfassung der Diskussionen // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 233–253.

²²⁴ *Wolfram H.* Grenze und Mission... S. 56–57.

²²⁵ *Ibid.* S. 55–64.

ского сана — «монастырским епископом»²²⁶, хотя речь может идти и о совмещении двух должностей — факте, известном и раньше и позже, вне всякой связи с ирландцами²²⁷. К тому же, согласно зальцбургской традиции, св. Руперт был по происхождению франком, занимал епископскую кафедру в Вормсе, а также создал епископство в Зальцбурге²²⁸. Так или иначе, но запись книги побратимов свидетельствует по меньшей мере о том, что Руперт некогда являлся аббатом Санкт-Петера. Был ли Руперт основателем монастыря или только обновил его, остается в историографии предметом полемики. В позднем житии св. Руперта сказано, что он принялся «обновлять места» (*renovare loca*), в том числе построил и освятил церковь св. Петра, а также «монастырь» (*claustrum*)²²⁹.

Если И. Цибермайр считал, что обитель действительно обязана своим возникновением Руперту²³⁰, а Х. Кляйн, доверяясь свидетельству жития, вообще отрицал наличие континуитета в Зальцбурге²³¹, то

²²⁶ *Necrologia diocesis Salisburgensis*... II. P. 18. Sp. 41; *Frank H.* Die Klosterbischöfe des Frankenreiches... S. 150–152. В доказательство Х. Франк приводит также имена преемников Руперта, один из которых обозначен как *episcopus et abbas*, а другие только как *abbas*. Как раз это обстоятельство и заслуживает более пристального внимания, поскольку обозначение Руперта в книге побратимов, возможно, описывает уже практику VIII в. Вплоть до 937 г. должности совмещались, а резиденция архиепископа до 1110 г. находилась в Санкт-Петербурге. См.: *Hermann F. K.* Die früheste Geschichte der Abtei St. Peter // *Frühes Mönchtum in Salzburg*... S. 164, а также: *Dopsch H.* St. Peter und das Erzstift Salzburg — Einheit, Krise und Erneuerung // *St. Peter in Salzburg*... S. 38–43. Особ. S. 38. Факсимильное воспроизведение страницы с именами предполагаемых зальцбургских предстоятелей — S. 40; *Schmid K.* Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches // *Frühes Mönchtum in Salzburg*... S. 180, 188–189.

²²⁷ Выше мы упоминали о *sanctus abbas Valentinus, quondam Raetiarum episcopus*, фигурирующем в *Vita Severini*. С. 41, 1. Епископы Регенсбурга, Аугсбурга и Констанца в VIII–IX вв. время от времени являлись аббатами, соответственно, Санкт-Эммерам, Св. Афы и Санкт-Галлена (*Gamber K.* Die ersten Bischöfe von Regensburg. Worin bestand ihre Funktion als Äbte von St. Emmeram? // *Klöster und Orden im Bistum Regensburg*. Regensburg, 1978. S. 61–95 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg; Bd. 12); *Rädlinger-Prömper C.* St. Emmeram in Regensburg. Struktur- und Funktionswandel eines bayerischen Klosters im früheren Mittelalter. Kallmünz, 1987. S. 91–101 (Thurn und Taxis-Studien; Bd. 16); *Zoepfl F.* Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. Augsburg, 1950. S. 42; *Duft J., Gössi A., Vogler W.* Die Abtei St. Gallen... S. 20–22).

²²⁸ *Wolfram H.* Grenze und Mission... S. 55–59; *Reindel K.* Die Organisation der Salzburger Kirche im Zeitalter des hl. Rupert... S. 88–95.

²²⁹ *Vita Hrodberti*. С. 8 // *MGH SSRM*. VI. P. 169. В свою очередь Алкуин сообщает, что Руперт *fecerat olim* церковь св. Петра (*MGH Poetae lat.* I. P. 335).

²³⁰ *Zibermayr J.* Noricum... S. 144.

²³¹ *Klein H.* Juvavum-Salzburg // *Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens*... S. 80–81. В житии Зальцбург описывается так: *Postea vero ad notitiam pervenit sancto pontifici Hrodberto, aliquem esse locum iuxta fluvium Ivarum antiquo vocabulo Iuvavensem vocatam, quo tempore Romanorum pulchra fuissent habitaculo constructa, quae tunc*

Ф. Принц отводил святому лишь технические функции, предполагая, что при Санкт-Петере еще ранее существовала духовная община, состоявшая из представителей романского населения, возможно, даже восходящая к упомянутым в житии св. Северина «духовным лицам» (*spiritalis*) при некоей базилике Зальцбурга²³². Самым сильным аргументом Ф. Принца, по-видимому, является ссылка на ономастический материал книги побратимов Санкт-Петера: его монахи по преимуществу указаны под романскими именами, тогда как монахини другого монастыря, основанного Рупертом за пределами тогдашнего города, на Нонненберге, носят почти сплошь германские имена²³³. Этому обстоятельству, правда, находили и иные объяснения. Х. Кляйн, например, указывал на общие закономерности формирования женских конвентов, являвшихся в средние века по преимуществу прибежищем дев и вдов из числа знати²³⁴. Х. Лёве в свою очередь предполагал, что за романскими именами монахов Санкт-Петера могли скрываться и ирландцы, что, как мы уже не раз констатировали, было далеко не редкостью²³⁵. Кроме того, Х. Кляйн, Х. Допш, Х. Вольфрам, а вслед за

temporis omnia dilapsa et silvis fuerunt oblecta (Vita Hrodberti. С. 6 // MGH SSRM. VI. P. 160). Ф. Принц считает это место топосом, добавляя, что, если бы оно соответствовало действительности, то вряд ли Руперт променял бы уже найденную «пустынь» на Валлерзее на аналогичную в Зальцбурге (*Prinz F. Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde*. 115. 1975. S. 35–36).

²³² *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 400–403; idem. Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität... S. 34–51*. Континуитет духовной общины в Зальцбурге позволяет также объяснить сохранение в местной литургии аквилейских заимствований (*Gamber K. Sakramentare aus dem Patriarchat Aquileja // Münchener Theologische Zeitschrift*. 7. 1956. S. 281–288. Особ. С. 282–283). См. также выше: с. 74. Показательно, что не только житие не называет Руперта однозначно основателем Санкт-Петера, но и *Indiculus Arnonis*, а также *Breves Notitiae* умалчивают о роли Руперта (*Prinz F. Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität... S. 44*). Х. Кляйн, правда, объясняет это типом источников (*Klein H. Salzburg an der Slawengrenze // Süddeutsches Archiv*. 11. 1968. S. 1–14. Здесь: С. 7).

²³³ *Ordo monachorum defunctorum; Ordo sanctimonialium defunctorum // Necrologia Diocesis Salisburgensis... II. P. 18–19, 29; Forstner K. Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Graz, 1974.*

²³⁴ *Klein H. Salzburg an der Slawengrenze... S. 8–9.*

²³⁵ Цит. по: *Reindel K. Die Organisation der Salzburger Kirche im Zeitalter des hl. Rupert... S. 86*. К. Шмид в свою очередь указал на сложность интерпретации таких имен книги, как Августин, Саломон, Мило, Моисей, Марий, Самсон или Григорий, не исключая, что зальцбургские монахи могли носить и вторые имена, как было, например, в Нидералтайхе (*Schmid K. Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches... S. 186*; О Нидералтайхе см: *Geuenich D. Samuhel siue Sahso. Studien zu den cognomina im Reichenauer Verbrüderungsbuch // Name und Geschichte. H. Kaufmann zum 80. Geburtstag. München, 1978. S. 81–101. Особ. S. 85*).

ними и К. Шмид вообще поставили под сомнение правомочность сопоставления двух перечней (*ordines*) зальцбургской книги — «монахов» и «монахинь» (*sanctimonialium*), между которыми нет соответствия во времени, как и нет полной уверенности, что указанные в книге *sanctimoniales*, действительно, принадлежали Нонненбергу²³⁶. Таким образом, выявить этническое своеобразие Санкт-Петера в сравнении с безусловным начинанием Руперта в Зальцбурге не удалось, хотя и очевидно, что город был центром значительного романского анклава. Раскопки под Санкт-Петербургом и рядом с ним также не дали однозначного решения проблемы²³⁷. Если К. Райндель сомневается в возможности сохранения со времен Северина, «в духовно индифферентном окружении», романского монастыря²³⁸, то Х. Вольфрам осторожно высказывается в пользу существования определенного фундамента, на который Руперт мог опереться в своей восстановительной деятельности. Х. Вольфрам, как и Ф. К. Херманн, не исключают возможной связи этого прамонастыря с деятельностью св. Аманда в Баварии (?), тем более, что поздняя традиция приписывает Руперту строительство ка-

²³⁶ Klein H. Salzburg an der Slawengrenze... S. 8–10; Dopsch H., Wolfram H. Neubeginn oder Kontinuität? Probleme um die Anfänge von St. Peter // St. Peter in Salzburg... S. 20–26; Schmid K. Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches... S. 185–186.

²³⁷ С одной стороны, очевидно, что жилые помещения римского периода под Санкт-Петербургом были частично разрушены в начале V в. Однако, ни дата возобновления строительства здесь, ни его назначение не могут быть установлены с достаточной точностью. См.: Hell M. Spätantike Basilika in Juvavum // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 107. 1967. S. 71–113; Karwiese S. Erster vorläufiger Gesamtbericht über den Ausgrabungen zu St. Peter in Salzburg // Festschrift St. Peter zu Salzburg 582–1982. Salzburg, 1982. S. 404–532; критику предположений С. Карвизе, связывавшего постройки после V в. со св. Рупертом, см.: Sennhauser H. R. Mausoleen, Krypten, Klosterkirchen und St. Peter I–III in Salzburg // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 57–78. То же касается и катакомб вблизи Санкт-Петера (Koller H. Die Iren und die Christianisierung der Baiern // Die Iren... S. 360). Не менее проблематична интерпретация 17 захоронений при монастыре, из которых только три содержат могильный инвентарь, что как будто указывает на достаточно продвинутый уровень христианизации (Hell M. Frühmittelalterliche Bodenfunde aus Salzburg-Stadt // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 99. 1959. S. 139–141). Это как раз и затрудняет более точную датировку кладбища. А. Липперт все же считает, что его вряд ли можно отнести ко времени строительства Вергилом нового зальцбургского собора в середине VIII в., поскольку тогда якобы вообще не возможны были захоронения с инвентарем. Поэтому кладбище следует датировать либо временем Руперта, либо связать с предполагаемым христианским романским населением (Lippert A. Die Bodenfunde Salzburgs im 8. Jh. // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 9–10).

²³⁸ Reindel K. Die Organisation der Salzburger Kirche... S. 86.

пеллы св. Аманда, а епископ Арн, некогда аббат монастыря св. Аманда в Эльноне, доставил в Санкт-Петер мощи «апостола Бельгии»²³⁹.

В длительной полемике о том, являлся ли Санкт-Петер древнейшим монастырем Баварии или древнейшим монастырем германоязычных земель вообще, недостаточно внимания, как кажется, было уделено весьма характерной оговорке жития Руперта. Святой выстроил «монастырь с остальными жилищами для нужд церковных мужей»²⁴⁰. Житие не только не упоминает монахов, но, напротив, подчеркивает, что строительство Руперта в Зальцбурге предназначалось церковнослужителям. Симптоматично, что в монашеском характере других оснований Руперта у нас практически нет сомнений. Об основании «кельи» (*cella*) в Бишофсхофене на предполагаемом месте античного культа св. Максимилиана, которое датируют 711/712 гг.²⁴¹, *Breves Notitiae* сообщает определенно: Руперт направил туда «своих монахов и других клириков и повелел там постоянно, днем и ночью, совершать богослужение во славу Божию»²⁴². Указание на характерную именно для монашеского богослужения *laus perennis* (постоянное богослужение)²⁴³, кажется, еще более должно укрепить нашу уверенность в монашеском облике Бишофсхофена. Правда, детали основания кельи св. Максимилиана, сообщаемые *Breves Notitiae*, едва ли заслуживают полного доверия, поскольку, очевидно, принадлежат эпохе, когда достиг своей кульминации спор между епископом Вергилом Зальцбургским и гер-

²³⁹ *Wolfram H.* Der hl. Rupert in Salzburg // *Frühes Mönchtum in Salzburg...* S. 85; *Hermann F. K.* Die früheste Geschichte der Abtei St. Peter... S. 160. О почитании св. Аманда в Зальцбурге см.: *Hahnl A.* Kult und Legende: Maximus, Amandus und Vitalis — die Heiligen von St. Peter // *St. Peter in Salzburg...* S. 32–36. Здесь: S. 34.

²⁴⁰ *Clastrum cum ceteris habitaculis ad ecclesiasticorum virorum pertinentibus* — *Vita Hrodberti.* C. 8... P. 160.

²⁴¹ О св. Максимилиане ничего определенного не известно, трудно также говорить о позднеантичных корнях этого культа: *Neumüller W.* Sanctus Maximilianus nec episcopus nec martyr // *Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs.* 8. 1964. S. 7–42. В то же время в историографии позднеантичное происхождение культа нередко предполагается, исходя из того, что обители после основания покровительствовал романский *gens Albina*: *Zibermayr I.* Noricum... S. 130–132, считавший, будто бы этот культ исповедовался тайно в условиях «религиозной нетерпимости» язычников-баваров; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 403–404; *Koller H.* Forschungen zu Bischofshofen // *MGS LK.* 117. 1977. S. 14–16; *idem.* Die Iren und die Christianisierung der Bayern... S. 354–356. О *genealogia* Альбинов см.: *Störmer W.* Früher Adel. Studie zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jh. Stuttgart, 1973. S. 50, 212–213 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 6). Скептически по этому поводу: *Reindel K.* Die Organisation der Salzburger Kirche... S. 87.

²⁴² *Monachos suos et alios clericos fecitque ibi officium dei fieri iugiter die noctuque ad laudem et gloriam dei* — *Breves Notitiae.* III, 10. // SUB I. P. A21–A22.

²⁴³ *Iläussling A. A.* Mönchskonvent und Eucharistiefeier...

цогом Одилоном по поводу имущества в Бишофсхофене²⁴⁴. Другое начинание Руперта, Нонненберг, обозначено в житии весьма четко — «община монахинь» (*congregatio sanctarum monialium*)²⁴⁵, в *Indiculus Arnonis* оно названо «монастырем дев» (*monasterium puellarum*)²⁴⁶, а в *Breves Notitiae* — «монастырем для проживания святых дев» (*monasterium sacris virginibus ad habitandum*)²⁴⁷. Руперт основал его с разрешения герцога Теотперта в честь Девы Марии для своей родственницы (племянницы) Эренруды «при самом епископстве в верхнем городе» (*iuxta ipsum episcopatum in castro superiore*), полученном как и «нижний» Зальцбург, *orpidum*, от герцога Теодо²⁴⁸. Правда, указание жития на *ordo canonicus* как основу жизни *sanctimoniales* звучит анахронистически, соответствуя скорее второй половине VIII в.²⁴⁹

Применительно же к Санкт-Петербургу речь, таким образом, может идти об общежитийной организации белого духовенства. Существование монахов в Санкт-Петербурге впервые позволяет констатировать лишь книга побратимов монастыря, начатая, как уже упоминалось выше, в 784 г.²⁵⁰ К. Шмид, анализируя ее структуру, выдвинул гипотезу, что она являлась, собственно, не книгой побратимов, обращенной вовне Зальцбурга, а скорее «книгой жизни» непосредственно монашеской общины Санкт-Петербурга и как таковая представляет собой «выдающееся свидетельство раннего зальцбургского монашества»²⁵¹. В «Перечень покойных монахов» (*Ordo monachorum defunctorum*) включено 108 имен, что как будто свидетельствует о возрасте зальцбургского монашества. Но и во времена самого Вергила община насчитывала более ста монахов, причем примерно две трети их имен, указанных в «Перечне здравствующих монахов» (*ordo monachorum vivorum*), встречается затем в списке усопших²⁵², что не редкость для «книг жизни»: естественным

²⁴⁴ Х. Вольфрам, проведя скрупулезный анализ *Notitia Arnonis* и *Breves Notitiae*, пришел к заключению, что *Breves* было составлено уже в середине VIII в. См.: *Wolfram H. Libellus Virgili...* S. 187–189, 208–210; *idem. Die Notitia Arnonis...* S. 126; *Holzfurtner L. Gründungsüberlieferung...* S. 37.

²⁴⁵ *Vita Hrodberti*. C. 9... P. 161.

²⁴⁶ *Indiculus Arnonis*. VII, 1 // SUB I. P. 13.

²⁴⁷ *Breves Notitiae*. IV, 1 // SUB II. P. A22.

²⁴⁸ *Indiculus Arnonis*. VII, 1 // SUB I. P. 13; *Breves Notitiae*. IV, 1 // SUB II. P. A22–A23.

²⁴⁹ *Vita Hrodberti*. C. 9... P. 161. Об *ordo canonicus* см. с. 86–87.

²⁵⁰ Вопрос о том, не в Санкт-Петербурге ли набрал Руперт *monachos suos*, которых он отправил в Бишофсхофен, по-видимому, следует оставить открытым, учитывая, что находящиеся в нашем распоряжении тексты принадлежат совсем другой эпохе. Ф. Принц, однако, использовал это место *Breves Notitiae* в качестве очередного доказательства существования монастыря в дорупертиновском Зальцбурге на месте Санкт-Петербурга. (*Prinz F. Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität...* S. 46).

²⁵¹ *Schmid K. Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches...* S. 178, 183–185.

²⁵² *Ibid.* S. 186.

образом имена в них регулярно перемешались из раздела живых в раздел мертвых, доставляя определенное неудобство не только исследователям, но и самим монахам-составителям²⁵³. Так или иначе при отсутствии других источников нельзя с полной уверенностью отнести хотя бы какую-то часть списка усопших монахов ко временам Руперта. В то же время допустимо предположить, что Санкт-Петер мог приобрести монашеский характер лишь около середины VIII в. В книге побратимов монахи четко отделены от *ordo pulsantium* (под которым, вероятно, следует понимать перечень новициев монастыря) клира и благочестивых мирян (*religiosi viri u feminae?*), наконец, от *canonicorum ordo* — перечня каноников²⁵⁴.

И здесь мы, наконец, подходим к вопросу о деятельности в Баварии подлинных ирландцев, епископа Зальцбурга *Fergil (Feirgil)* — Вергила, «последнего представителя древнеирландского миссионерства»²⁵⁵ и его спутника *Dub Dá Chrich* — Добдагрека, «пришлого епископа Скоттского» (*advena episcopus Scottus*)²⁵⁶. Х. Лёве, Х. Вольфрам, Р. Е. Мак Нелли отстаивают гипотезу о том, что в середине VIII в. в духовной и культурной жизни юго-востока Баварии, прежде всего района Кимзее-Зальцбурга, доминировали ирландцы, но их деятельность, будучи плохо документирована, поддается лишь приблизительному описанию²⁵⁷. Оставляя за пределами нашей работы сколь увлекатель-

²⁵³ Ibid. S. 178; Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau / Hg. J. Autenrieth., D. Geuenich, K. Schmid // MGH. Libri memoriales et Necrologia, NS. T. 1. Hannover, 1979. S. LXXVII–LXXIX.

²⁵⁴ Schmid K. Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches... S. 180–181, 188–189. Добавление *canonicorum ordo* К. Шмид, правда, относит к понтификату Арна Зальцбургского.

²⁵⁵ Löwe H. Die karolingische Reichsgründung und der Südosten. Studien zum Werden des Deutschlands und seiner Auseinandersetzungen mit Rom. Stuttgart, 1937. S. 23.

²⁵⁶ Die Traditionen des Hochstifts Freising... Bd. 1. Nr. 193. P. 183. В *Conversio Bagoariorum et Carantanorum* о Добдагреке сказано, что он служил при Вергиле два года вплоть до его посвящения в сан в качестве *episcopus ad persolvendum episcopale officium* — *Conversio Bagoariorum et Carantanorum*. C. 2. / Ed. W. Wattenbach // MGH SS. 11. P. 6.

²⁵⁷ Löwe H. Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz. 11. 1951. S. 903–988; *idem*. Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jh. // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 99–144; *idem*. Aethicus Ister und das alttürkische Runenalphabet // DA. 32. 1976. S. 1–3; Wolfram H. Libellus Virgili...; *idem*. Die Zeit der Agilolfinger. Rupert und Virgil // Geschichte Salzburgs / Hg. H. Dopsch. Salzburg, 1981. Bd. 1. S. 125–127; *idem*. Conversio... S. 66–68; McNally R. E. Der irische Liber de numeris. Diss. München, 1957; *idem*. «Christus» in the Pseudo-Isidorian «Liber de Ortu et Obitu Patriarcharum» // Traditio. 21. 1965. S. 167–169. Эта концепция была воспринята А. Лотски и Б. Бишоффом: Lhotsky A. Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs. Graz; Köln, 1963. S. 148–159; Bischoff B. Salzburger Formelbücher und Briefe aus Tassilonischer und Karolingischer

ные, столь и спорные реконструкции библиотеки Вергила, его собственного литературного творчества²⁵⁸, хотелось бы обратить внимание лишь на то, что единственный сохранившийся памятник, безусловно начатый во времена Вергила, а именно книга побратимов Санкт-Петера, в своей первооснове написана «стильным и жестким» минускулом, в манере Сен-Дени, и, таким образом, принадлежит скорее каролингско-франкской культуре²⁵⁹. Следует в то же время отметить бесспорно ирландское вкрапление в книгу, а именно так называемый список аббатов Ионы, который возглавляет «апостол Ирландии» св. Патрик, а после девятого аббата Ионы, св. Адамнана, следуют св. Колумбан Люксейский и Керан, аббат Клонмакнойза²⁶⁰. Отчетливо выра-

Zeit // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. 4. 1973; *idem*. Die süddeutschen Schreibschulen... Bd. 2. S. 54–55. Anm. 13. В развитие концепции см.: *Koller H.* Die Iren und die Christianisierung der Baiern... S. 370–373.

²⁵⁸ Следует отметить здесь весьма характерную тенденцию современной историографии. Уверенность в том, что Вергил являлся незаурядным писателем своего времени, покровительствовал учености, заставляет исследователей объяснять отсутствие сколько-нибудь убедительных продуктов этой деятельности недружелюбием к ирландцам архиепископа Арна или даже вкусами каролингского двора, поворотами «большой политики». Этот *argumentum e silentio* выглядит по меньшей мере странно, если учесть хорошо известную симпатию Карла Великого к «иноземцам». Вряд ли удастся объяснить и ироманию латинских писателей IX–XI вв., вызвавшую к жизни этих многочисленных «*surnuméraires de l’émigration scottique*».

²⁵⁹ Этот стиль письма фиксируется в Сен-Дени в правление аббата Фардульфа (793–806), но, вероятно, сформировался уже ок. 780 г. Путь заимствования раскрывает книга побратимов, в которой среди умерших значится аббат Сен-Дени Фульрад, — по-видимому, он и позволил одному из своих монахов отправиться к Вергилию. См.: *Bischoff B.* Die süddeutschen Schreibschulen... Bd. 2. S. 56, а также: *Forstner K.* Das Verbrüderungsbuch... S. 19. Если К. Форстнер все же усматривает в книге немногие «остатки» ирландской манеры письма, то Б. Бишофф отмечает лишь «*keine formlose insulare, wahrscheinlich angelsächsische Hand*» (рука N 9), которая, возможно, принадлежит 800 г. (*Forstner K.* Das Verbrüderungsbuch... S. 30, 32; *Bischoff B.* Die süddeutschen Schreibschulen... Bd. 2. S. 84).

²⁶⁰ *Grosjean P.* Virgile de Salzbourg en Irlande // *Analecta Bollandiana*. 78. 1960. P. 92–123. Здесь P. 94; *O Riain-Raedel D.* Aspects of the promotion of irish saints’ cults in medieval Germany // *Zeitschrift für celtische Philologie*. 39. 1982. P. 1–15. Здесь P. 2–3. В то же время ошибочно мнение Х. Лёве и Х. Коллера, что возглавляющие список святых книги Иоанн Креститель и Мария (а не зальцбургский св. Петр) указывают на ирландские образцы (*Löwe H.* Ein literarischer Widersacher des Bonifatius... S. 985; *Koller H.* Die Iren und die Christianisierung der Baiern... S. 367). К. Шмид убедительно продемонстрировал, что такая композиция была распространена на континенте независимо от ирландцев — *Schmid K.* Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches... S. 180. Присоединенная в 846 г. к книге побратимов опись мощей одного из алтарей Санкт-Петера упоминает среди прочего и реликвии св. Бригиты Килдарской, появление которых в Зальцбурге обычно увязывают с Вергилом (*Coens M.*

женный в книге интерес к ирландскому монашеству, конечно, не может сам по себе являться достаточным основанием для характеристики предполагаемых изменений в Санкт-Петербурге в понтификат Вергила. Пожалуй, некоторую косвенную информацию об общине способны дать сведения о знаменитом строительстве в Зальцбурге при Вергиле, а именно воздвижение в 767–774 гг. собора «дивной величины», известного в литературе как «собор Вергила» или «собор Тассилона»²⁶¹. Вергил посвятил его св. Петру и св. Руперту, мощи которого вместе с мощами его спутников, Кислария и Куниальда, были доставлены в церковь²⁶². Не следует ли рассматривать возникновение нового патрония, «подлинно епископского», как стремление Вергила обособить епископство от монастыря, который отныне был передан монахам, отделенным от каноников? Просто ли совпадение, что книга побратимов возникла в год, когда исполнилось ровно десять лет новому собору?²⁶³ Наконец, являлся ли собор Вергила одновременно и монастырским храмом²⁶⁴ или же за монастырем осталась другая церковь, возможно, идентичная так называемому «двухкамерному строению» (*Zweikammerbau*)?²⁶⁵ Все эти вопросы, вероятно, никогда не найдут однозначного ответа²⁶⁶.

Anciennes litanies des Saints // *Coens M. Recueil d'études Bollandiennes*. Bruxelles, 1963. P. 198, 201 (Subsidia Hagiographica; T. 37)).

²⁶¹ *Festschrift zum 1200-Jahr-Jubiläum des Domes zu Salzburg*. Salzburg, 1974.

²⁶² *Vetters H.* Die mittelalterlichen Dome zu Salzburg // *Frühmittelalterliche Studien*. 5. 1971. S. 413–415; *idem.* Der Dombau des hl. Virgil in Salzburg // *Cyrillo-Methodiana*. 1964. S. 262–264, 267–268; *idem.* Die mittelalterlichen Dome in archäologischer Sicht // *Festschrift zum 1200-Jahr-Jubiläum des Domes zu Salzburg...* S. 73–75; *Pagitz F.* Die mittelalterlichen Dome in archäologischer Sicht // *Ibid.* S. 31–33, 36; *Haidler S.* Wann wurde der Virgil-Dom geweiht? // *MGSLK*. 114. 1974. S. 7–14.

²⁶³ *Forstner K.* Das Verbrüderungsbuch... S. 32; К. Шмид полагает, что «собор Вергила» призван был стать достойной декорацией для мемориального богослужения монахов Санкт-Петербурга (*Schmid K.* Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches... S. 184).

²⁶⁴ Так предполагает К. Шмид.

²⁶⁵ Постройка, вскрытая С. Карвизе в основании нынешнего Санкт-Петербурга, которую он связывал со св. Рупертом (*Karwiese S.* Erster vorläufiger Gesamtbericht über den Ausgrabungen zu St. Peter in Salzburg... S.404–532). Х. Р. Зеннхаузера отказывается видеть в ней «Санкт-Петер I» и вообще предполагать культовое назначение. «*Zweikammerbau*» он считает гробницей. В целом, согласно интерпретации Х.Р. Зеннхаузера, четко читаются лишь постройки XI в. (*Sennhauser H. R.* Mausoleen, Krypten, Klosterkirchen und St. Peter I–III in Salzburg... S. 57–77), что, учитывая сложности интерпретации и датировки археологических находок, далеко не бесспорно и к тому же противоречит данным нарративных источников (*Semmler J.* Benediktinisches Mönchtum in Bayern im späten 8. und 9. Jh. // *Frühes Mönchtum in Salzburg...* S. 206).

²⁶⁶ Й. Земмлер обратил внимание на то, что архиепископ Арн заказал своему скриптору список *Institutio canonicorum* Ахенского синода 816 г. Должны ли мы предполагать, что этот текст был затем использован для реформы зальцбургских духовных

Вряд ли до конца удастся прояснить проблему Санкт-Петера, обравившись к ранней истории Кимзее, ни мужской, ни женский монастыри которого не оставили источников по интересующему нас периоду²⁶⁷. С уверенностью можно сказать, что мужской монастырь на Кимзее существовал уже до 788 г., когда он был подарен епископу Ангильраму Мецскому. В соответствующей грамоте Карла Великого сказано: «Мужской монастырь по имени Кимзее, которым владеет странник Доддогрек»²⁶⁸. Обычно из этой фразы делают вывод, что Добдагрек был аббатом Кимзее или даже совсем в ирландских традициях «аббатом-епископом»²⁶⁹. Строго же говоря, Добдагрек выступает здесь скорее владельцем или держателем обители²⁷⁰. Предполагается, что

институтов и не потерял ли Санкт-Петер при Арне своего монашеского характера? Так или иначе, но ни один зальцбургский источник не сообщает нам о том, как протекало разделение монахов Санкт-Петера и соборных каноников в конце X в. (*Semmler J. Benediktinisches Mönchtum in Bayern im späten 8. und 9. Jh. // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 206*).

²⁶⁷ Мужской монастырь на Кимзее исчезает в 907 г., то ли вследствие набега венгров, то ли секуляризаций Арнульфа Злого. Лишь в XII в. на его месте был создан канониками августинцев. См.: *Kahl H.-D. Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern // Die Iren... S. 388; Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung... S. 241; Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. VI. S. 820*.

²⁶⁸ *Monasterium virorum nomine Kieminseo, quod Doddogrecus peregrinus habuit* — MGH DDK. I. Nr. 162. P. 192.

²⁶⁹ См., например: *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 349–350; Kahl H.-D. Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern... S. 386–393*. Л. Хольцфуртнер справедливо заметил, что если бы Добдагрек был действительно аббатом-епископом Кимзее, то он и освящал бы монастырь в 781/782 г., а не зальцбургский епископ, как следует из частично сохранившихся в рукописи XII в. *Annales Iuvavenses maximi* (*Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung... S. 242; Klebel E. Eine neu aufgefundene Salzburger Geschichtsquelle // MGSLK. 61. 1921. S. 33*).

²⁷⁰ Как бывший владелец (*possessor*) при этом обозначен некий *Ambrosius*. В качестве по меньшей мере совладельцев или скорее основателей должны, наверно, рассматриваться и Агилolfингеры. *Narratio* диплома Карла Великого сообщает о благополучном упразднении баварского герцогства, которым долгое время вероломно управляли «дурные» люди Одилон и Тассилон. Хотя далее ни слова не сказано о принадлежности Кимзее герцогам, само отчуждение монастыря в год свержения Тассилона III в контексте «восстановления законности» в Баварии служит красноречивым свидетельством соответствующего правового статуса обители до 788 г. (MGH DDK I. P. 192. Nr. 162). Любопытно, что в первоначальном варианте разбирательства тяжбы между епископом Атто Фрайзингским и аббатом Кимзее Лиутфридом от 804 г. Добдагрек также действует скорее как собственник, держатель или управитель места: *...Tuti Grecus advena episcopus Scotticus ipsa parrochia et ecclesias iniuste et contra canonica institutione propriisset...*, в более позднем варианте он вообще не упоминается. Инициаторами незаконного присвоения фрайзингских владений названы теперь герцог Тассилон и его жена Лиутпирга. В повторном разбирательстве 816 г. фигурировала уже одна Ли-

ирландец не являлся и основателем монастыря на Кимзее²⁷¹. Гипотеза же о двойном мужском и женском монастырях как нововведении Доб-

утпирга (*Die Traditionen des Hochstifts Freising... Bd. I. Nr. 193. P. 183–185; Nr. 368. P. 313–314*).

²⁷¹ Предположение Р. Бауэррайса о Кимзее как резиденции позднеантичного епископа ошибочно (*Bauerreiss R. Die Anfänge der Metropolitanverfassung in Altbayern // Bonifatius-Gedenkgabe. Fulda, 1954. S. 465–470. Особ. С. 466–468*), как показали еще Й. Штурм и Ф. Принц, опиравшийся в частности на данные археологических исследований (*Sturm J. Die Anfänge des Hauses Preysing. München, 1931. S. 159; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 349–350. Anm. 83*). В *Conversio Bagoariorum et Carantorum*, созданной в 870/871 гг., говорится о том, что в последние годы правления епископа Иоанна и начале понтификата Вергила в Зальцбурге был ординирован некий пресвитер Люпо специально *in insulam Chemingi lacus, quae et Auua vocatur*. Речь, таким образом, идет о приходе, основанном из Зальцбурга, где кроме Люпо, по-видимому, служил также его племянник Майориан, *in Iuvavensi monasterio ordinatum ad presbyterum* (*Conversio... C. 4. P. 7*). Х. Вольфрам относит пребывание Люпа и Майориана на Кимзее до 743 — середины 50-х гг. VIII в. (*Wolfram H. Säben und Chiemsee: die Anfänge im 8. Jh. // Ecclesia peregrinans. J. Lenzenweger zum 70. Geburtstag. Wien, 1986. S. 44*). Вряд ли можно признать вполне убедительными поиски первых аббатов, в качестве каковых считали то некоего Хродхарта, который в 777 г. подписал грамоту об основании Кремсмюнстера, то Бертольда, возможно, правившего ок. 769/770 г., упоминаемого у Авентина (1477–1535) и идентифицируемого с «Бертольдом» книги побратимов Райхенау (см. соответственно: *Wolfram H. Die Gründungsurkunde Kremsmünsters // Die Anfänge des Klosters Kremsmünster. Symposium 1977 / Hg. S. Haider. Linz, 1978. S. 59. Anm. 37* (Митteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs; Erg.-Bd. 2); *Atsma H. Die schriftlichen Quellen zur Geschichte der Chiemsee-Klöster bis zur Errichtung des Augustinerchorherrenstiftes auf der Herreninsel // Bericht über Ausgrabungen und Bauuntersuchungen in der Abtei Frauenwörth auf der Fraueninsel im Chiemsee 1961–1964 / Hg. V. Milošić. München, 1966. S. 47* (Münchener Historische Abhandlungen; NF. Bd. 65)). Предложенные даты предполагаемого правления этих аббатов еще более осложняют разрешение и без того запутанной проблемы основания Кимзеи. Опять-таки из поздней и весьма сомнительной зальцбургской традиции нам известно об освящении церкви и монастыря в 781/782 г. Х. Атсма и Д. Каль сомневаются в корректности причисления этого фрагмента из *Auctarium Garstense* (MGH SS. 9. P. 564) к древнейшему пласту зальцбургской анналистики, как делал Э. Клебель (*Atsma H. Die schriftlichen Quellen... S. 48. Anm. 35, 37; Kahl H.-D. Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern... S. 389. Anm. 47*). Х. Вольфрам же, напротив, доверяя ему, полагает, что речь здесь может идти о женском монастыре на Кимзее (*Wolfram H. Säben und Chiemsee... S. 46*). Л. Хольцфуртнер и Х. Вольфрам, пытаясь согласовать зальцбургскую традицию с данными диплома 788 г., предполагали сотрудничество Зальцбурга и герцогов при основании Кимзеи, причем роль Зальцбурга ограничивалась лишь духовной санкцией. В противном случае Зальцбург якобы непременно заявил бы свои права на Кимзее при его передаче Мецу (*Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung... S. 242–243; Wolfram H. Säben und Chiemsee... S. 45*). Более того, Х. Вольфрам проводит параллель между Добдрагеком на Кимзее и епископом Алимом Эбенским (до 749?, незадолго до 769 — после 800), которого он считает тоже ирландцем, — оба якобы действовали в интересах Тассило-

дагрека не достаточно обоснована²⁷². Более того, мы вообще не в состоянии судить о правиле, которому следовали монахи монастыря²⁷³, фигурирующие в книге побратимов Санкт-Петербурга²⁷⁴ и Райхенау — в последней названо 75 имен, относящихся, возможно, еще к VIII в. (до 771 г.),²⁷⁵ насельников внушительного каролингского монастыря, как явствует из исследований археологов²⁷⁶.

на III, нейтрализуя влияние профранкски настроенного Фрайзинга (этот мотив вытекает из *Placita* 804 г. версии «b» — *Die Traditionen des Hochstifts Freising...* Bd. 1. Nr. 193. P. 183–185; *Wolfram H. Säben und Chiemsee...* S. 43–46). Несклько иначе у Ф. Принца, который настаивает на сотрудничестве между Зальцбургом и герцогом в период каринтийской миссии (в ней участвовали Люпо и Майориан, зальцбургские пресвитеры на Кимзее). При Добдагреке Тассилон III добился превращения Кимзее в собственный монастырь. Раздражением Зальцбурга следует объяснять отсутствие Добдагрека в книге побратимов Санкт-Петербурга (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 432–433). С осторожностью в этом же направлении рассуждает Х.-Д. Каль (*Kahl H.-D. Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern...* S. 391). Следует отметить, что в историографии не уделялось внимания тому, что источники, демонстрирующие участие Зальцбурга в становлении Кимзее, относятся ко второй половине IX в. и позднее. Ни в одной из описей зальцбургских владений конца VIII в. ничего не сказано о Кимзее. Не стоит ли предположить, что претензии Зальцбурга на Кимзее стали оформляться во второй половине IX в., когда Кимзее и был передан архиепископу Арнульфом Каринтийским (887–899)? См.: MGH DD Arnulfi. Nr. 90. P. 132–133.

²⁷² Версия построена на упоминании в книге побратимов Райхенау наряду с монахами также монахинь. См.: *Doll J. Frauenwörth im Chiemsee*. Freiburg, 1912; *Sandberger G. und A. Frauenchiemsee als bayerisches Herzogskloster // ZBLG.* 27. 1964. S. 55–73. Здесь S. 62–63. Осторожно высказывается Ф. Принц: *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 433–434. Критику см.: *Mitterer S. Die bischöflichen Eigenklöster in den vom hl. Bonifatius gegründeten bayerischen Diözesen*. München, 1929. S. 74–75 (StMOSB; Erg.-Hft. 2); *Holzfurtner L. Die Gründungsüberlieferung...* S. 244. Скепсис в отношении двойного монастыря порождает прежде всего четкое определение в дипломе Карла Великого 788 г. — *monasterium virorum*. О женском же монастыре на Кимзее мы вообще ничего не знаем до 1062 г. Его патроциний (Мартин, Михаил и Николай), так же как патроциний Спасителя у мужского монастыря на Кимзее, указывают на Агилолфингеров, хотя под этими постройками не обнаружено культурного слоя древнее середины IX в. См.: *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 433. Anm. 371. S. 434.

²⁷³ *Semmler J. Benediktinisches Mönchtum in Bayern...* S. 201.

²⁷⁴ *Necrologia Diocesis Salisburgensis...* II, 1. P. 22–23.

²⁷⁵ Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau... Tafel 3A2; *Houben H. Bayerische Mönchslisten in den Verbrüderungsbuch von Reichenau und St. Peter zu Salzburg*. Neue Quellen zur Frühgeschichte der bayerischen Klöster. Freiburg i. Br., 1976. S. 6–8.

²⁷⁶ Bericht über Ausgrabungen und Bauuntersuchungen in der Abtei Frauenwörth... S. 8, 17–18; *Dannheimer H. Steinmetzarbeiten der Karolingerzeit*. Neufunde aus altbayerischen Klöstern 1953–1979. München, 1980. S. 13, 18, 30, 34–35, 37, 44–49; *idem*. Tornhalle Frauenchiemsee // *Große Kunstführer*. 83. 1980.

Таким образом, сколь уникальная, столь и противоречивая традиция Зальцбурга не позволяет констатировать монашеский характер Санкт-Петера уже во времена св. Руперта. Остается лишь предполагать, что монахи могли обосноваться там позднее, но случилось ли это под влиянием ирландца Вергила, сказать однозначно невозможно, тем более, что мы не располагаем сведениями о деятельности его спутника, Добдагрека, на Кимзее, которые позволили, хотя бы по аналогии, охарактеризовать политику Вергила в отношении монашества. С большей уверенностью с Рупертом можно связать создание женского монастыря на Нонненберге в Зальцбурге и «кельи» св. Максимилиана в Бишофсхофене. В то же время, особенно в последнем случае, следует весьма осторожно доверять традиции, возникшей в конце VIII в. несомненно «на злобу дня». Так или иначе, приходится признать, что вклад ирландцев и в христианизацию Баварии не поддается хотя бы приблизительному описанию; не удалось нам выявить и каких-либо центров «ирландско-франкского» монашества.

5. Ирландцы во Франконии, Гессене и Тюрингии

Во Франконии, прилегающей к Баварии на севере, по меньшей мере в Вюрцбурге и его ближайших окрестностях, в конце VII в. действовали ирландские миссионеры — Килиан (*Killena*), «патрон франков», и его спутники, Колонат (*Colman*) и Тотнан (*Totman*), о которых наряду с некоторыми мартирологами конца VIII–IX вв. рассказывают две версии «Страстей святого Килиана», предположительно составленные в IX в.²⁷⁷ По почти единодушному мнению историографии, обе

²⁷⁷ Строго говоря, впервые св. Килиан упоминается в 779 г. в описании Вюрцбурга, затем в календаре Карла Великого (781/783), а уже после предположительного возникновения *passiones* в мартирологе Рабана Мавра (842/854) и в еще более позднем мартирологе ирландского монастыря Таллагт (*Wendehorst A. Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens // Die Iren... S. 319–323*). Датировка же *passiones*, прежде всего древнейшей версии, *Passio minor*, остается предметом полемики: В. Левисон и А. Вендехорст относят ее примерно к 840 г. (*Passio Kyliani minor / Ed. W. Levison // MGH SSRM. 5. P. 711–728. Здесь P. 713; Wendehorst A. Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens... S. 320–322*); Ф. Эммерих и А. Бигельмайер связывают ее возникновение с основанием епископства в Вюрцбурге в 752 г. (*Passio Kyliania maior / Ed. F. Emmerich // Der heilige Kilian. Regionarbischof und Martyrer. Würzburg, 1896. S. 11–25; Bigelmair A. Die Passio des hl. Kilian und seiner Gefährten // Würzburger Diözesangeschichtsblätter. 14/15. 1952/53. S. 1.25*); Й. Динеманн в качестве повода для написания *Passio*, напротив, предполагает столетие смерти святого в 788 г. (*Dienemann J. Der Kult des hl. Kilian im 8. und 9. Jh. Beiträge zur geistigen und politischen Entwicklung der Karolingerzeit. Würzburg, 1955. S. 111–113*). Х.-В. Гёц, исходя из обоснованной критики концепции Левисона—Вендехорста в работах А. Бигельмайера и Й. Динеманна, хотя и с осторожностью высказывается в пользу рубежа VIII–IX вв. *Passio major* —

версии страстей св. Килиана, будучи удалены от описываемых в них событий примерно на 100–150 лет, заслуживают внимания не столько с точки зрения сообщаемых в них фактов, которые скорее отражают стереотипы агиографического жанра, сколько как свидетельства культа св. Килиана, ставшего еще в раннее средневековье доминантой духовной и политической организации земель по Майну²⁷⁸. О каких-либо институтах, основанных Килианом в Вюрцбурге, не сообщается, не сохранилось там и ирландских книг, которые можно отнести к библиотеке святого²⁷⁹. Очевидно также, что Франкония и до появления Килиана была знакома с христианством, проникшим туда, вероятно, еще во второй половине VI в. вместе с первой волной франкской колонизации²⁸⁰. По всей видимости, лишь мученическая смерть Килиана и его спутников, обстоятельства которой в свою очередь не прояснены до конца²⁸¹, определила в 752 г. выбор Вюрцбурга, единственного восточнофранкского города, «окропленного» кровью во славу Христа, в качестве центра нового епископства²⁸².

Еще менее определенно выглядит вклад ирландцев в становление христианства в Гессене и Тюрингии, являвшийся долгое время предметом оживленной полемики в историографии. В южном Гессене христианство укрепилось уже в VI–VII вв., поэтому, вероятно, св. Бонифаций и обошел этот регион стороной²⁸³. Известно также, что англо-

расширенное *passio minor*, скорее всего также следует отнести к IX в. (*Goetz H.-W. Die Viten des hl. Kilian // Kilian — Mönch aus Irland... Aufsätze... S. 287–288*).

²⁷⁸ *Wendehorst A. Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens... S. 325–329; Goetz H.-W. Die Viten des hl. Kilian... S. 288–297*. Внушительную панораму этого культа от раннего средневековья до наших дней представили в 1989 г. организаторы выставки к 1300-летию мученичества св. Килиана: *Kilian — Mönch aus Irland... Katalog... Особ. S. 212–223 о началах культа*.

²⁷⁹ Западнофранкский Евангелиарий VI–VII вв. (Würzburg Univ. Bibl. M. p. th. q. 1 a.) со следами крови лишь в XI в. был определен как «Евангелиарий Килиана». См.: *Bischoff B., Hofmann J. Libri sancti Kyliani. Würzburg, 1952. S. 92 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg; Bd. 6); Libri sancti Kyliani — frühe Handschriften der Würzburger Dombibliothek // Kilian — Mönch aus Irland... Katalog... S. 238–248*.

²⁸⁰ См. выше с. 97 примеч. 69.

²⁸¹ Согласно *passiones*, Килиан пал жертвой герцога Гоцберта, обозленного обвинением святого в неканоничности брака с Гейланой, что уж слишком напоминает обстоятельства кончины св. Корбиняна Фрайзингского и поэтому вызывает сомнения в историографии (*Wendehorst A. Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens... S. 320–322*). В мартирологе же Рабана Мавра Гоцберт выступает несправедливым судьей, обрекшим святых *ob veritatis confessionem* на смерть. См.: *Rabanus Maurus. Martyrologium // MPL. 110. Col. 1155 (8 июля)*.

²⁸² Высокий «ранг» святого в королевском пантеоне святых зафиксирован Календарем Карла Великого 788 г., где из восточнофранкских святых кроме Килиана упомянут только св. Бонифаций. См.: *Kilian — Mönch aus Irland... Katalog... S. 213*.

²⁸³ См. выше с. 97 примеч. 69.

саксонский миссионер и в Амёнебурге, и во Фрицларе-Бюрабурге с 721–722 гг., и в Тюрингии с 724/725 гг. имел дело не с *tabula rasa*, но либо опирался на поддержку христиан, прежде всего из числа знати, либо боролся с христианско-языческим синкретизмом²⁸⁴. По большей части априорная уверенность многих исследователей в том, что местное население могло перенять христианство от ирландцев²⁸⁵, подкрепляется, пожалуй, лишь отдельными патрониями, которые фиксируются, правда, достаточно поздно или не могут быть причислены к «однозначно» ирландским²⁸⁶. М. Вернер, автор первого обобщающего

²⁸⁴ В Амёнебурге Бонифаций встретил братьев Деттика и Деорульфа, следовавших языческим обрядам *sub quodam christianitatis nomine* — Vita Bonifatii auctore Willibaldo. С. 6. // Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini / Ed. W. Levison. Hannover, 1905. P. 26. (MGH SSRG). Явно навеян отчетами Бонифация пассаж из письма папы Григория II от 722 г.: *quasi sub religione christiana idolorum culturae eos* (gentes. — H. Y.) *servire cognovimus* (Die Briefe des hl. Bonifatius und Lullus / Ed. M. Tangl // MGH. Epistolae selectae. T. I. Nr. 17. P. 30). См. также выше с. 97 примеч. 69.

²⁸⁵ Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands... Bd. 1. S. 360–362, 428–430, 441–443; Finsterwalder W. Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich // ZKG. 47. 1928. S. 222; Classen W. Die kirchliche Organisation Althessens im Mittelalter samt einem Umriß der neuzeitlichen Entwicklung. Marburg, 1929. S. 4–5 (Schriften des Hessischen Landesamtes für geschichtliche Landeskunde; Bd. 8); Voigt H. G. Von der iroschottischen Mission in Hessen und Thüringen und Bonifatius' Verhältnis zu ihr // Theologische Studien und Kritiken. 103. 1931. S. 270–272, 278–280; Vonderau J. Welche Ortschaften Deutschlands wählte Bonifatius für seine Gründungen? // Bonifatiusbote. 62, Nr. 22. Fulda, 1951. S. 6; Mittermaier F. P. Vorbonifatianisches Christentum in Hessen. Eine Zusammenfassung der bisherigen Forschungsergebnisse // Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde NF. 28. 1963. S. 61–62, 76–79; Löwe H. Pirmin, Willibrord und Bonifatius (1967)... S. 210; Demandt E. Geschichte des Landes Hessen. Kassel; Basel, 1972. S. 119–121, 125; Heinemeyer K. Königsofe und Königsgut im Raum Kassel. Göttingen, 1971. S. 148–149 (Veröffentlichungen des MPIG; Bd. 33); Wiemann E. Bonifatius und das Bistum Erfurt // Laudate Dominum. Festgabe zum 70. Geburtstag von Landesbischof D. I. Braecklin. Berlin, 1976. S. 28–29, 35 (Thüringer kirchliche Studien; Bd. 3); Gensen R. Althessens Frühzeit. Frühgeschichtliche Fundstätten und Funde in Nordhessen. Kassel, 1979. S. 75 (Führer zur hessischen Vor- und frühgeschichtl.; Hft. 1).

²⁸⁶ Речь идет о патронии св. Освальда в Зельтерсе (верхний Лан) (Glöckner K. Die Pfarrkirche St. Michael in Wieseck // Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins. NF. 40. 1956. S. 81), впервые упоминаемом в 1461/1476 гг., когда культ Освальда уже не имел никакой этнической обусловленности; св. Михаила в Амёнебурге (Mittermaier F. P. Vorbonifatianisches Christentum... S. 77), связанный, однако, с Бонифацием; св. Бригиты Килдарской в Бюрабурге, который впервые фиксируется лишь в 1289 г., а также о многочисленных патрониях св. Килиана по преимуществу в Тюрингии (о Килианштеттин в Веттерпай — Rady B. Geschichte der katholischen Kirche in Hessen vom hl. Bonifatius bis zu deren Aufhebung durch Philipp den Großmütigen (722–1526). Mainz, 1904. S. 15; о патрониях Килиана в Тюрингии — Voigt H. G. Die Anfänge des Christentums zwischen Saale und Unstrut // Neujahrsblätter / Hg. Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt. 43. 1921. S. 4), без сомнения, маркировавших

исследования проблемы, на сегодняшний день, кажется, исчерпавшего возможности исторической науки и археологии, вслед за Х. Бюттнером, склонен видеть в гессенском и тюрингском христианстве до Бонифация результат постепенной, с VI в., политической интеграции в державу франков²⁸⁷. Говорить о каких-либо монашеских начинаниях в Гессене и Тюрингии до Бонифация, равно ирландских или «ирландско-франкских», не приходится. Как было показано выше, традиция эрфуртского монастыря св. Петра, согласно которой обитель была якобы основана в начале VIII в., целиком сфальсифицирована в XII в. Не удастся проследить и какую-либо миссионерскую деятельность в Гессене монахов ирландского монастыря Хонау (Эльзас), не раз предполагавшуюся на основании грамоты аббата Хонау Беата от 778 г.²⁸⁸

владения вюрцбургской кафедры или обусловленные позднейшим почитанием популярного святого; наконец, о патроцинии св. Галла, одного из спутников Килиана, в Мюльберге, Линдербахе и Риххайме (*Caemmerer E. Vor- und Frühgeschichte Arnstadts und seiner weiteren Umgebung bis zur Mitte des 10. Jh. // Beiträge zur mittelalterlichen, neueren und allgemeinen Geschichte*. 56. 1956. S. 88–89), фиксируемых лишь в позднем средневековье. См. детальный анализ этих патроциний: *Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland...* S. 243–284. М. Вернер считает, что из всех перечисленных лишь патроциний св. Бригиты, действительно, может иметь какое-то отношение к ирландским миссионерам, хотя вполне убедительно доказать это нельзя.

²⁸⁷ *Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland...* S. 277–278, 296–297, 313–315. В отличие от Х. Бюттнера (его работы см. выше с. 97 примеч. 69) М. Вернер постулирует, что центральная Германия в VII–VIII вв. «никак не находилась вне поля зрения» ирландцев, хотя все свидетельства, привлекаемые в пользу ирландской миссии в Гессене и Тюрингии, при ближайшем рассмотрении не выдерживают критики.

²⁸⁸ См., например: *Wilsdorf C. Le monasterium Scottorum de Honau...* P. 49–50, 87. Согласно этой грамоте, аббат Беат дарит монастырю Хонау (или его аббату?) построенную им самим в Майнце церковь, а также семь церквей, приобретенных им в давно христианизированных северо-восточной части Веттерау и в Лангау со всем их имуществом. Таким образом, речь идет не о неких ранних опорных пунктах ирландского монашества в Гессене, а самое большое о приобретениях периода жизни Беата (впервые он упоминается в 772/773 г.) или даже его правления в Хонау (с 772?). Уже Х. Франк и Л. Гуго предполагали, что целью этих приобретений была организация *parochia*, по ирландскому образцу, в которой должны были служить указанные в качестве свидетелей *traditio* ирландские епископы и клирики (*Frank H. Die Klosterbischöfe...* S. 30; *Gougau L. Les saints irlandais hors d'Irlande...* P. 31). М. Вернер также не исключает этой возможности, хотя и отмечает, что такое начинание вряд ли могло рассчитывать на длительный успех в окружении богатых имперских аббатств, Лорша, Фульды и Херсфельда, к тому же в непосредственной близости от майнцского архиепископа — *Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland...* S. 297–312.

6. Проблема св. Пирмина

По сей день происхождение и характер монашеских воззрений св. Пирмина (ум. в 753) не вполне прояснены. Г. Йеккер, а вслед за ним И. Мюллер, Х. Бюттнер, Т. Майер, Т. Шиффер и многие другие видели (с незначительными вариациями) в Пирмине романца, выходца из вестготского испано-южнофранцузского региона и «на этом основании» бенедиктинца²⁸⁹. А. Хаук и Х. фон Шуберт, напротив, связывали бенедиктинство Пирмина исключительно с Англией и причисляли его поэтому к англосаксам²⁹⁰. И. Цибермайр в свою очередь считал Пирмина ирландцем²⁹¹, тогда как Ф. Бойерле, Х. Тюхле и Х. Франк относили его к последователям св. Колумбана из западной части франкского королевства²⁹². У Ф. Принца и в особенности у А. Ангенендта, отрицавших как испано-южнофранцузское, так и ирландское происхождение миссионера, эта гипотеза получила дальнейшее развитие: Пирмин пополнил ряды «ирландско-франкского» монашества²⁹³.

Полярность мнений в историографии обусловлена прежде всего состоянием источников. После обоснованной критики А. Алльгайера, П. Леманна и в особенности А. Ангенендта так называемые «Изрече-

²⁸⁹ *Jecker G.* St. Pirmins Herkunft und Mission // *Die Kultur der Abtei Reichenau. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres 724–1924* / Hg. K. Beyerle. München, 1925. Bd. 1. S. 19–36; *idem.* Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen. Münster, 1927 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 13); *idem.* St. Pirmins Erden und Ordensheimat // *Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte*. 5. 1953. S. 9–41; *Müller I.* Rätien im 8. Jh. // *Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte*. 19. 1939. S. 337–395. Здесь S. 369, 371, 379; *idem.* Zur rätisch-alemannischen Kirchengeschichte des 8. Jh. // *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*. 2. 1952. S. 1–40. Здесь S. 12–21; *Büttner H.* Christentum und fränkischer Staat... S. 23–28; *Mayer Th.* Die Anfänge der Reichenau // *Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins*. 305–352. Здесь S. 312, 350; *idem.* Bonifatius und Pirmin // *St. Bonifatius...* S. 450–464. Здесь S. 453; *Schieffer Th.* Winfrid-Bonifatius... S. 136.

²⁹⁰ *Hauck A.* Kirchengeschichte Deutschlands... Bd. 1. S. 347. Anm. 1; *Schubert H. v.* Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Tübingen, 1921. S. 293.

²⁹¹ *Zibermayr I.* Noricum... S. 192–211.

²⁹² *Beyerle F.* Bischof Pirminius und die Gründung der Abteien Murbach und Reichenau // *Zeitschrift für schweizerische Geschichte*. 27. 1947. S. 129–173. Здесь S. 137–139, 148–151; *Tüchle H.* Probleme der Pirminforschung // *Freiburger Diözesan-Archiv*. 72. 1952. S. 21–32, Оcoб. S. 21–26; *Frank H.* Untersuchungen zur Geschichte der benediktinischen Profeklirgurgie im frühen Mittelalter // *StMOSB*. 63. 1951. S. 93–139. Здесь S. 110–111. Anm. 64.

²⁹³ Справедливости ради следует отметить, что Ф. Принц скорее отказывается от однозначной атрибуции Пирмина, с одной стороны, отмечая его близость к «ирландско-франкскому» монашеству, а с другой — признавая Пирмина бенедиктинцем. См.: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 213–217, 282–283; *idem.* Frühes Mönchtum in Südfrankreich... S. 63–64; *Angenendt A.* Monachi peregrini... Оcoб. S. 233–235.

ния Пирмина» (*Dicta Pirminii*) или *Scarapsus*²⁹⁴ можно либо вообще вывести за пределы источников о св. Пирмине, либо по меньшей мере отказать им в том исключительном значении, которое за *Dicta* некогда утверждал Г. Йеккер при характеристике монашеских воззрений святого²⁹⁵. Не менее существенную проблему представляет житие Пирмина, датировка и локализация которого является предметом длительной полемики в историографии. В целом исследователи сходятся, что житие было написано в течение IX в.²⁹⁶ Более чем вероятно, что оно не

²⁹⁴ Вульг. *lat.* от поздн. *lat.* *excarpus*, в свою очередь восходящего к *lat.* *carpere*.

²⁹⁵ *Allgeier A. Rez.: Jecker G. Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen. Münster, 1927 // Freiburger Diözesan-Archiv. 56. 1928. S. 615–617; Lehmann P. Dicta Pirminii (1929) // Lehmann P. Erforschung des Mittelalters. Stuttgart, 1961. Bd. IV. S. 142–147; Angenendt A. Monachi peregrini... S. 55–74.* О том, что *Scarapsus* принадлежит св. Пирмину, говорит лишь подпись в Cod. Einsidl. 199 (рубеж VIII–IX вв.): *Incipit dicta abbates Pirminii de singulis libris cannonnicis scarapsus*. Помимо этого айнзидельского кодекса известно еще 5 рукописей *Scarapsus* VIII–X вв., но ни одна из них не приписывается Пирмину. Соответственно, и нет полной уверенности, что Cod. Einsidl. 199 является основополагающим в традиции *Scarapsus*. А. Ангенендт полагает, что по содержанию и характерным оборотам речи памятник скорее следует отнести ко второй половине VIII в. Так или иначе, ни специфически «испанского», ни специфически «ирландского» А. Ангенендт в *Scarapsus* не усматривает.

²⁹⁶ Еще О. Хольдер-Эггер предположил, что житие было написано незадолго до или вскоре после 826 г., когда Валафрид Страбон в *Visio Wettini* призывал тех, кто желает узнать о *sancta vita* Пирмина, отправиться ко гробу святого в Хорнбах (*Walafrid Strabo. Visio Wettini*, v. 27–30 / Hg. H. Knittel. Sigmaringen, 1986. P. 44; датировку О. Хольдер-Эггера см.: Praefatio // *Vita Pirminii* // MGH SS. 15, 1. P. 17.). Точка зрения О. Хольдер-Эггера стала почти общепринятой. См.: *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. 2. S. 179. Anm. 42; *Jecker G. Die Heimat des hl. Pirmin. Münster, 1927. S. 1–3* (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 13); *Doll A. Das Pirminkloster Hornbach // Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. 5. 1953. S. 108–142.* Здесь S. 108. В то же время еще Ф. Краус, М. Пфайффер, а вслед за ними и А. Ангенендт отмечали, что у Валафрида под *sancta vita* подразумевается не какой-либо текст, а скорее свидетельства святости жизни Пирмина — чудеса, являющиеся на его гробнице (*Kraus Ph. Pirminius und Pirmasens // Das Bayernland. 16. 1905. S. 43; Pfeiffer M. St. Pirminius in der Tradition der Pfalz // Die Kultur der Abtei Reiche-nau. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres 724–1924 / Hg. K. Beyerle. München, 1925. Bd. 1. S. 37–50.* Здесь S. 40, 44; *Angenendt A. Monachi peregrini... S. 29–30*). Новые попытки датировки исходили из атрибуции тех или иных устойчивых оборотов речи, идентификации лиц, упомянутых в житии, отталкивались от событий политической истории или сопоставления с датированными литературными памятниками, которые позволили бы установить факт знакомства или незнакомства авторов с *Vita Pirminii*. Так, Х. Бальдес относил житие к началу (*Baldes H. Die Salier und ihre Untergrafen am Mittelrhein. Marburg, 1913. S. 18*), В. Финк — к середине (*Fink W. Zur ältesten Vita des hl. Pirminius // Jahresbericht der Bayerischen Benediktiner-Akademie. 3. 1924. S. 20–27.* Здесь S. 20), К.-У. Яшке — до 60-х гг. IX в. (*Jäschke K.-U. Besprechung der Dissertation von P. Moraw «Das Stift St. Philipp zu Zell*

могло возникнуть на Райхенау, основание которого приписывалось Пирмину и где по меньшей мере в IX в. существовала автономная традиция о святом, от которой, вероятно, сохранились лишь немногие фрагменты²⁹⁷. В то же время и распространенная локализация жития в Хорнбахе, где покоем Пирмин, встречала вполне обоснованные возражения²⁹⁸.

in der Pfalz» // ZKG. 77. 1966. S. 380–388. Здесь S. 386–387), а А. Ангенендт наиболее вероятным считал создание жития в 70–80-е гг. IX в. (*Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 34–36). Аргументация А. Ангенендта основана на том, что автор жития Мегинрада Айнзидельнского ок. 861 г. был еще не знаком с житием Пирмина, так же, как и Рабан Мавр ко времени написания своего мартиролога после 842 г. и затем *Versus iuxta corpus Perminii scribendi* между 847–865 гг. В то же время А. Ангенендт, как кажется, упускает из виду одну важную деталь, отмеченную некогда О. Хольдер-Эггером. В житии монастыря Хорнбах назван так лишь однажды, в целом же употребляется его более древнее название — *Gamundia*, не встречающееся после середины IX в. (*Holder-Egger O. Praefatio // Vita Pirminii...* P. 17. Anm. 11). Вполне фиксированным *terminus ante quem* не может служить и древнейший список жития, Cod. Sang. 577, который О. Хольдер-Эггер относит к X в. (*Holder-Egger O. Praefatio // Vita Pirminii...* P. 18), а А. Брукнер — к последней трети IX в. (*Bruckner A. Scriptoria medii aevi Helvetica. Denkmähler Schweizer Schreibkunst des Mittelalters. Genf, 1936. Bd. 3. S. 39. Anm. 189, S. 112–113*).

²⁹⁷ В книге побратимов Райхенау, начатой ок. 826 г., *Pirminius eps.* занимает первое место среди *nomina defunctorum fratrum*, но он находится в окружении таких имен, которые не позволяют отнести его упоминание к некому раннему списку конвента; скорее контекст указывает на принадлежность Пирмина списку епископов, вышедших из Райхенау (*Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 75). В *Visio Wettini*, написанной Валафридом примерно тогда же, Пирмин назван основателем монастыря — *Walafrid Strabo*. Visio Wettini, v. 27–30. Рабан Мавр в 847–865 гг. написал эпитафию Пирмина, правда, вероятно, по заказу монахов Хорнбаха (*Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 35), а ок. середины IX в. включил Пирмина в свой мартиролог, но не под 2 ноября, как в житии, а под 3 ноября (*Hrabanus Maurus. Carmina, LXVIII (Versus iuxta corpus Perminii scribendi) // MGH Poetae latini. T. 2. P. 224–225; idem. Martyrologium // PL. T. 110. P. 1177*). То, что на Райхенау существовала самостоятельная традиция о св. Пирмине, особенно явно следует из *Vita Meginrati Heremitaе*, составленной на Райхенау на рубеже IX–X вв., согласно которой Пирмин со своими товарищами был лишь приглашен неким пресвитером *Sindleo*z, впервые построившим на острове *habacula monachorum* (*Vita sancti Meginrati. C. 2 // MGH SS. 15,1 P. 445*; о датировке и локализации см.: *Wattenbach-Holtmann. Deutschlands Geschichtsquellen...* Bd. 1, 2. S. 245). В житии же Пирмина строительство монастыря выглядит как совместное предприятие *Sinlaz'a* и Пирмина, причем *Sinlaz* скорее является собственником места (*Vita Pirminii. C. 2. P. 22, c. 5. P. 25–26*). См. также сообщение Херманна из Райхенау под 727 г. об изгнании Пирмина с Райхенау, не находящее параллелей в других источниках: *Herrmann Contractus. Chronicon // MGH SS. 5. P. 98*.

²⁹⁸ В пользу Хорнбаха говорит прежде всего то, что автор ни об одном другом монастыре Пирмина (пожалуй, кроме Райхенау) не осведомлен так полно, среди прочего называя в качестве дарителя историческое лицо — Вернхария. Анонимный автор вроде бы даже относит себя к монахам Хорнбаха, когда пишет об очевидцах встречи Бони-

При перечислении монастырей св. Пирмина житие крайне непоследовательно. В прологе автор прославляет святого как основателя 12 обителей²⁹⁹, но после рассказа о Райхенау³⁰⁰ вдруг заявляет: «Затем ...обустроил десять монастырей»³⁰¹, а потом признается, что не все из этих монастырей «во Франции, Баварии и Алеманнии» он знает по именам, жалуясь то на их удаленность, то на нежелание местных монахов помочь ему, то на их невежество³⁰². Вслед за тем в житии перечислено 7 монастырей — Нидералтаих, Шуттерн, Генгенбах, Шварцах, Мурбах, Маурсмюнстер, Нойвайлер³⁰³ и подробно рассказано об основании Хорнбаха³⁰⁴. Также кратко упоминается о пребывании Пирмина в Вайссенбурге, из чего нельзя заключить ни об основании им этого монастыря, ни о его реформе³⁰⁵. Таким образом, вместо обещанных 12 и затем 10 автор жития причисляет к монастырям Пирмина только 9. Уже эта странная арифметика³⁰⁶ и ссылки на недостаток информации порождают недоверие к житию IX в., тем более что свидетельства параллельных источников подтверждают причастность св. Пирмина только к основанию трех монастырей, а именно Райхенау (724), Мурбаха (727/728) и Хорнбаха (после 740)³⁰⁷. Попытки некоторых исследователей обосновать принадлежность кругу Пирмина так-

фация и Пирмина в Хорнбахе, завидуя тем, кого *istinc* (О. Хольдер-Эггер читает как «istic», «здесь») божественная благодать удостоила находиться в обществе таких святых (*Vita Pirminii*. С. 9. Р. 29; см.: *Holder-Egger O. Praefatio*. Р. 17). Но прежде всего неясно, почему житие относит смерть Пирмина к 2 ноября, тогда как хорнбахский календарь сообщает о ней под 3 ноября (*Bloch P. Das Hornbacher Sacramentar // Basler Studien zur Kunstgeschichte*. 15. 1956. S. 16–21, 34). Ф. Краус в силу наличия в житии обширного экскурса о Бонифации связывает возникновение памятника с одним из монастырей св. Бонифация (*Kraus Ph. Pirminius und Pirmasens...* S. 44–45). А. Ангенендт, склоняясь в пользу Хорнбаха, в то же время отказывается считать место создания жития однозначно установленным (*Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 27–28).

²⁹⁹ *Vita Pirminii. Praefatio*. Р. 21.

³⁰⁰ *Ibid.* С. 5. Р. 24–25.

³⁰¹ *Ibid.* С. 5. Р. 25.

³⁰² *Ibid.*

³⁰³ *Ibid.* С. 5. Р. 26.

³⁰⁴ *Ibid.* С. 6. Р. 26–27.

³⁰⁵ *Ibid.* С. 8. Р. 28.

³⁰⁶ А. Ангенендт справедливо указывает на символичность числа 12 в прологе к житию. См.: *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 50–51. Anm. 109.

³⁰⁷ См. детальный разбор у: *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 49–52, 81–123. Лишь два монастыря из списка жития можно с определенной долей уверенности связать с учеником Пирмина, его преемником на Райхенау и епископом Страсбургским Хеддо, а именно Шварцах и Нидералтаих. О Шварцах см. с. 170 примеч. 314. О Нидералтаих — с. 170 примеч. 315.

же монастырей Флавины (Бургундия)³⁰⁸, Пфеферс (Реция)³⁰⁹, Эберс-мюнстер (Эльзас)³¹⁰, Санкт-Леодегар (Люцерн)³¹¹, Пфунген (под Винтетуром)³¹², не могут считаться вполне убедительными. К кругу Пирмина, по-видимому, следует отнести монастыри его ученика аббата Райхенау и затем епископа Страсбургского, Хеддо, а именно Эттен-

³⁰⁸ О бургундском аббатстве Флавины, находящемся за пределами избранных нами географических рамок, либо как об основании Пирмина, либо как о перевалочном пункте на пути его странствий, см.: *Burg A. M. Die Benediktiner im Elsaß // StMOSB. 77. 1966. S. 161–171. Здесь S. 163; Ewig E. Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform // Handbuch der Kirchengeschichte / Hg. H. Jedin. Freiburg; Basel; Wien, 1966. S. 20; Angenendt A. Monachi peregrini... S. 102–103).*

³⁰⁹ Так *Burg A. M. Die Benediktiner im Elsaß... S. 163; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 222.* То, что св. Пирмин являлся основателем Пфеферса, следует лишь из поздней монастырской традиции, а именно *Narratio de libertate ecclesiae Fabariensis*, предположительно составленной лишь в XIII в. См.: *Perret F. Aus der Frühzeit der Abtei Pfäfers // Neujahrsblätter vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen. 98. 1958. S. 1–40. Здесь S. 9; Büttner H. Zur frühen Geschichte der Abtei Pfäfers. Ein Beitrag zur rätischen Geschichte des 8./9. Jh. // Büttner H. Schwaben und Schweiz... S. 228. Anm. 19. X. Бюттнер предполагает возникновение пирминиянской традиции в Пфеферсе уже в X в. в период интенсивных контактов с Констанцем и Райхенау, хотя культ Пирмина доподлинно фиксируется лишь в первых десятилетиях XII в.*

³¹⁰ Так *Burg A. M. Die Benediktiner im Elsaß... S. 163. A. Ангенендт, ссылаясь на сфальсифицированную в XII в. традицию монастыря, отказывается видеть в ней какие-либо отзвуки деятельности св. Пирмина (Angenendt A. Monachi peregrini... S. 118–119).*

³¹¹ Так *Ewig E. Saint Chrodegang et la réforme de l'Eglise franque // St. Chrodegang. Communications présentées au Colloque tenue à Metz à l'occasion du douzième centenaire de sa mort. Metz, 1967. P. 25–53. Здесь P. 28–30. X. Шнидер, однако, не только не находит никаких подтверждений культа Пирмина в Люцерне, но и считает ошибочным утверждение об основании Люцерна монахами Мурбаха, монастыря св. Пирмина (как, например, у *Rohrer F. Die Anfänge Luzerns // Geschichtsfreund. 37. 1882. S. 269–288).* Общие патроции св. Леодегара и св. Мауриция фиксируются позднее и независимо друг от друга (*Schnyder H. Zur Traditionskontroverse Luzern-Murbach // Geschichtsfreund. 117. 1964. S. 60–132; idem. Die Gründung des Klosters Luzern. Adel und Kirche Südalemanniens im 8. Jh. Freiburg, 1978. S. 476–483 (Historische Schriften der Universität Freiburg / Schweiz, Bd. 5A).**

³¹² Так *Mayer Th. Die Anfänge der Reichenau // Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. 101. 1953. S. 305–352. Здесь S. 318, 331, 339; Löwe H. Pirmin, Willibrord und Bonifatius... S. 222. Anm. 16. В то же время известие об основании монастыря св. Пирмином содержится лишь в хронике Галла Ёхема начала XVI в. Возможно, оно навеяно *Gesta Witigowonis* 90-х гг. X в., которые упоминают о «любви» Пирмина к папу *Funginga* (*Gesta Witigowonis / Ed. J. Staub // Berschin W., Staub J. Die Taten des Abtes Witigowo von der Reichenau (985–997). Eine zeitgenössische Biographie von Purchart von der Reichenau. Sigmaringen, 1992. P. 44 (224–229) (Reichenauer Texte und Bilder; Bd. 3).* Полностью отрицают достоверность свидетельства Галла Ёхема: *Brandi K. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Abtei Reichenau. Heidelberg, 1890. Bd. 2. S. 103–104; Beyerle F. Bischof Pirminius... S. 130. Anm. 6; Angenendt A. Monachi peregrini... S. 103–104.**

хайммонстер (Баден)³¹³, Арнульфсау (Эльзас)³¹⁴ и (Нидер)алтаих (Бавария)³¹⁵.

Вопрос о происхождении Пирмина мы вынуждены оставить за пределами нашей работы, положившись на результаты исследований А. Ангенендта, которые, хотя и не претендуют на однозначность реше-

³¹³ Так *Burg A. M. Die Benediktiner im Elsaß...* S. 163. О начале Эттенхайммонстера существуют две независимые традиции. Согласно одной, зафиксированной в *Vita Landolini* XII в., монастырь вырос из культа местного мученика св. Ландолина. По другой же версии, отраженной в грамоте, предположительно, составленной в 762 г. епископом Хеддо Страсбургским и интерполированной в XII в., Хеддо выступил создателем или по меньшей мере возродителем монастыря, вслед за епископом Видегерном Страсбургским (Bruckner. Nr. 193. P. 116–117). Обе традиции не противоречат друг другу, но и не имеют точек соприкосновения. Нередко поэтому они объединяются. См.: *Straeten J. van der. La vie de saint Landolin, érémite et martyr au pays de Bade // Analecta Bollandiana. 73. 1955. S. 66–118. Здесь S. 73–84; Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 222. Anm. 296. А. Ангенендт подчеркивает, что, несмотря на явную переработку грамоты в XII в., она вызывает большее доверие, поскольку список умерших монахов Эттенхайммонстера в книге побратимов Райхенау открывает *Domnus Eddo eps.*, которому следует *Helidulfus*, фигурирующий в грамоте в качестве аббата. *Hermannus Contractus* утверждает даже, что имя монастыря происходит от имени Хеддо (Ето). Но кроме связи с учеником Пирмина других оснований относить Эттенхайммонстер к кругу Пирмина, по мнению А. Ангенендта, нет (*Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 114, см. также карту S. 123).

³¹⁴ Так, например: *Jänichen H. Warin, Rudhard und Scrot // Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte. 14. 1955. S. 372–384; Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 221–222. Согласно традиции Шварцаха, монастырь туда был перенесен из Арнульфсау. Поскольку житие называло Пирмина основателем Шварцаха, то предполагалось, что произошла подмена вскоре забывшегося Арнульфсау на продолжавший существовать Шварцах. В то же время П. Цинсмайер продемонстрировал, что диплом Людовика Благочестивого, в котором, в частности, изображался перенос монастыря с Арнульфсау, является фальшивкой второй половины XIII в., в которой уже невозможно выделить какое-либо «историческое ядро» (*Zinsmaier P. Schwarzacher Urkundenfälschungen // ZGO. 107. 1959. S. 1–23*). Результаты работы П. Цинсмайера полностью восприняты А. Ангенендтом (*Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 106–108). Археологические раскопки позволяют лишь предполагать наличие монастыря в Шварцахе уже в VIII в. (*Vilmar G. Die Ausgrabungen // Die ehemalige Benediktinerabtei Schwarzach. Gedenkschrift für A. Tschira. Bühl; Baden, 1969. S. 80–89. Здесь S. 81 (Sonderausgabe der «Bühler Blauen Hefte» / Hg. Institut für Baugeschichte an der Universität Karlsruhe; Bd. 20). Что касается Арнульфсау, то А. Ангенендт относит его к начинаниям Хеддо Страсбургского. Основанием этому служит привилегия Хеддо для Арнульфсау (749?), повторяющая привилегию Видегерна Страсбургского для монастыря Пирмина в Мурбахе (*Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 104–106).*

³¹⁵ О том, что Пирмин являлся основателем Нидералтаиха, утверждало его житие IX в. Впервые в монастырской традиции как основатель Нидералтаиха он возникает лишь в житии св. Годехарда, написанном Вольфхером примерно между 1030 и 1060 гг. (*Wolfherus. Vita Godehardi. C. 2 / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 11. P. 197*) Логике этой

ния, все же, как кажется, до предела исчерпали скудный потенциал находящихся в нашем распоряжении источников³¹⁶. В то же время характеристика монашества Пирмина как «ирландско-франкского» вызывает у нас немало сомнений³¹⁷. В пользу такой атрибуции А. Ангенендт приводит, во-первых, характерный для Пирмина мотив *peregrinatio*, широко распространенный именно в ирландском монашестве; а во-вторых, привилегию епископа Видегерна Страсбургского 728 г., согласно которой монастырь Пирмина Мурбах обрел так называемую «большую свободу», впервые фиксируемую в Люксеи и других центрах монашества Колумбана³¹⁸. По вполне обоснованному мнению А. Ангенендта, эта привилегия была, вероятно, составлена самим Пирмином или во всяком случае по его ходатайству³¹⁹.

Что касается первого пункта, то, кажется, вывод А. Ангенендта противоречит его собственным терминологическим изысканиям: мотив *peregrinatio* встречался на континенте уже до ирландцев, не чужд он и англосаксонским миссионерам³²⁰. В свое время на это указывал уже Ф. Принц³²¹. Касательно же привилегии Видегерна, стоит прежде всего отметить, что, сохранившись лишь в позднем картулярном списке, в определении прав аббатства противореча диплому короля Теудериха от 728 г., она уже навлекла на себя подозрения в частичной фальси-

историографической новации продемонстрировал Л. Хольцфуртнер, вскрыв обусловленную духовной конъюнктурой XI в. подмену епископа Хеддо Страсбургского, упоминаемого в качестве сооснователя монастыря в древнейшем нидералтайхском памятнике, *Breviarius Urolfi* (ок. 788), более притягательной и известной фигурой св. Пирмина. Причем Л. Хольцфуртнер подтверждает гипотезу А. Ангенендта об историчности участия Хеддо в основании Нидералтайха (См.: *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 119–120). Более того, он считает, что среди лиц, названных *Breviarius Urolfi* в качестве основателей Нидералтайха, наибольшего доверия заслуживает именно персона Хеддо (*Holzfurtner L. Gründungsüberlieferung...* S. 37–40, 84–91, 225–232). В то же время А. Ангенендт не находит в немногочисленных источниках Нидералтайха ничего специфически «пирминовского». См.: *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 119.

³¹⁶ С одной стороны, упоминаемый в житии *Castellum Melcis* (варианты: *Melcis, Meldis, Meltis, Mettis*), где Пирмин принял епископский сан, заставляет думать о Меце, Мо, Мелюне как наиболее вероятных или Медельсхайме (близ Хорнбаха), Маконе (Бургундия), Мельсбрюке (под Брюсселем) как возможных интерпретациях. А. Ангенендт с осторожностью склоняется к Мо. Определенное значение он придает также очевидной зависимости привилегии Видегерна для Мурбаха, а также *petitio* Пирмина от аналогичных из бургундского аббатства Флавины. См.: *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 230–233.

³¹⁷ См. вновь: *Angenendt A. Das Frühmittelalter...* S. 268.

³¹⁸ *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 230–233.

³¹⁹ *Ibid.* S. 84–90.

³²⁰ *Ibid.* S. 124–158.

³²¹ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 214. Anm. 276 (со ссылками на Кассиодора, Виллиброрда и Бонифация).

фикации³²². Но даже если отбросить сомнения в подлинности привилегии и совсем отказаться континентальному монашеству в самостоятельном движении к «большой свободе», приходится констатировать, что грамота Видегерна не может служить однозначным свидетельством принадлежности Пирмина к ирландско-франкскому монашеству. Ведь известно, что к этому моменту привилегия такого типа уже вполне прижилась во франкском королевстве: речь идет примерно о столетии со времени ее первой фиксации³²³. Более того, она вошла в формулярное собрание Маркульфа, в котором ссылка на древность (*antiquitus*) и общепринятость подкреплялась примерами Люксея, Лерина, Сен-Мориса «или почти бесчисленного множества (монастырей. — Н. У.) по всему королевству франков». Эта клаузула, согласно формуляру, была обращена к тому, кто «ради причинения ущерба посчитает, что в ней (т. е. в привилегии. — Н. У.) содержатся новые нормы»³²⁴.

К обычным формулярным клише в привилегии 728 г. следует отнести единственное упоминание устава св. Колумбана сразу после ссылок на древность и общепринятость тех прав, которые грамота закрепляет за Мурбахом: «Во всем мире общинная жизнь лучшим образом организована по уставам святых отцов, в особенности благочестивого Бенедикта и святого Колумбана аббатов»³²⁵. Очевидно, что речь здесь идет не о «смешанном правиле» Колумбана—Бенедикта, а о двух правилах, которые среди прочих «правил святых отцов» представляются наиболее удачными³²⁶. После соблюдения всех необходимых формальностей автор привилегии обращается уже непосредственно

³²² Так В. Шварц: *Schwarz W. Iurisdiction und Conditio... S. 78*. О различиях в интерпретации статуса Мурбаха в привилегии Видегерна и в дипломе Теудериха IV см.: *Mayer Th. Die Anfänge der Reichenau // ZGO. 62. 1953. S. 305–352*. Здесь S. 343–346. Впрочем, критику В. Шварца и Т. Майера не безосновательно отвергает большинство исследователей. См.: *Angenendt A. Monachi peregrini... S. 85–86*, также *Heidrich I. Die urkundliche Grundaussstattung... S. 33*. Скорее диплом Теудериха IV вызывает подозрения в частичной фальсификации.

³²³ *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 215*.

³²⁴ *Detrahendo aestimat, in id nova decernere carmina — Marculfus monachus. Formularum libri duo // MGH Formulae Merowingici et Karolin aevi / Hg. K. Zeumer. Hannover, 1882–1886. Liber I. Nr. 1. P. 39*. Датировка собрания Маркульфа остается дискуссионной и охватывает временной промежуток от середины VII до 20–30-х гг. VIII в. См.: *Buchner R. Die Rechtsquellen // Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Bht. S. 51–52*. Об «Ауторитатсклаусел»: *Ewig E. Beobachtungen zu den Bischofsprivilegien für St. Maur des Fossés und S. Colombe de Sens // Festschrift L. Petri. Wiesbaden, 1969. Bd. 2. S. 1–24*. Здесь S. 3 (*Geschichtliche Landeskunde; Bd. 5,2*).

³²⁵ *Bruckner. Nr. 113. P. 53*.

³²⁶ Для сравнения см., например, обозначение смешанного правила в привилегии епископа Мо Бургундофаро для монастыря Рибо-эн-Бри (636): *sub regula beati Benedicti et ad modum Luxoviensis monasterii (Pardessus J. M. Diplomata, Chartae, Epistolae, Leges aliaque instrumenta ad res Gallo-Francias spectantia. Paris, 1849. T. 2. Nr. 275. P. 39–40)*.

к Мурбаху (*Quod ita et fecimus, ut ipso monasterio...*)³²⁷. И именно в этой части документа дважды говорится об уставе св. Бенедикта как основе монашеского уклада Мурбаха и других начинаний Пирмина³²⁸. Так, один раз монахи определены как «собранные в общину киновийной жизни по правилу святого Бенедикта»³²⁹, а в другой — предписывается, что аббат Мурбаха может быть выбран исключительно из тех монастырей, которые Пирмин объединил «одним видом обета или одним святым установлением блаженного Бенедикта»³³⁰. В последнем случае, действительно, как указывал А. Ангенендт, не остается сомнений, что критерием для кандидата на пост настоятеля Мурбаха служит не просто принадлежность бенедиктинству, но происхождение из обителей Пирмина³³¹. Упущение исследователя состоит, однако, в том, что отсутствие «чистого» бенедиктинства в монастырях Пирмина он принимает за особенность «ирландско-франкского» монашества, преувеличивая, вслед за Й. Земмлером, степень унификации франкского монашества на основе устава св. Бенедикта во второй половине VIII — начале IX в.³³² То, что эта унификация ни в коей мере не была всеобъемлющей и устав Бенедикта в последующие столетия также скорее оставался «этикеткой» (Й. Земмлер)³³³, нам еще предстоит увидеть. Здесь же надлежит отметить, что сам Бенедикт определял киновитов как монахов, «служащих в соответствии с уставом или волею аббата»³³⁴. Иными словами, аббат у Бенедикта — это самостоятельный наряду с правилом источник регламентации внутримонашеской практики, *regula viva*³³⁵. Пирмин, хотя и именуемый в привилегии Виде-

Или — в привилегии 667 г. для Сен-Мари в Суассоне: *secundum... regulam et cursum sancti Benedicti... et ad modum Luxoviensis monasterii, quam beatus Columbanus tenuit* (Pardessus II. Nr. 355. P. 138–139). Или — в привилегии Нумериана Трирского для Сен-Дье: *sub regula beati Benedicti et sancti Columbani abbatis* (Bruckner. Nr. 47. P. 16–17).

³²⁷ Bruckner. Nr. 113. P. 54.

³²⁸ Так же и в дипломе Теудериха IV: MGH Diplomata I. Nr. 95. P. 85.

³²⁹ *Sub regula sancti Benedicti cynubialiter congregati* — Bruckner. Nr. 113. P. 54.

³³⁰ *Sub uno modo petitiones vel una sancta institutione beati Benedicti* — Ibid. P. 55.

³³¹ *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 188–192, 199–203.

³³² *Semmler J. Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816* // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1963. N 74. S. 15–82; *idem. Benediktus II: una regula, una consuetudo* // Benedictine Culture 750–1050 / Hrsg. W. Lourdaux, D. Verhelst. Löwen, 1983. S. 1–49.

³³³ *Semmler J. Die Geschichte der Abtei Lorsch von der Gründung bis zum Ende der Salierzeit (764–1125)* // Die Reichsabtei Lorsch. Festschrift zum Gedenken an die Stiftung 764. Darmstadt, 1964. S. 75–173. Здесь S. 107–108; *idem. Karl der Große und das fränkische Mönchtum* // Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben / Hg. W. Braunsfels u. a. Düsseldorf, 1965. Bd. 2. S. 255–289. Здесь S. 258–259, 262–264.

³³⁴ *Militans sub regula vel abbate* — Benedicti Regula. C. 1. P. / Ed. R. Hanslik // CSEL. T. 75. P. 17 (в дальнейшем — BR).

³³⁵ *Angerer J. F. Consuetudo und Reform* // Monastische Reformen im 9. und 10. Jh. Sigmaringen, 1989. S. 109–110 (VuF; Bd. 38).

герна, как и в других источниках, «епископом», тем не менее вполне вписывается в такое понимание аббата³³⁶. Привилегия Видегерна, таким образом, защищает монахов Мурбаха от непривычных для них регламентаций и обычаев других, не пирминовских, хотя и бенедиктинских монастырей.

Уже пассаж о выборах аббата в привилегии Мурбаха указывает на то, что все монастыри Пирмина были бенедиктинскими, и это их объединяло в не меньшей степени, чем мотив *peregrinatio*. Бенедиктинство монастырей круга Пирмина подтверждается источниками из Райхенау³³⁷ и Хорнбаха³³⁸, а также Арнульфсау, привилегия для которого,

³³⁶ Bruckner. Nr. 113. P. 53, 55; *Angenendt A. Monachi peregrini...* S. 184–187.

³³⁷ Почти все собрание грамот Райхенау было утрачено. Тексты же древних императорских и королевских дипломов были полностью заменены фальшивыми (остались только последние строчки с датами и печатями), по преимуществу работы монаха Удальриха ок. середины XII в. Из двух таких фальшивок Удальриха еще К. Бранди реконструировал некий исходный или «исторический» текст («*Stiftungsbrief Karl Martells*» 724 г.), критерии выделения которого, а соответственно объема и содержания, стали с тех пор предметом длительной полемики в историографии (*Brandi K. Die Reichenauer Urkundenfälschungen* // Brandi K. *Quellen und Forschungen zur Geschichte der Abtei Reichenau. Heidelberg, 1890. Bd. 1. S. 48–88*). Специальное заседание Констанцкого рабочего кружка в 1977 г., посвященное только реконструкции дипломов об основании Райхенау, констатировало относительность подобных попыток. И. Хайдрих предположила, что фальсификатор все же располагал защитной грамотой Карла Мартелла для Пирмина и его монахов, а также меровингским дипломом о дарении *sub emunitatis nomine* (*Heidrich I. Die urkundliche Grundausrüstung...* S. 31–62). Е. Эвиг считает, что из последнего Удальрих извлек фразу об уставе св. Бенедикта как *norma* монастырской жизни на Райхенау (*Ewig E. Bemerkungen zu den Immunitätsbestimmungen und den Schenkungsinseraten der Reichenauer Fälschungen* // *Die Gründungsurkunden. S. 77–78*. Там же см. текст фальшивок: Nr. 1, 5. P. 82 — (*Pirminius*) *et regulam sancti Benedicti secundum normam bene viventium et deum timentium ibidem doceat*; Nr. 2, 8. P. 85–86 — *et regulam sancti Benedicti secundum normam bene viventium ea loci doceat*). В любом случае даже по аналогии с Мурбахом можно заключить, что Пирмин с самого начала ввел на Райхенау правило Бенедикта. Его преемник, аббат Хеддо, уже будучи епископом Страсбурга, предписал основанному им Арнульфсау также устав св. Бенедикта (Bruckner. Nr. 166. P. 98). Археологические раскопки на Райхенау продемонстрировали наличие компактного единого комплекса монастыря в духе устава св. Бенедикта, следов же характерной для ирландцев «рассеянной» планировки не обнаружено (*Zettler A. Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen-Schriftsquellen-St. Galler Klosterplan. Sigmaringen, 1988. S. 156–158* (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland; Bd. 3)).

³³⁸ А. Доль считает находящуюся в распоряжении исследователей весьма спорную грамоту об основании Хорнбаха заслуживающей доверия копией 814–819 гг. с оригинала (*Doll A. Das Pirminkloster Hornbach* // *Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. 5. 1953. S. 108–142*. Здесь S. 109–129). Согласно этой грамоте, в Хорнбахе действовал устав св. Бенедикта (см. издание грамоты: *Ibid. S. 141–142*). Вслед за А. Нойбауэром А. Доль находит немало сходств с привилегией Видегерна (*Neubauer A. Pirminius* // *Westpfälzische Geschichtsblätter. 7. 1903 S. 7–8, 10–12, 14–16, 19–22, 25–27, 29–31*).

по образцу мурбахской, была составлена учеником Пирмина, епископом Хеддо Страсбургским³³⁹. Соответственно бенедиктинство следует предполагать и в монастырях Эттенхаймюнстер и Нидералтаих, основание которых приписывается Хеддо. Что касается источника пирминовского бенедиктинства, то он, по-видимому, так и останется в тени, хотя в очередной раз подтвержденная А. Ангенендтом связь Пирмина с бургундским аббатством Флавины, где также фиксируется правило Бенедикта, может служить опорой для соответствующих разысканий³⁴⁰.

Мы далеки от того, чтобы видеть в Пирмине «гения европейской истории», провозвестника торжества устава св. Бенедикта³⁴¹. Равным образом бенедиктинство Пирмина вряд ли следует как-то особенно увязывать с Этихонами, третье поколение которых в лице графа Эброхарда основало Мурбах. Тем не менее уже легендарный родственник Этихонов, стоявший, как полагают, у истоков семьи, епископ Отюнский св. Леодегар (663–680), которому был посвящен и Мурбах, предписывал монахам своего диоцеза следовать уставу св. Бенедикта³⁴². В то же время Мурбах — единственный монастырь Этихонов, внутренняя организация которого нам известна.

Казус Пирмина тем любопытнее, что позволяет оттенить духовно-политический контекст утверждения устава Бенедикта во второй половине VIII — начале IX в. и заставляет с еще большей осторожностью относиться к модели «ирландско-франкского» монашества, важной составляющей которой обычно считается привилегия по образцу Люксея.

Здесь S. 22; Doll A. Das Pirminkloster Hornbach... S. 111, 116, 141). А. Ангенендт указывает также на мотив *peregrinatio*, который в традиции Хорнбаха сохранял устойчивость (Angenendt A. Monachi peregrini... S. 101–102). Вместе с тем, следует отметить, что и тогда и позднее, в грамоте 796 г., упоминаются не только *monachi peregrini*, но в качестве основы их жизни также устав св. Бенедикта (Crollius G. C. Probationes Hornbacenses aliaque ad origines Salicas. Mannheim, 1789. Nr. 1. P. 240–241; Nr. 2. P. 243 (Acta Academiae Theodoro-Palatinae; t. 4)).

³³⁹ См. выше с. 170 примеч. 314. В Арнульфсау вновь «полная» *libertas* соседствует с указанием на устав св. Бенедикта.

³⁴⁰ Angenendt A. Monachi peregrini... S. 102–103, 203–206.

³⁴¹ Так, например, у Beyerle K. Von der Gründung bis zum Ende des freiherrlichen Klosters (724–1427) // Die Kultur der Abtei Reichenau... Bd. 1. S. 57.

³⁴² Concilium Leudegarii ep. Augustodunensis // MGH Concilia 1. P. 220–221. C. 15: *De abbatibus vero vel monachis ita observare convenit, ut, quicquid canonum ordo vel regula sancti Benedicti edocet, et implere et custodire in omnibus debeant*. Правда, насчет принадлежности этих *canones* св. Леодегару существуют сомнения. См.: De Clercq C. La législation religieuse... P. 88; Le Bras G. Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques // Revue histoire de droit français et étranger. 8. 1929. P. 775; Fournier P., Le Bras G. Histoire des collections canoniques. Paris, 1931. T. 1. P. 49. О св. Леодегаре см.: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 136, 282–283; Vollmer F. Die Etichonen... S. 143.

В то же время источники позволяют нам вернуться и к проблеме взаимоотношений епископата и монашества, уже затронутой на примере диоцезов Трира, Кёльна и Меца. Пирмин, определяемый как *episcopus*, скорее не имел кафедры вообще, а располагал так называемым «абсолютным посвящением»³⁴³. О Видегерне, который предоставил Мурбаху «полную» *libertas*, достоверно ничего более не известно. Привилегия 728 г. — единственный документ, вышедший из-под его пера. Лишь аренда в какой-то степени проливает свет на отношение прелата к монашеству. Мотивируя свой поступок, Видегерн указывает на обязанности «пастырей церкви ...с умелым старанием и всяческим усердием» заботиться о приращении церкви «спасением душ». Свою же «силу» церковь черпает в «спасительных предначертаниях настолько, насколько мы в состоянии им следовать»³⁴⁴. Среди таких Видегерн приводит те места из Священного Писания, которые давно вошли в монашеско-аскетическую традицию (Матф. 25, 35; 10, 40; 25, 40; в особенности Деян. 4, 32: *...sed erat illis omnia communia et cor unum et anima una*)³⁴⁵. А. Ангенендт, утверждая соавторство Пирмина, и эту аренду готов приписать ему³⁴⁶. В то же время естественно предположить, что Видегерн вряд ли мог отказаться от всех своих прав как ординария, если бы не разделял в той или иной степени монашеские воззрения Пирмина. Что роль Видегерна при составлении привилегии не была пассивной, следует, как кажется, из самих цитат, явно подчеркивающих значимость поступка епископа, отражающих немалую духовную притягательность заботы о монашеству: «Был странником, и вы приняли Меня» (Матф. 25, 35); «Кто принимает вас, принимает Меня» (Матф. 10, 40) и «Так как вы сделали это одному из сих братьев Моих меньших, то сделали Мне» (Матф. 25, 40). В этом контексте, возможно, большего внимания заслуживает свидетельство грамоты об

³⁴³ Х. Франк, а вслед за ним и А. Ангенендт, основываясь на том, что Пирмин во всех источниках фигурирует лишь в связи со своими монастырями, а привилегия Видегерна не исключает наличия у монахов Мурбаха *episcopus de se*, считали Пирмина «монашеским епископом» (*Frank H. Klosterbischof... S. 15–16, 113–114; Angenendt A. Monachi peregrini... S. 184–187*).

³⁴⁴ Эта фраза интерпретируется А. Ангенендтом явно ошибочно. Он полагает, что Видегерн хотел сказать, будто прелатам надлежит «mit Sorge und Eifer für das Heil der Seelen zu wirken, besonders bei denjenigen, welche die biblische Aufforderung zur Nachfolge Christi ohne jeden Abstrich befolgen wollen, also bei den Mönchen» (*Angenendt A. Monachi peregrini... S. 164*). Ср.: *pastores ecclesiae sollertissime cura summoque studio debent procurare, ut ecclesia dei lucris animarum proficiat et per nos monitis salutaribus, in quantum valeamus, vicorem obtineat...* (Bruckner. Nr. P. 53).

³⁴⁵ Ibid.

³⁴⁶ *Angenendt A. Monachi peregrini... S. 175*. Единственным аргументом при этом служит то, что аренда содержит «хорошо продуманную монашеско-аскетическую программу». Но почему ее автором не мог быть епископ, остается неясно.

основании Эттенхайммюнстера (интерполированной в XII в.), что монастырь, обновляемый учеником Пирмина, Хеддо, восходит еще к епископу Видегерну³⁴⁷.

Если применительно к Видегерну мы вынуждены ограничиться догадками, то о воспитанниках Пирмина, аббате Райхенау и епископе Страсбурга, Хеддо, а также аббате Мурбаха Романе, предположительно, занявшем кафедру в Мо, источники позволяют констатировать: их монашеское происхождение предопределило отчетливо выраженные симпатии к монашеству, а в случае с Хеддо — и предоставление «полной» *libertas* своему монастырскому начинанию³⁴⁸. Очевиден контраст с фигурами епископов Нумериана Трирского или Куниберта Кёльнского, — одного факта согласия, выраженного привилегиям для образцовых «ирландско-франкских» монастырей, находившихся, однако, вне сферы их непосредственной епископской власти, явно недостаточно для того, чтобы автоматически причислить епископов к поборникам монашества.

Выводы

Этот раздел, задуманный нами как полемический, преследовал цель еще раз обратиться к данным источников, с тем чтобы разобраться в реальном вкладе ирландских *peregrini* в развитие церковной инфраструктуры Германии, в том числе в становление монашества. Проблема ирландцев, как кажется, до сих пор остается во многом искусственной. Если феномену «иризации» монастырских патронов-основателей будет в дальнейшем отведено достойное место, то здесь необходимо констатировать едва ли не более глубокую ироманию новейшей историографии. Несмотря на попытки последних десятилетий релятивировать вклад ирландцев в распространение христианства и развитие монашества в Западной Европе, должно признать: отголоски пресловутого «Kulturkampf» еще достаточно сильны. Мифологизация ирландцев, их учености, масштабов миссионерства на континенте, изначально заостренная против «романизма»³⁴⁹, отозвалась в нынешней историогра-

³⁴⁷ Bruckner. Nr. 193. P. 116.

³⁴⁸ Специальный очерк о них см.: *Angenendt A. Pirmin und Bonifatius // Mönchtum, Episcopat und Adel zur Gründungszeit der Abtei Reichenau... S. 284–290*. О Романе известно гораздо меньше, чем о Хеддо. Если он действительно идентичен Роману из Мо, то о его настроениях в отношении монашества свидетельствует грамота Пипина об основании Прюма (762). Монахи для него набирались *de congregatione domni Romani et Vulframni episcoporum* (MGH DK I. Nr. 16. P. 24).

³⁴⁹ Монументальными памятниками политической и конфессиональной ангажированности эпохи «Kulturkampf» являются труды А. Эбрарда, первый из которых увидел свет в 1873 г. вместе с «майскими законами» Бисмарка против католической церкви, а

фии (более объективной и критически настроенной к националистическим и конфессиональным идеологемам) *новым*, не менее опасным, фантомом. Отсутствие убедительных данных источников, идет ли речь об импульсах христианизации или внутреннем укладе монастырей, зачастую компенсируется указанием на таинственных ирландцев, как *deus ex machina* являющихся в нужный момент на подмогу исследователю. С их помощью удастся атрибутировать тот или иной феномен, снабдить его ярлычком, пусть даже носящим квазикорректное определение «ирландско-франкский», и в таком «понятном» и привычном обличи поместить в ряд с теми явлениями, которым «повезло» в источниках больше.

Разумеется, наш раздел, посвященный только немецким землям, окраинным, а потому не совсем «типичным», не может претендовать на оценки общефранкского уровня. Концепция «ирландско-франкского» монашества применительно к Западной, Центральной и Северной Франции, кажется, действительно, вполне обоснованной. В то же время уже в романизированных и прочно интегрированных во франкское

второй, снабженный драматическим названием «Бонифаций как разрушитель колумбановой церковности на континенте», совпал с восстановлением в 1882 г. дипломатических отношений с Ватиканом — *Ebrard A. Die iroschottische Missionskirche des sechsten, siebten und achten Jh. und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festland. Gütersloh, 1873; idem. Bonifatius der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festlande. Gütersloh, 1882. См. также: Wissig O. Iroschotten und Bonifatius in Deutschland. Eine kirchengeschichtliche-urkundliche Untersuchung. Gütersloh, 1932. Милитаристская терминология в духе «Kulturkampf» уцелела и в послевоенной германской историографии. Ф. П. Миттермайер, например, писал о «Kampf, den er (т. е. Бонифаций. — Н. У.) gegen die iroschottische Missionskirche führte», подчеркивая, что Бонифацию удалось «dem “Romanismus” in der abendländischen Kirche... auf der ganzen Linie zum Siege zu verhelfen» (*Mittermaier F. P. Vorbonifatianisches Christentum... S. 79*). В кругах же околонучных подобные трафареты могут даже выдаваться за новаторство, что, наверно, естественно на фоне новой «общевропейской» (на деле западноевропейской) мифологии, герои которой, Хлодвиг, Бонифаций, Карл Великий, чуть ли не превратились в духовных отцов Маастрихта. Так, в работе М. Остерридера перед нами разворачивается картина драматической борьбы безусловного Добра с безусловным же Злом. Добро воплощают кельты, ирландские монахи-миссионеры VII–VIII вв., славянские просветители, — последние, разумеется, немислимы в мифологическом пространстве исторического «Kulturkampf», но у М. Остерридера являются сентиментальной данью «перестройке» с ее лозунгом «Европа от Атлантики до Урала». Зло в книге представляют прежде всего католический Рим, его «агент» Бонифаций и франкская империя, в стилистике описания которых столь явственно угадывается уже зловеющий образ тоталитаризма, пугавший не одно послевоенное поколение. См.: *Osterrieder M. Sonnenkreuz und Lebensbaum. Irland, der Schwarzmeer-Raum und die Christianisierung der europäischen Mitte. Stuttgart, 1995. См. нашу рец. в СВ. 61. 2000. С. 408–411.**

королевство землях Австразии мы обнаружили лишь три монастыря, о которых можно почти с твердой уверенностью судить как об «ирландско-франкских», а именно Стабло-Мальмеди, Хонау и Маурсмюнстер. Находящиеся в этом регионе монастыри Пирмина, Мурбах и Хорнбах, а также основанные его учеником Арнульфсау и Эттенхайммонстер (?), будучи бенедиктинскими, не могут быть причислены к «ирландско-франкским». В течение VII — начале VIII в. в Австразии, по нашим подсчетам, находилось еще 44 *monasteria*, пусть даже существование некоторых из них в рассматриваемый период лишь предполагается. Довольно значительную часть этих *monasteria*, по меньшей мере 28, составляли общежитийные организации белого духовенства, основанные (кроме, кажется, одного Толея) епископами и, насколько мы можем судить, сохранившие свою организацию в VII в. и значительно позднее. Не исключение здесь Трир, Кёльн и Мец, епископов которых в литературе причисляли к активнейшим поборникам «ирландско-франкского» монашества.

Думается, приведенное соотношение цифр само по себе достаточно убедительно свидетельствует о функциональной значимости и устойчивости форм «симбиоза монашества и клира», явно недооцененных в историографии. Косвенно это предостерегает нас от не в меру восторженных оценок того резонанса, который обычно связывают с деятельностью св. Колумбана во франкском королевстве. Наверно, самостоятельного осмысления заслуживает проблема создания епископских монастырей на основе именно монашеского устава. Вполне очевидно, что это происходило не автоматически, после того как конкретный епископ, скажем, Нумериан Трирский или Куниберт Кёльнский, подписывал привилегии для образцовых «ирландско-франкских» монастырей. К данному вопросу мы еще обратимся в последующих разделах, отметив здесь, что известные нам в VII в. случаи епископов Аманда Льежского или Аудомара Теруаннского показывают: за основанием ими монастырей «ирландско-франкского» типа³⁵⁰ стояла глубокая внутренняя приверженность монашеству³⁵¹ и, вместе с тем, желание быть похороненным «среди самих тел монашеских» (*inter ipsorum*

³⁵⁰ Св. Аманд основал древнейший и крупнейший монастырь Фландрии Элhone, а также Фаверолу, Гент, Лёйце, Маршине и Нивелле. Кроме того, ему приписывают участие в основании еще шести обителей. См.: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 165. Св. Аудомар, выходец из Люксембурга, основал Сен-Бертин (Сент-Омер). См.: Ibid. S. 171–172.

³⁵¹ Например, из письма папы Мартина I Аманду следует, что святой тяготился обязанностями епископа и желал *et silentio atque otio vitam degere* (Epistola Martini papae // MGH SSRM. 5. P. 435).

corpuscula monachorum)³⁵², довериться монахам «и телом и душой» (*et corpore et anima*)³⁵³.

Столь характерные пассажи заставляют искать корни «клаустрализации» епископских владений прежде всего в сфере представлений и ставить основание епископами монастырей в зависимость от социальной значимости занимаемого монашеством сектора духовной жизни в различные периоды. Рассмотренные в связи с Пирмином случаи Видегерна и Хеддо Страсбургских, а также Романа из Мо ориентируют нас по меньшей мере на изучение конкретных обстоятельств жизни прелатов. Ни Модоальд, ни Нумериан Трирские, ни Куниберт Кёльнский³⁵⁴ не имели, насколько позволяют судить источники, монашеского прошлого, и их участие в основании «ирландско-франкских» монастырей за пределами собственных диоцезов скорее объясняется статусом королевских *fideles*. Этот статус, предполагая поддержку советом и согласием тех или иных мероприятий королевской власти, не препятствовал епископам в собственных городах сохранять приверженность древнегалльским традициям духовной организации.

Характерно, что и за весь VIII в. к городским *monasteria* в Кёльне и Трире добавился, быть может, только один, а именно женская община при Санкта-Мария *in capitolio* (на капитолийском холме) в Кёльне, хотя ни сам факт основания церкви или тем более монастыря, ни фигура основательницы, Плектруды, жены Пипина Геристальского, не подтверждается сколько-нибудь близкими по времени источниками. Так или иначе инициатива исходила не от епископа, а от вдовы Пипина, хранившей в Кёльне «сокровища отца» Карла Мартелла к тому времени, когда тот в 716/717 г. захватил город³⁵⁵. Появившиеся в VIII в.

³⁵² Речь идет о монастыре Аудомара, Сен-Бертине. Цит. по: *Ewig E. Das Privileg des Bischofs Audomar von Tîrouanne von 663 und die Anfänge der Abtei Sithiu // Festschrift M. Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bonn, 1972. Bd. 2. S. 1019–1046. Здесь S. 1029. В завещании же Аманда сказано: *corpusculum meum in ipso monasterio... Elnone inter illos fratres requiescat* (Testamentum Amandi // MGH SSRM. 5. P. 484). Причем оба епископа указывали, что, если смерть настигнет их где-либо в другом месте, то аббат и монахи имеют *licentia* забрать их тела оттуда и доставить в указанный монастырь. Также епископы запрещают, чтобы их тела были перенесены куда-либо еще. См. также: *Angenendt A. Pirmin und Bonifatius. Ihr Verhältnis zu Mönchtum, Bischofsamt und Adel // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 260–261. Anm. 47.**

³⁵³ Testamentum Amandi... P. 484.

³⁵⁴ Лишь применительно к Арнульфусу Мецскому мы располагаем заслуживающими доверия сведениями, позволяющими заключить о его внутренней приверженности монашеству, но данных об основанных или «реформированных» им монастырях источники не сообщают.

³⁵⁵ *Liber Historiae Francorum // MGH SSRM 2. P. 327. О Кёльне как резиденции Каролингов при Плектруде см.: Paffgen B., Ristow S. Die Römerstadt Köln... S. 159. Впервые имя Плектруды в связи с *S. Maria in capitolio* упоминается в 1175 г. в Кёльской*

на землях Кёльнской кафедры частные монастыри Кайзерверт и Верден, равно как и Эхтернах, Меттлах и Прюм в Трирском диоцезе, находились в известном отдалении от епископских столиц³⁵⁶. Трир же относился к числу последних «епископских республик» франкского королевства — на протяжении VIII в. этой кафедрой владело влиятельное австразийское семейство Видонов, среди прочего обеспечившее свое, по тем временам уже скорее исключительное, положение союзом с Пипинидами³⁵⁷. О кёльнских епископах VIII в. мы информи-

Chronica regia под 689 г.: *Erat huic* (т. е. Пипину Геристальскому — Н. У.) *uxor nobilissima et sapientissima nomine Plectrudis, que etiam Colonie in capitolio egregiam ecclesiam... construxit, sanctimoniales ad serviendum Deo et beate virgini illic constituens...* (*Chronica regia* // MGH. SS. XVII. P. 735). Очень вероятно, что Плектруда основала хотя бы церковь Св. Марии, поскольку там в XIII в. фиксируется ее литургическое поминовение (*memoria Plectrudis regine fundatricis huius ecclesiae*), которое встречается еще лишь в аббатстве Эссен, тесно связанном с Санкта-Мария. Первое упоминание церкви и монастыря содержится в житии Бруно Кёльнского, написанном Руотгером в 965–969 гг. Руотгер рассказывает о ссоре между *ancillis dei, quae in monasterio sanctae Mariae divini religioni fuerant deditae...* и канониками, из-за чего каноники были переведены в Санкт-Андреас. Плектруда у Руотгера не упоминалась (*Ruotger. Vita Brunonis* // MGH. SS. IV.C. 34. P. 267). Х. Шефер, а вслед за ним Ф. Принц считали, что Плектруда, действительно, основала монастырь Св. Марии (*Schefer H. Das Alter der Parochie Klein-St. Martin — St. Maria im Kapitol und die Entstehungszeit des Marienstiftes auf dem Kapitol zu Köln* // *Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein*. 74. 1902. S. 53–102; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 206–207). Более осторожно высказываются Э. Хлавичка, Э. Висплингхофф и Ф. Фельтен: они допускают, что монастырь при Санкта-Мария возник лишь в X в. (*Hlawitschka E. Zu den klösterlichen Anfängen in St. Maria im Kapitol zu Köln* // *RhVjbl*. 31. 1966/1967. S. 1–16; *Wisplinghoff E. Die Benediktinerklöster...* S. 65; *Felten F. Die Bedeutung...* S. 40. Anm. 189). Свидетельство *Translatio s. Maurini* (ом. 980), в котором о Санкта-Мария говорится как о *monasterium novum*, позволяя согласиться с этим предположением (*Translatio s. Maurini* // MGH. SS. XV,1. P. 684). Находки захоронений и остатков стен могут указывать на позднемеровингскую церковь *intra muros* на месте capitoлийского храма. См.: *Päffgen B., Ristow S. Die Römerstadt Köln zur Merowingerzeit* // *Die Franken...* Bd. 1. S. 159.

³⁵⁶ *Felten F. J. Die Bedeutung...* Tl. 2. S. 41.

³⁵⁷ Епископы Базин (до 692–705), его племянник Лиутвин (705–717/722), его сын Мило (717/722–757) и их сородич Веомад (ок. 762–791) сменяли друг друга на трирском престоле. Лиутвин, соратник Карла Мартелла, после победы над нестрийцами при Винси в 717 г. получил еще епископства Ланское и Реймское. Мило же наследовал своему отцу в Трире и Реймсе. Древнегалльские традиции епископской *potestas* сочетались в деятельности «епископской династии» Видонов с новыми частно-церковными представлениями, ставшими предметом ожесточенной критики Бонифация. Фигура Мило сделалась для Бонифация нарицательной: она символизировала собой все нестроения франкской церкви, ответственность за которые миссионер возлагал на порочных пастырей — *Milo et eiusmodi similes*. См.: *Ewig E. Milo et eiusmodi similes* // *St. Bonifatius-Gedenkgabe...* S. 412–440; *Prinz F. Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft*. Stuttgart, 1971.

рованы значительно хуже: хотя там, очевидно, и не сложилась епископская династия³⁵⁸, известная параллель между наиболее одиозным епископом Трира, Мило (717/722–757), который получил свое епископство как боевой соратник Карла Мартелла, а погиб на охоте от клыков кабана, и Хильдегардом, епископом Кёльна (750–753), павшим в бою с саксами в 753 г.³⁵⁹, все же напрашивается, тем самым помогая представить духовную атмосферу епископств северо-востока франкского королевства в VIII в.

Тем сильнее контраст с Мецем, который, в особенности в правление епископа Хродеганга (742–766), одновременно архиепископа франков (с 754 г.), становится важнейшим центром реформы Церкви и монашества. Но еще его предшественник, епископ Сигибальд (716–724), «заботясь о состоянии душ», основал два монастыря, Санкт-Авольд и Нойвайллер, облегчавшие ему, вероятно, борьбу и с собственной подагрой (*dirus podagrae dolor*)³⁶⁰, а также выразил по меньшей мере свое согласие с основанием монастыря Хорнбах (до 740)³⁶¹. Хродеганг не только инициирует на синоде в Вернуоле в 755 г. разделение *ordo monasticus* и *ordo canonicus*³⁶², но и закладывает епископский монастырь Горце, где сам желал быть похороненным³⁶³. Кроме того, Хродеганг позаботился доставить из Рима реликвии для Горце и аббатства Лорш, основанного родственником Хродеганга графом Канкором и его матерью, Виллизинд, а также для епископского монастыря Санкт-

S. 67–68. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 2). Характерно, что монастырь Видонов, Меттлах на Зааре, основанный на рубеже VII–VIII вв. Лиутвином, еще только будущим епископом Трира, был передан им же епископству, что вызвало позднее конфликт между родней основателя и кафедрой. Карл Мартелл, а затем Пипин Короткий отняли монастырь у диоцеза и передали его Мило в качестве лена (*beneficavit*) еще до назначения того епископом. После смерти Мило его родственники вновь попытались вернуть обитель под свою власть, но Карл Великий в 782 г. решил спор в пользу кафедры. Старые претензии всплыли вновь уже около середины IX в., когда Видо, герцог Сполето, добился у Лотаря I передачи монастыря обратно семье (*Raach T. Kloster Mettlach/Saar und sein Grundbesitz. Untersuchungen zur Frühgeschichte und zur Grundherrschaft der ehemaligen Benediktinerabtei im Mittelalter. Mainz, 1974 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 19))*).

³⁵⁸ Ewig E. Rheinische Geschichte.... S. 72.

³⁵⁹ Смерть настигла Мило в лесу под Эрангом, который в память об этом событии стал называться *Meilenwald* (Ewig E. Rheinische Geschichte... S. 86; Prinz F. Klerus und Krieg... S. 70–72; Felten F. J. Die Bedeutung... S. 40–41).

³⁶⁰ Paulus Diaconus. Gesta episcoporum Mettensium // MGH SS 2. P. 267; См. также: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 219, 222.

³⁶¹ Doll A. Das Pirminkloster Hornbach // Archiv für mittelrheinische Kirchengeschichte. 5. 1953. S. 108–142.

³⁶² См. выше: I, 2, 2.

³⁶³ Paulus Diaconus. Gesta episcoporum Mettensium // MGH SS 2. P. 268.

Авольд³⁶⁴. Этот беглый экскурс в VIII столетие, таким образом, подтверждает наш вывод о необходимости большее внимание уделять кругозору конкретных епископов. Еще раз подчеркнем, что появление в их владениях монашеских обителей находится в прямой зависимости от динамики представлений о значимости монашества.

Об оставшихся 16 монастырях Австразии рассматриваемого в этой главе периода можно сказать с уверенностью лишь то, что они были основаны представителями различных фамилий из числа местной знати. При этом карта каролингских монастырей прирейнской Германии VII — начала VIII в., нуждается, как мы видели, в существенных коррективах, позволяющих, в частности, вывести историю монашества этой эпохи за рамки одной политической проблематики возвышения Каролингов.

Просто ли случайность, что источники не оставили нам прямых указаний на способ внутренней организации этих обителей? Ведь применительно к Стабло-Мальмеди и Хонау мы также вынуждены довольствоваться лишь косвенной информацией, более определенно выглядящий уклад Маурсмюнстера. Характерное исключение, кроме того, составляют упоминания устава св. Бенедикта в привилегиях пирминовских монастырей, — они, если и не были составлены в соавторстве с Пирмином, то во всяком случае несли отпечаток его монашеской программы. Ясно сформулированная в документах приверженность пирминовских монастырей бенедиктинству может быть понята лишь в контексте, вероятно, достаточно мощного религиозного импульса, исходившего от фигуры святого. Известную аналогию это находит в обстоятельствах создания Стабло-Мальмеди и Маурсмюнстера. За их основанием также стоят «личности» — выходцы из Люксея — св. Ремакль и св. Леобард, носители четкой и, по-видимому, весьма «агрессивной» монашеской программы. То, что в грамоте об основании Стабло-Мальмеди тем не менее не обозначен устав обители, может объясняться конкретными обстоятельствами ее составления в канцелярии Зигиберта III, например, отсутствием св. Ремакля. Сравнение этого документа с грамотой Элигия, епископа Нуайонского, об основании в 631/632 г. главного монастыря Ремакля, Солиньяка, как будто укрепляет в этой догадке. Очевидно, что для составителя привилегии, преданного сторонника люксейского монашества, организация монастыря по образу и подобию Люксея вполне заслуживала упоминания в грамоте³⁶⁵. Наконец, особо следует рассматривать случай Хонау: перед нами община ирландцев, к укладу которой франки, по-видимому, не

³⁶⁴ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 218–220.

³⁶⁵ *Pardessus II. Nr. 254. P. 11: Te beatissime pater Rimacle abba, tuosque successores obtestor... ut regulam... quam in saepe memorata monasterio Luxoviense tenent, omni custodia teneatis... et ex quorum regula tu nobis complacens in hoc monasterio aliis es prelatus...*

проявляли интереса, в то же время отчетливо осознавая ее «инаковость», что отразило название обители — *monasterium Scottorum*.

Эти казусы оттеняют ситуацию других монастырей, о внутренней организации которых мы можем только гадать. Не удовлетворяясь произвольными и по большей части сомнительными реконструкциями, логично задать вопрос, всегда ли в рассмотренный выше период тот или иной тип устава был существенен для основателей и дарителей монастырей, и не придаем ли мы конкретному правилу значение, которое оно обрело по преимуществу позднее, во второй половине VIII–IX вв. под влиянием каролингских реформ?

Наконец, мы отнюдь не исключаем, что со временем придется говорить о *peregrinatio* св. Колумбана как об эпизоде, пусть и ярком, в духовной жизни франкского общества начала VII в. Результаты наших наблюдений, свидетельствующие о появлении в VII в. множества частных монастырей в Австразии, как правило, вне убедительной связи с Колумбаном, заставляют уделять большее внимание именно духовному контексту «монастырской волны» VII в. Так, А. Ангенендт справедливо указывал на распространение в VII в. различных форм «приватной душеспасительной практики», которую он обозначает как «внутреннюю сторону» института частной Церкви и противопоставляет «публичному характеру» позднеантичного богослужения. «Приватизация» отношений с сакральным мотивируется стремлением знатных семейств обрести особое благословение, источником которого представляется, однако, не Церковь в целом (как в позднеантичной теологии), а «человек Божий», *vir Dei*, отмеченный особыми добродетелями, как правило, аскетического свойства, — монах, уже в силу факта своего монашества, «более» святой, более близкий к Богу, а соответственно, и более надежный хранитель индивидуального и родового благополучия. В этом А. Ангенендт усматривает и одну из причин растущей клерикализации монашества. Речь, однако, идет не о стремлении епископата интегрировать монастыри в структуру диоцеза и облечь их пастьырскими обязанностями (что можно обозначить как борьбу за монополию на святость), а о развитии монастыря в самостоятельную, равноценную епископии, Церковь³⁶⁶.

³⁶⁶ Можно было бы согласиться с оценкой деятельности Колумбана, предложенной А. Ангенендтом: «Die tieferen Gründe dieses Erfolges (т. е. «ирландско-франкской» монастырской волны VII в. — *H. V.*) dürften darin zu suchen sein, daß die irofränkische Klosterbewegung eine Religiosität praktizierte, die der inzwischen allgemein zum Archaischen tendierenden Religionspraxis besser entsprach...» (*Angenendt A.* «Er war der erste...» Willibrords historische Stellung // Willibrord, zijn wereld en zijn werk... S. 16). В то же время его интересное исследование так называемой «архаической религиозности» галло-франков (обнаруживающей безусловные сходства с религиозностью ирландцев) не подкреплено столь же фундированным анализом источников об основании монастырей VII в. Связь этих монастырей с Колумбаном, как мы видели, отнюдь не

В историографии давно обратили внимание на эволюцию понимания господства³⁶⁷, которое все более виделось в связи с христианской харизмой, предполагало в качестве неперемennого условия «самосакрализацию». Иными словами, реализация власти становилась немислимой без зримого обеспечения в тех или иных духовных начинаниях земного и загробного благополучия рода.

Обращает на себя внимание также почти повсеместное изменение погребальных обычаев у франков в VII в. Вряд ли исчезновение погребального инвентаря именно в этот период обусловлено внезапным приступом клептомании, как считает У. Кох. Захоронения при святых (*ad sanctos*) в VII в. сменяют прежний обычай захоронения («Reihengräber»)³⁶⁸. И то и другое не объяснимо лишь успехами христианизации³⁶⁹. Налицо качественное изменение в отношении к смерти и за-

беспорную (по крайней мере для «восточной Франции»), он принимает за аксиому, ссылаясь на работы Е. Эвига и Ф. Принца — *Angenendt A. Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter // Archiv für Liturgiewissenschaft. 20/21. 1978/79. S. 45–47. См. также: idem. «Mit reinen Händen»... S. 311–314; idem. Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. Berlin; New York, 1984. S. 151, 162–163 (Arbeiten zur Frühmittelalterforschung; Bd. 15); idem. Pirmin und Bonifatius... S. 290–299; idem. Missa specialis // FrMSt. 17. 1983. S. 169. Существенный импульс исследованиям А. Ангенендта придали следующие работы: *Graus F. Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger. Prag, 1965. S. 49–59; Nussbaum O. Kloster, Priestermönch und Privatmesse. Bonn, 1961 (Theophaneia; Bd. 14); Häussling A. A. Mönchskonvent und Eucharistiefeier... S. 142–159.**

³⁶⁷ К. Босль говорил о VII–VIII вв. как о времени «интенсивного становления господства (Herrschaftsbildung)», имея, собственно, в виду изменения в организации и самосознании господствующего класса: *Bosl K. Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Eine deutsche Gesellschaftsgeschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1972. Bd. 1. S. 93–95 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 4,1). Касательно королевской власти (разработка теории *rex et sacerdos*) см.: *Anton H. H. Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit. Bonn, 1968. S. 357–446 (Bonner Historische Forschungen; Bd. 32).**

³⁶⁸ *Fehring G.P. Missions- und Kirchenwesen in archäologischer Sicht // Geschichtswissenschaft und Archäologie. Sigmaringen, 1979. S. 568–569 (VuF; Bd. 22). Обобщение новейших археологических изысканий см.: *Koch U. Stätten der Totenruhe — Grabformen und Bestattungssitten der Franken // Die Franken... Tl. 2. S. 736–737; 1021–1025; предположение о связи в изменениях погребальных обрядов с распространением монашества выдвигалось А. Липпертом, анализирувавшим кладбище VII в. при Санкт-Петербурге в Зальцбурге. См.: *Lippert A. Die Bodenfunde Salzburgs im 8. Jh. // MGS LK. 115. 1975. S. 8.***

³⁶⁹ Как, например, полагал Ж. Дюби, выдвинув несколько наивную гипотезу, согласно которой отказ от могильного инвентаря явился «важнейшим вкладом христианства в экономическое развитие» (*Duby G. Krieger und Bauern. Frankfurt, 1984. S. 72–73*). Археологам хорошо известны Reihengräber с инвентарем, включавшим предметы, явно принадлежавшие христианам. См.: *Koch U. Stätten der Totenruhe... S. 736.*

гробной жизни, — по-видимому, в сознании укрепляется представление о значимости небесного и земного, молитвенного, заступничества за покойного. Появляются, а в VIII в. становятся массовыми дарения и основания «во спасение души» (*pro remedio animae*)³⁷⁰. Не с этого ли момента следует отсчитывать историю феномена *memoria*, которая рассматривалась как важнейшая функция монашества по меньшей мере в VIII–XI вв.³⁷¹

³⁷⁰ Schmid K. Stiftungen für das Seelenheil // Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet. München, 1985. S. 57–67 (Schriftenreihe der Katholischen Akademie der Erzdiözese Freiburg); Borgolte M. Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden // Memoria... S. 578–602.

³⁷¹ Некогда В. Левисон, а вслед за ним Т. Шиффер утверждали, что практика литургической *memoria* и *confraternitas* распространялась на континенте под влиянием англосаксов (Levison W. England and the Continent in the Eighth Century. Oxford, 1946. P. 101–103; Schieffer T. Angelsachsen und Franken. Mainz, 1951. S. 51 (Mainzer Akademie der Wissenschaften und der Literatur. Abt. der geisteswissenschaftlichen und sozialwissenschaftlichen Kl.; Bd. 20)). Однако К. Шмиду и Й. Воллашу удалось убедительно продемонстрировать, что феномен «литургического поминовения не содержит в себе ничего специфически инсультного или франкского» (Schmid K., Oexle O. G. Voraussetzungen und Wirkungen des Gebetsbundes von Attigny // Francia. 2. 1974. S. 75). Уже в эпоху поздней античности известна практика молитвенного поминовения крупных дарителей. Поистине колоссальные масштабы *memoria* обретает в VIII в., чему предшествовали характерные изменения в массовом религиозном сознании. Упоминание у Григория Великого на рубеже VI–VII вв. *ignis purgatorius* сигнализировало на уровне «высокой теологии» смену «большой эсхатологии» «малой», индивидуальной. За этой подменой стояло убеждение в возможности влиять числом и «качеством» молитв, месс, пожертвований, благочестивых начинаний на участь покойного. Идея чистилища — это лишь часть общего комплекса верований, содержание которых сводится к известной формуле *do ut des*. Неслучаен в этой связи успех на континенте ирландской практики покаяния, напоминающей тарифную сетку (грех — искупление определенным числом молитв, постов, пожертвований и т. п.). См.: Wollasch J. Totenund Armensorge // Gedächtnis... S. 9–38. Особ. S. 11–12; Angenendt A. Buße und liturgisches Gedenken // Ibid. S. 39–50; *idem*. Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria // Memoria... S. 158–160; Гуревич А. Я. О соотношении народной и ученой традиции в средневековой культуре (Заметки на полях книги Жака Ле Гоффа) // Французский ежегодник. 1982. М., 1984. С. 215; *он же*. Категории средневековой культуры. М., 1984. 2-е изд. С. 328–335; *он же*. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. М., 1990. С. 76–89; *он же*. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981. С. 198–200; *он же*. Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII в.). М., 1989. С. 131–146. См. также комментированные переводы на русский язык ирландских пёнитенциалиев: Пёнитенциалий св. Куммиана (фрагмент) / Пер. с лат. В. Г. Безрогова // Послушник и школяр. Наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах. М., 1996. С. 122–124; Пёнитенциалий св. Колумбана / Пер. с лат. В. Г. Безрогова // СВ. 59. 1997.

Если в Австразии мы все же в состоянии выявить хотя бы три центра «ирландско-франкского» монашества, то в восточнорейнских землях присутствие ирландцев или «ирландско-франкской культуры» вообще не поддается верификации. Не считать же, действительно, непродолжительную стоянку Колумбана в Брегенце на пути в Италию существенным вкладом в распространение христианства и характерных для Ирландии форм монашеской организации. Среди череды псевдоирландцев Алеманнии, пожалуй, лишь применительно к св. Галлу аргументы *pro* и *contra* его ирландского происхождения уравнивают друг друга. Но в любом случае монастырь Санкт-Галлен возник ок. 720 г. в уже совсем иных духовных, политических и социальных реалиях. Не может быть причислен к очагам «ирландско-франкской монастырской культуры» и основанный Пирмином бенедиктинский монастырь Райхенау. Появившиеся в Алеманнии в конце VIII в. ирландцы, такие как Финдан, Евсевий, Марк и Марцелл, безусловно, оставались на периферии религиозной жизни этого к тому времени вполне структурированного церковного региона.

В Баварии первой половины VII в. деятельность франкских монахов, выходцев из Люксея, не оставила никаких следов. Из весьма расплывчатой фразы позднего жития Аманда — «преодолев Дунай», можно при желании заключить о пребывании известного поклонника люксейского образа жизни чуть ли не в половине стран юго-восточной Европы. В конце VII — середине VIII в. нам также не удалось выявить в Баварии ни одного ирландца или «ирландско-франкского» миссионера. Все, что известно из поздней баварской традиции о несомненных франках, св. Эммераме, Эрхарде, Корбиниане и Руперте, не позволяет с уверенностью говорить и о каких-либо монастырях, основанных ими в Баварии во второй половине VII — начале VIII в. Пожалуй, только со св. Рупертом, доверившись зальцбургским источникам конца VIII в., можно связать основание женского монастыря Нонненберг в Зальцбурге и *cella* св. Максимилиана в Бишофсхофене, которая, просуществовав около десяти лет, была разрушена в 20-е гг. VIII в., а с 743 г. ее владения стали предметом длительной распри между герцогом Одилоном и епископом Вергилом Зальцбургским³⁷². Последний, как и его спутник Добдагрек, — единственные ирландцы, несомненно действовавшие в Баварии, однако уже во второй половине VIII в., после церковной реорганизации Баварии св. Бонифацием. Источники, имеющиеся в нашем распоряжении, не дают возможности выйти за пределы весьма смелых догадок и шатких допущений в оценке влияния этих ирландцев как на рупертовское начинание в Зальцбурге, Санкт-Петербурге, так и на организацию внутримонашеской жизни на Кимзее, с которым Добдагрек находился в некоей, не поддающейся точному определению, связи.

³⁷² *Wolfram H. Libellus Virgilii...* S. 194–195.

Если, далее, во Франконии конца VII в. и действовали ирландские миссионеры Килиан, Колонат и Тотнан, то, кроме как об их мученической смерти, нам более ничего не известно. При изучении же раннего христианства в Гессене и Тюрингии, вплоть до появления там св. Бонифация в 20-е гг. VIII в., дальше смутных ощущений о миссионерстве ирландцев дело не продвинулось, и вряд ли приходится ожидать в будущем изменения ситуации.

Как кажется, эта весьма бедная картина пресловутой «ирландской» или «ирландско-франкской» миссии в восточнорейнской Германии вполне соответствует тому, что нам известно об ирландской *peregrinatio pro Christo* в целом и целях путешествия св. Колумбана на континент в частности. Никак не миссионерство влекло ирландца к странствиям, но, согласно житию Ионы, поиск «лучшего места странствий», иными словами, места, подходящего для монашеских подвигов, вдали от родины, привычного социального и культурного окружения, в чуждой этно-языковой среде. Миссионерство, полное хлопотных перемещений, опасностей и рутинных забот, естественных для проповедника, но препятствующих монашескому созерцанию, вряд ли могло соблазнить Колумбана. В этом смысле характерно, что, будучи в Брегенце, он, попробовав было проповедовать свевам, стал затем колебаться, идти ли ему просвещать славян-язычников или отправиться в Италию. Как известно, святой предпочел второе. Нетрудно догадаться, что одним из критериев выбора «лучшего места странствий» было наличие сложившейся и стабильной церковно-политической организации, которая была способна гарантировать ирландцу все необходимое для подобающего устройства монашеского поселения. Таких условий земли к востоку от Рейна ни для Колумбана, ни для других *peregrini*, по-видимому, вплоть до VIII в. обеспечить не могли.

Христианство распространялось там естественным, эволюционным путем за счет интеграции христианизированных анклавов романского населения в варварские политические образования, контактов с франками или итальянскими епископствами. Кроме того, длительная «франкизация» восточнорейнской Германии, включавшая военную экспансию и колонизацию, подразумевала, по словам Теудеберта I (533–548), и *profectus catholicorum*.

В этом контексте вполне логичным представляется облик тех многочисленных духовных институций к востоку от Рейна, которые оставили свой след в источниках. Так или иначе почти все они либо были связаны с эволюцией древних местных культов, обслуживанию которых, как мы могли убедиться еще в предыдущем разделе, предназначались, либо, возникнув в VII — начале VIII в., служили опорными пунктами в деятельности франкских миссионеров. В обоих случаях у нас нет никаких данных о монашеском характере этих общин. Напротив, если источники и упоминают их насельников, то всякий раз речь идет о клириках, что вряд ли удивляет, учитывая два обстоятель-

ства. С одной стороны, — слабость христианства. Как говорилось прежде, существует причинно-следственная взаимосвязь между глубиной христианизации, величиной христианских общин и развитием монашества. С другой стороны, клерикальный характер духовных институций к востоку от Рейна в рассмотренный период, вероятно, определяли потребности распространения и упрочения христианства, чему, разумеется, прежде всего служили не аскетические подвиги в уединении, а активно осуществляемое пастырское служение: проповедь и отправление таинств.

Таким образом, предложенный Ф. Принцем термин «ирландско-франкская монастырская культура» нуждается по меньшей мере в более четкой спецификации, прежде всего региональной. Его применимость к истории монашества Австразии, а также использование в связи с дальнейшей христианизацией восточнорейнской Германии представляются нам в высшей степени спорными. Соответственно, проблематичным видится выделение «ирландско-франкской» фазы в истории немецкого монашества.

Глава 4. Англосаксонские монахи-миссионеры

1. Миссионерство, *peregrinatio*, паломничество

В отличие от ирландских *peregrini*, которых, как мы попытались показать в предыдущей главе, скорее необоснованно причисляют к «миссионерам» (таковыми в собственном смысле слова они выступали лишь в Англии¹), англосаксы, действовавшие во Фрисландии, Гессене, Тюрингии и Саксонии в VIII — начале IX в., несомненно прежде всего преследовали цель распространения и укрепления христианской веры. Не кажется, однако, до конца корректным расхожее утверждение, что у англосаксов *peregrinatio* выступает в неразрывном единстве с проповедью Евангелия. И это якобы составляло специфику их понимания заимствованной у ирландцев аскетической практики².

«Церковная история народа англов» Беды Достопочтенного является единственным источником по ранней англосаксонской миссии. В последнее время исключительность положения Беды порождала у некоторых исследователей закономерный вопрос о границах доверия этому источнику. В литературе обращают внимание на откровенное стремление историографа превознести роль римской миссии в христианизации Англии, вследствие чего он очевидно акцентировал различия между римским и ирландским христианством³. Впрочем Беда вряд ли был до конца последователен. В частности, его понимание *peregrinatio* скорее соответствует ирландской традиции. Там в Ирландии герои «Церковной истории» и приобретают первый монашеский опыт, опыт *peregrinatio*.

¹ Schäferdiek K. Die Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums // Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. München, 1978. Bd. 2, 1: Die Kirche des frühen Mittelalters / Hg. K. Schäferdiek. S. 149–191; Mayr-Harting H. The coming of Christianity to Anglo-Saxon England. London, 1972; Richter M. Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission // Die Iren... S. 131–136.

² Так Campenhausen H. von. Die asketische Heimatlosigkeit... S. 26–28; Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 96–97, 109; Hauck K. Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa // FMS. 1. 1967. S. 3–93. Здесь S. 62–63; более осторожно: Angenendt A. Monachi peregrini... S. 162–163. М. Рихтер не утверждает, что англосаксы создали какой-то новый тип *peregrinatio*, отличающийся от ирландского, но различия между миссионерством и *peregrinatio* не улавливает. Это обусловлено его стремлением релятивировать различия между ирландским и англосаксонским христианством (Richter M. Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission // Die Iren... S. 127–131).

³ Richter M. Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission // Die Iren... S. 120–137; Wallace-Hadrill J. M. Bede's Ecclesiastical History of the English people. Oxford, 1988. P. 136–137, 183–184.

Беда отчетливо различает и даже противопоставляет «жизнь странническую» (*peregrina vita*) и «апостольский труд» (*apostolicum opus*)⁴, самостоятельно мотивированный и требующий особых личностных качеств. Так, миссионер Викберт после бесплодных стараний по просвещению фризов вернулся «к месту излюбленного странствия (*ad dilectae locum peregrinationis*) и начал по обыкновению *в молчании* (выделено мной. — Н. У.) служить Господу, и поскольку не мог чужих подвигнуть (*prodesse*) к вере, заботился в большей степени о воспитании своих примерами добродетелей»⁵. «Молчание» противопоставляется *opus verbi* — «труду слова», вербальному общению с чужими, для которого неудачник Викберт подыскивал затем «мужей святых и ревностных»⁶. Беда, таким образом, заставляет нас прочувствовать качественное различие монашеской *peregrinatio* в стенах обители и миссионерства: первое — это сугубо внутренний труд для одного Бога — *pro Christo*, а соответственно, ради собственного спасения, второе — это «помощь», «поддержка» (*prodesse*) «других», «чужих». Миссионерство, таким образом, не вытекает из монашеской *peregrinatio*, а скорее противостоит, противоречит ей, является ее антитезой.

Если епископ Вилфрид Йоркский (ок. 634–709/710), впервые учивший во Фрисландии, оказался там зимой 678–679 г. скорее случайно, по дороге в Рим⁷, то нортумбрийский монах Эгберт (ум. 729), согласно Бедe, освоив в Ирландии «жизнь странника ради обретения родины на небесах» (*peregrinam vitam pro adipiscenda in caelis patria*), планировал целиком посвятить себя миссионерству: он «задумал помочь многим, то есть, приняв на себя апостольский труд, передать, евангелизируя, слово Божье некоторым племенам из тех, кто его еще не слышал. Таких народов, как он знал, в Германии проживало немало. Известно, что от них ведут свой род и происхождение англы или саксы, населяющие теперь Британию»⁸.

Сам Эгберт, по божественному внушению, остался в Ирландии, но его ученики, упомянутый выше Викберт и Виллиброрд, а, по их примеру, «черный» Эвальд и «белый» Эвальд, а также Суидберт (из числа англосаксов, прибывших во Фрисландию вместе с Виллибрордом) пытались, хотя и с не равным успехом, просвещать «братские» народы фризов, саксов и борукутаринов (бруктеров)⁹. Учитывая ясное осозна-

⁴ *Baeda Venerabilis. Historia ecclesiastica gentis anglorum*. V, 9. / Ed. A. Holder. Freiburg i. Br.; Tübingen, 1882. P. 239 (Germanischer Bücherschatz; Bd. 7).

⁵ *Ibid.* V, 9. P. 241.

⁶ *Ibid.* V, 10. P. 241.

⁷ *Schieffer T. Winfrid-Bonifatius...* S. 96; *Richter M. Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission // Die Iren...* S. 123.

⁸ *Baeda Venerabilis. Historia ecclesiastica...* V, 9. P. 239.

⁹ *Ibid.* V, 9, 10, 11. P. 241–244. См. также: *Буданова В. П. Этнонимия племен Западной Европы: рубеж античности и средневековья. М., 1993. С. 53–54; Jung-Diefenbach J.*

ние англосаксонскими миссионерами своего кровного родства с континентальными германцами, что, вероятно, и мотивировало усилия по их спасению, стоит, как кажется, задать вопрос, могла ли жизнь среди народа общего происхождения и языка вообще считаться *peregrinatio*, которое, как помним, предполагало переселение в чуждую этно-языковую среду? Так или иначе, но общность языка не могла не вселять в англосаксов уверенности в успехе *opus verbi*.

Из нортумбрийцев наибольшее влияние на последующую историю церкви оказал Виллиброрд — Климент (658–739), который, высадившись в 690 г. вместе с 12 спутниками во Фрисландии, обратился за «разрешением на проповедь» (*licentia praedicandi*) и поддержкой к майордому Пипину Геристальскому (687–714), поглощенному тогда войной с фризами (690 и 695 гг.)¹⁰. Именно во Фрисландии христианизация впервые становится духовной санкцией войны и, вместе с тем, средством упорочия устанавливаемого оружием господства.¹¹ Подобную насильственную христианизацию, достигшую апогея в саксонских войнах Карла Великого, один писатель конца IX в. назвал проповедью «железным языком»¹². В то же время значение миссии Виллиброрда в гораздо большей степени состояло в подготовке союза династии Пипинидов с папством, в начале 50-х гг. VIII в. юридически оформленного как «соотцовство» (т. е. духовное отцовство папы — *com-paternitas*) и «дружба» (*amicitia*)¹³.

Выходцы из нортумбрийского духовенства во главе с Вилфридом Йоркским, к числу учеников которого принадлежал и Виллиброрд, самым непосредственным образом содействовали признанию зависимости нортумбрийской Церкви от апостола Петра и его «полноправного наследника» — папы, на синоде в Витби в 664 г.¹⁴ Виллиброрд

Die Friesenbekehrung bis zum Marterertode des heiligen Bonifatius. Mödling b. Wien, 1931. (Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung; Bd. 1); *Levison W.* England and the Continent in the VIII century. Oxford, 1946.

¹⁰ Baeda Venerabilis. *Historia ecclesiastica*... C. 11. P. 243; *Angenendt A.* Willibrord im Dienste der Karolinger // *Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein*. 175. 1973. S. 63–113.

¹¹ *Angenendt A.* «Er war der erste»... S. 16, 18; *idem.* Das Frühmittelalter... S. 268–270.

¹² *Translatio sancti Liborii* (Paderborner Fassung) / A. Cohausz // *Studien und Quellen für westfälische Geschichte*; Bd. 6. 1966. C. 5. P. 51: *Quem* (Карла Великого. — *H. V.*) *arbitror nostrum iure apostolorum nominari; quibus* (язычникам-саксам. — *H. V.*) *ut ianuam fidei aperiret, ferrea quodammodo lingua praedicavit.*

¹³ *Büttner H.* Frühes fränkisches Christentum... S. 45.

¹⁴ *Schieffer T.* Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jh. // *Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und der Literatur in Mainz*. Jg. 1950. N. 20. 1951. S. 12; *Duckett E. S.* Anglo-Saxon Saints and Scholars. 1948. S. 99–100; *Zwölfer T.* Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken. 1929. S. 49–50; *Angenendt A.* The conversion of the Anglo-Saxons considered

создавал во Фрисландии не только франкскую Церковь, иными словами, Церковь, включенную в сферу франкского господства, но одновременно и римскую Церковь: его проповедь была уже в 692 г. санкционирована папством, а в 695 г. Виллиброрд был посвящен Сергием I (687–701) в архиепископы фризоз. И хотя в силу не вполне проясненных обстоятельств архиепископство с резиденцией в Утрехте на землях, отведенных для этого Пипином, так и не состоялось, а фризы еще долгое время сопротивлялись франкам и христианству¹⁵, наметившиеся связи между англосаксами и Пипинидами, Пипинидами и папством определяли дальнейшую церковную и политическую историю франкского королевства¹⁶.

В 716 г. во Фрисландии свой первый миссионерский опыт обрел и св. Винфрид — Бонифаций (672/675–754), выходец из Уэссекса, принадлежавший через своего учителя Альдхельма Мальмсберийского (672/673–709) к кругу «южан» во главе с архиепископом Теодором Кентерберийским (669–690), «подлинным творцом» англосаксонской римской Церкви¹⁷. О мотивах миссионерства Винфрида, к 716 г. сорокалетнего монаха, с детства (как *puer oblatus* переданного родителями для служения Богу) подвизавшегося в монастыре Нурслинг, первый биограф Бонифация, англосакс Виллибальд, писавший вскоре после 754 г.¹⁸, говорит смутно. В путь святой отправился оттого, что «более

against the background of the early medieval mission // Angli e sassoni al di qua e al di là del mare. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1984. Spoleto, 1986. S. 747–792. Особ. S. 773–781.

¹⁵ Еще в первой трети XI в. фризы видели в свхаристии весьма опасную разновидность колдовства: многие верили, что принявший святые дары должен умереть в течение года (возможно, перед нами наивная интерпретация последнего причастия). По словам майера одной из фризских деревень, кружка пива была бы ему милей, чем sanctissimum (Gesta episcoporum Cameracensium // MGH. SS. Vol. 7. L. 3. C. 22. P. 472. См. также: Dinzelbacher P. Zur Geschichte der Frömmigkeit im Mittelalter und in der Neuzeit // Saeculum. 47/1. München, 1996. В рус. пер.: Динцельбахер П. Основные тенденции религиозного развития Германии в эпоху высокого средневековья // Другие средние века. М., 2000. С. 143–165.

¹⁶ Levison W. St. Willibrord and his place in history (1940) // Levison W. Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit. Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf, 1984. Bd. 4. S. 314–329. Общая оценка Виллиброрда В. Левисоном — «he was the first», прежде всего в смысле установления связей фризской миссии с Римом — прочно закрепилась в историографии. См.: Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 98; Angenendt A. Willibrord im Dienste der Karolinger... S. 85–104; idem. «Er war der erste...» Willibrords historische Stellung // Willibrord, zijn wereld en zijn werk... S. 18–20, 29; Fritze H. Universis gentium confessio... S. 78–130; Schroeder J. Willibrord und Rom. Zu den beiden Rombesuchen des Apostels der Friesen // Hémecht. 37. 1985. S. 5–13. Об архиепископстве в Утрехте см. также: Fritze W. H. Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht // Rheinische Vierteljahrsblätter. 35. 1971. S. 106–114.

¹⁷ Angenendt A. Das Frühmittelalter... S. 226; Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 103–109.

¹⁸ Wattenbach-Holtzmann. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 2. P. 176–177.

искал мест странствий (*peregrina loca*), нежели наследственных отеческих земель», иными словами, скорее стремился обрести уединение вдали от родины, на чужбине¹⁹. Так он прибыл во Фрисландию, где, застав упадок христианства вследствие войн фриз с Карлом Мартеллом (714–741), как будто изменил свои намерения и стал подыскивать «место для проповеди» (*locus praedicationis*), вознамерившись сеять в этом народе «семена слова Божьего»²⁰.

Правда, Винфрид предавался проповеди недолго: во Фрисландии он находился, вероятно, с весны по осень 716 г.²¹ Якобы «исключительный дар святости» позволил ему понять, что его труд не даст плодов при отсутствии «духовных ростков [достаточной] силы».²² О том, что Винфрид тогда действительно не отважился полностью посвятить себя миссионерству, говорит одно из его первых сохранившихся писем, в котором он, находясь уже в Нурслинге, сообщает о желании «когда-нибудь» вернуться «в те страны», «если это будет угодно всемогущему Господу»²³. Ретроспективы, а потому не вполне корректны построения Т. Шиффера, полагавшего, что Бонифаций прежде, чем заняться миссией всерьез и надолго, хотел заручиться благословением папы и найти *свое* «место для проповеди», независимое от Виллиброрда, с которым у Винфрида будто бы сложились непростые отношения²⁴. Характерно, однако, что Винфрид, находясь во Фрисландии в 716 г., в отличие от Виллиброрда, обратился за «разрешением на проповедь» не в Рим, а к королю фриз Радбоду²⁵. Можно ли, соответственно, приписать Винфриду проримские настроения уже в тот период его жизни?

Если попытаться объяснить скорый отъезд святого на родину в контексте противоположности «апостольского труда» и «странствия Христа ради», идеалом которого тот поначалу, как мы видели, воодушевлялся, то допустимо сформулировать следующее предположение. Винфриду могло потребоваться определенное время, чтобы решение искать не «места странствия», а «место для проповеди» окрепло, а первый, по-видимому, не слишком удачный опыт проповеди у фриз

¹⁹ Willibaldus. Vita sancti Bonifatii archiepiscopi // MGH SS. II. C. 11. P. 338.

²⁰ Ibid. P. 339.

²¹ Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 109–110.

²² Willibaldus. Vita sancti Bonifatii... C. 11. P. 339.

²³ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae / Ed. M. Tangl // MGH Epistolae selectae. T. 1. N. 9. P. 6.

²⁴ Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 111–112. Также: Büttner H. Frühes fränkisches Christentum... S. 45. Еще жестче предполагаемое «противостояние» Виллиброрда и Бонифация подчеркивал Flaskamp F. Willibrord-Clemens und Wynfrith-Bonifatius // Bonifatius-Gedenkgabe. Fulda, 1954. S. 157–172.

²⁵ Кстати, подобно более ранним нортумбрийским миссионерам, Вилфриду Йоркскому и Вигберту (Willibaldus. Vita sancti Bonifatii... C. 11. P. 339. См.: Angenendt A. «Er war der erste...» S. 17–18).

забылся. Симптоматично, что Винфрид не спешит во Фрисландию в 718 г., когда чаша весов там стала склоняться в пользу Карла Мартелла. Напротив, он отправляется в Рим. Расплывчатое объяснение Виллибальда — де Винфрид «стремился со всяческим усердием вторично вступить на оставленный путь»²⁶ — позволяет лишь выбирать между желанием святого найти на чужбине, возможно, в Риме «место странствий» или возобновить, на этот раз с благословения папы, проповедь среди язычников.

Само по себе паломничество *ad limina apostolorum* (к апостольским гробницам, т. е. в Рим) уже во второй половине VII в. приобрело немалую популярность, выражая крепнущую среди англосаксов веру в особую сакральную силу апостольских святых и новое самосознание английской церкви, осмыслявшей себя в единстве с Римом и в верности его епископу²⁷. При этом якобы установленная англосаксами связь идеала *peregrinatio* с паломничеством в Рим не кажется нам столь безусловной, как это утверждали Х. фон Кампенхаузен, М. Кох, К. Хаук и А. Ангенендт²⁸. Скорее паломничество являлось самостоятельной формой религиозной практики. Оно, конечно, могло сопутствовать принятию монашеских обетов, решению вести жизнь *peregrinus*'а, т. е. монашескую жизнь вдаль от родины, придавая обращению особый духовный импульс и высшую санкцию²⁹. Рим, кроме

²⁶ Willibaldus. Vita sancti Bonifatii... С. 5, 14. Р. 339.

²⁷ Levison W. England and the Continent... S. 33–34, 259–261; Krüger K. H. Königs-konversionen im 8. Jh. // FMSt. 7. 1973. S. 169–222. Здесь S. 178–179; Angenendt A. Das Frühmittelalter... S. 226, 232. В VIII в. вблизи собора св. Петра образовалась даже так называемая *schola Saxonum*, — нечто среднее между приютом для странников-англосаксов и монастырем. Об этой *schola* напоминает сегодня церковь Santo Spirito in Sassia. См.: Moore W. J. The Saxon Pilgrims to Rome and the Schola Saxorum. Fribourg i. U., 1937. Особ. S. 104–108; Stoclet A. J. Les établissements francs au VIIIe siècle // Haut Moyen Âge: Cultures, éducation et société. Études offerrets à P. Riché. La Gorenne; Colom-bes, 1990. P. 231–247. Здесь P. 231–233.

²⁸ Campenhausen H. von. Die asketische Heimatlosigkeit... S. 24–25; Koch M. St. Fridolin... S. 97 A.; Hauck K. Von einer spätantiken Randkultur... S. 64–65; Angenendt A. Monachi peregrini... S. 141.

²⁹ Так, Бенедикт Бископ оставил, следуя примеру Авраама (Быт. 12, 1), «свой дом, родных и родину ради Христа и Евангелия» в надежде обрести «стократное воздаяние и жизнь вечную» (ср. Матф. 19, 29), и отправился в Рим, на обратном пути, в Лерине, приняв монашество (*Beda Venerabilis*. Historia abbatum Wiremensis, I // Venerabilis Bedae opera historica / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1896. P. 365). Так же и Оффа, сын короля Эссекса, «оставил жену, поля, родных и родину ради Христа и Евангелия, с тем чтобы в этой жизни получить сторицей, а в будущем мире обрести жизнь вечную» (ср. Лк. 18, 29; Марк 10, 29). Прибыв в Рим в 709 г., он принес монашеские обеты (*Beda Venerabilis*. Historia ecclesiastica... V, 19. P. 255).

того, мог заменить Ирландию, где, согласно Беде, англосаксы, как правило, и вели «странническую жизнь»³⁰.

Аббатисса Эангит и ее дочь Бугга, сообщая св. Бонифацию о «многих тяготах несчастий», обрушившихся на сестер обители, о «мирских делах», которые их беспокоят³¹, спрашивали своего «духовного брата», что, по его мнению, предпочтительнее, «жить на отчей земле или быть изгнанником в странствии»³². Причем их серьезно волновал вопрос, не нарушат ли они, покинув обитель, каноны, предписывающие каждому «жить в том месте, где был помещен и где принес свой обет»³³. Ведь уже давно, «по примеру многих из наших близких, родственников или чужих», собирались посетить Рим «и молить там о прощении наших грехов, как поступали многие другие и еще теперь поступают, а я (т. е. Эангит. — Н. У.) в особенности [стремлюсь к этому], возрастом преклонная, допустившая и совершившая за свою жизнь более, чем достаточно»³⁴. *Peregrinatio* мотивируется, таким образом, с одной стороны, бедственным и беспокойным положением монастыря «на отчей земле», а с другой — желанием (в том числе на закате дней) очиститься от грехов именно в Риме, что, разумеется, является самостоятельной духовной задачей. Ответ Бонифация на это послание не сохранился, но сама тематика *peregrinatio* и паломничества в Рим продолжала, вероятно, обсуждаться, поскольку в одном из писем к Бугге он, не желая ни призывать ее к «стезе странника» (*iter peregrinum*), ни удерживать от нее, отмечает: «если ты на родине из-за мирян никак не можешь обрести свободу иметь покой на душе (*libertatem quietem mentis habere*)», то лучше, чтобы «ты, если хочешь и можешь, стяжала в странствии (*per peregrinationem*) свободу созерцания»³⁵. Странствие «ради обретения покоя и созерцания Бога» (*propter adquirendam quietem et contemplationem Dei*), разумеется, предполагает оседлый образ жизни в благоприятных условиях на чужбине, где

³⁰ Так, названные выше Эгберт, Вигберт, Виллиброрд, оба Эвальда прежде, чем принять решение проповедовать, вели жизнь *peregrinus a, anachoretica vita*, в Ирландии. См.: *Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica*... V, 9–10. P. 239–242; *Alcuin. Vita Willibrordi* // MGH SS RM. VII. P. 118–120; *Pepperdene M. W. Bede's Historia Ecclesiastica. A new perspective* // *Celtica*. 4. 1958. P. 253–262. Здесь S. 257; *Richter M. Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission* // *Die Iren*... S. 129–130, 136. Кроме того, в англосаксонском женском монашестве со второй трети VII в. популярностью пользовались северофранцузские монастыри. См. ниже параграф 3.7.

³¹ *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae*... N. 14 (719–722). P. 23–24.

³² *Sive in patrio solo vivere vel in peregrinatione exulare* (*Ibid.* P. 26, 4).

³³ *Ibid.* P. 25, 16–18. Здесь речь идет о канонах Халкидонского собора 451 г., запрещающих покидать монастырь, в котором был принят професс. См.: *Ueding L. Die Kanones von Chalcedon*... S. 637–641.

³⁴ *Ibid.* P. 25, 5–10.

³⁵ *Ibid.* N. 27 (до 738). P. 48, 6–15.

«миряне»-соотечественники не смогут побеспокоить монахиню. В качестве примера Бонифаций приводит сестру Виетбургу: та обрела «такую покойную жизнь» (*talem vitam quietem*), «которую в течение долгого времени старательно искала», «у пределов святого Петра» (*iuxta limina sancti Petri*)³⁶. Самой же Бугге стоит направиться туда же, но не раньше, чем в Риме «утихнут... восстания, соблазны и угрозы сарацинов»³⁷.

Таким образом, в рассмотренном казусе корреспонденток Бонифация *peregrinatio* — это не паломничество в Рим как таковое, — у паломничества своя задача — стяжание «отпущения грехов» (*peccatorum... veniam*). Под *peregrinatio* всякий раз подразумевается обретение в вечном городе «места странствий». Мог ли и сам Винфрид, покидая в 718 г. Нурслинг, искать в Риме «покойной жизни», сказать сложно, поскольку в ретроспективном изложении Виллибальда жизнь св. Бонифация предстает чересчур спрямленной и изначально предопределенной — это жизнь прославленного миссионера-мученика и реформатора франкской Церкви. Известно, однако, что отъезду Винфрида в Рим предшествовало его избрание аббатом Нурслинга в 717 г. Виллибальд изображает дело так, что Винфрид сразу (*mox*) отказался от сана и стал подыскивать себе замену, что на деле произошло, по видимому, только через год³⁸. Хлопотные обязанности настоятеля вполне могли в конечном итоге побудить Винфрида возобновить поиски «свободы иметь покой на душе» и он, «отвергнув богатства родины и сложив первенство власти»³⁹, уезжает в Рим. Любопытно, что уже значительно позднее, в 737–738 гг., во время своей третьей поездки в Рим, Бонифаций как будто нехотя, под давлением папы, покидал вечный город. Не исключено, что на этот раз, утомленный трудами, он намеревался остаться в одном из римских монастырей⁴⁰.

Характерно, что сестры в своем письме к Бонифацию подчеркивают общепринятость паломничества. Будто бы даже бедственное положение обители среди прочего связано с тем, что многие покровители монастыря «оставили родные берега и доверились морским волнам,

³⁶ Ibid. P. 48, 17–19.

³⁷ Ibid. P. 48, 20–23.

³⁸ Willibaldus. Vita sancti Bonifatii... C. 5, 13. P. 339. См.: Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 111.

³⁹ Willibaldus. Vita sancti Bonifatii... C. 5, 13. P. 339.

⁴⁰ Смутное указание на это см.: Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 41. P. 66: ...*apostolicus pontifex... praeceptum dedit, ut iterum (!) ad vos revertamus (!) et in certo labore persistamus*. Х. Бойманн предполагал, что вероятное желание Бонифация поселиться в Риме явилось реакцией на ухудшение отношений с Карлом Мартеллом (Beumann H. Hersfelds Gründungsjahr // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 6. 1956. S. 1–24. Особ. S. 20–23). Сходную интерпретацию см.: Boehmer H. Zur Geschichte des Bonifatius // Zeitschrift für Hessische Geschichte. 50. 1917. S. 207–208.

устремившись к апостольским пределам Петра и Павла, а также многих мучеников, дев и исповедников»⁴¹. Известно, что не одни монахи ехали в Рим, но также епископы, короли и другие миряне, что само по себе делает некорректным отнесение паломничества лишь к роду монашеской *peregrinatio*. Среди же мотивов паломничества наряду со стремлением к покаянию встречаем и намерение принять в Риме крещение, быть похороненным при апостольских гробницах, обрести при жизни и после смерти покровительство небесного привратника, опереться на авторитет наместника Петра в том или ином спорном вопросе или заручиться папским благословением в каком-либо церковном начинании⁴².

К таковым начинаниям могло принадлежать и миссионерство. Правда, и здесь связь между паломничеством и просвещением язычников не столь безусловна. Так, согласно Беде, идеолог обращения «братских» народов, монах Экберт, собирався посетить Рим не прежде, а лишь в случае неудачи своей миссии среди германцев, по-видимому, чтобы обрести у святых гробниц утешение⁴³. Экберт — далеко не исключение: ни один из нортумбрийских миссионеров, кроме Виллиборда, насколько нам известно, не нашел нужным совершить паломничество в Рим ради получения папского благословения. Т. Шиффер, придавая первой поездке Винфрида в Рим значение рационально осознанного шага на пути к германской миссии, настаивает на якобы обозначившемся уже тогда различии между Винфридом и Виллибордом в видении иерархии духовной и светской власти: де в противоположность Виллиборду Винфрид стремился заручиться сначала поддержкой папы, а уж затем прибегнуть к покровительству франков⁴⁴. Эта гипотеза, однако, не находит подтверждения ни в переписке Бонифация, ни даже в его житии⁴⁵. Вообще создается ощущение, что Винфрид окончательно принимает решение посвятить себя «другим», миссионерству, именно в Риме, — во всяком случае первое бесспорное тому подтверждение — грамота папы Григория II (715–731) от 719 г., в которой Винфриду, названному тогда впервые Бонифацием, поручается проповедь среди язычников. Значительно позднее, в 746–747 гг., Бонифаций признавался: «...Странствуем по повелению апостольского

⁴¹ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 14. P. 24, 4–8.

⁴² Levison W. England and the Continent... S. 33–34, 259–261; Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 75–76; Krüger K. H. Königskonversionen... S. 178–179; Angenendt A. Das Frühmittelalter... S. 226, 232.

⁴³ Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica... V, 9. P. 239.

⁴⁴ Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 111–112.

⁴⁵ В сохранившемся рекомендательном письме епископа Даниэля Винчестерского не фигурирует слово *peregrinatio*, не обозначена там и цель путешествия, а Винфрид причислен к простым *viantibus*. См.: Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 11. P. 16.

престола»⁴⁶. Лишая здесь термин *peregrinari* присущего ему смысла внутреннего индивидуального «делания», Бонифаций осмысляет свои странствия как запланированный и санкционированный папством акт служения Церкви.

Если в современной историографии, вслед за Т. Шиффером, вполне обоснованно подчеркиваются различия в церковно-политическом кругозоре Виллиброрда и Бонифация, в их отношении к светской власти и каноническому праву⁴⁷, то не следует ли искать причину этих расхождений в более активном, если не решающем, влиянии папства на зарождение, разработку и осуществление миссионерской и реформаторской программы Бонифация?⁴⁸ В то время, как этот вопрос мы

⁴⁶ *Per preceptum apostolicae sedis peregrinamur* — Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 74. P. 156.

⁴⁷ Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 111–112, 116–117. См. также: Flaskamp F. Willibrord-Clemens... S. 157–172; Angenendt A. Willibrord im Dienste der Karolinger... S. 68–82, 94–104; idem. Pirmin und Bonifatius... S. 251–299. В несколько более спокойном тоне о различиях между Виллибрордом и Бонифацием А. Ангенендт говорит в своей относительно новой статье, что, вероятно, во многом навеяно праздничной атмосферой 1250-летнего юбилея Виллиброрда. Для описания отношений Виллиброрда с Римом и восприятия им канонических норм А. Ангенендт употребляет термин «ekklektizistisch» (Angenendt A. «Er war der Erste»... S. 13–34). Ф. Принц обоснованно возражал против не в меру усердных попыток увидеть за расхождениями между Виллибрордом и Бонифацием «противоречия», «противостояние» или даже «вражду» — подобные утверждения не основаны на источниках и, по словам Ф. Принца, «dies kann nur eine vage Vermutung sein». См.: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 233. Справедливости ради следует отметить, что Виллибралд как-то особенно многословно и даже натушно описывает небольшую ссору двух миссионеров во Фрисландии в 719 г. Он сообщает, что когда Виллиброрд почувствовал приближение старости (он умрет, однако, через 10 лет!), то попросил Бонифация принять епископский сан. Бонифаций же, называя себя недостойным и ссылаясь на то, что не достиг еще канонического возраста, т. е. 50 лет, отказался. *Per longas tricationum moras* между ними возникла *spiritualis contentio* и *consona pulchrae discretionis dissensio*. Но в конце концов Бонифацию удалось убедить Виллиброрда сменить гнев на милость. При этом он ссылался на то, что без санкции папы не осмелится принять сан. Тем более папа уже направил Бонифация в другие края, а именно на восток от Рейна. В результате Виллиброрд отпустил его с благословением (Willibaldus. Vita Bonifatii... С. 6, 17. P. 341–342).

⁴⁸ В противоположность господствующей в историографии точке зрения о том, что папство концентрировалось тогда лишь на внутриримских и итальянских делах. См., например: Schimmelpfennig B. Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance. 3. Aufl. Darmstadt, 1988. S. 96–97. Имя Бонифация, действительно, не упоминается в разделе о Григории II в *Liber pontificalis* — официальной хронике Апостольского Престола, что в то же время объясняется скорее особенностями источника, характером отбора информации (на рус. яз. о *Liber pontificalis* см.: Бородин О. Р. Средневековые «книги понтификов» — формирование историографического жанра // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха возрождения. М., 1988. С. 64–72). Излишне

вынуждены по большей части оставить за пределами нашей работы (вернувшись к нему лишь в связи с принятием Бонифацием устава св. Бенедикта), то намеченный выше сюжет, — а именно особенности *peregrinatio*, миссионерства и паломничества как самостоятельных видов духовной практики, еще предстоит исследовать в контексте истории и типологии германского монашества VIII — начала IX в.

2. Устав св. Бенедикта в Англии

Господствовавшее в довоенной историографии мнение о том, что бенедиктинство стало распространяться в континентальной Западной Европе усилиями англосаксонских миссионеров, в 50–60-е гг. было решительно и обоснованно отвергнуто⁴⁹. Как неоднократно подчеркивалось выше, устав св. Бенедикта был известен в монастырях франкского королевства и в VII в. Более того, Леодегар Отунский (663–680) предписывал монастырям своего диоцеза следовать именно этому правилу, а монахи Флэри с 672/675 г. гордились реликвиями св. Бенедикта⁵⁰. В начале VIII в. св. Пирмин считал устав Бенедикта основопо-

напоминать, что эпохальное значение деятельности св. Бонифация для судеб западноевропейской Церкви стало осознаваться значительно позднее. В то же время известно, что Григорий II, принимавший Винфрида в Риме впервые в 719 г., уже прежде, в 715/716 г., пытался содействовать созданию зависимой от Рима Церкви в Баварии (Hand-buch der baierischen Geschichte... Bd. I. S. 164–165). Не следует упускать из виду и в высшей степени символическое имя папы, который известен как почитатель Григория Великого — понтифика, впервые попытавшегося организовать миссионерство в заальпийской Европе. О почитании Григорием II своего великого тезки см.: Wollasch J. Benedictus abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition // Tradition als historische Kraft / Hg. N. Kamp, J. Wollasch. Berlin; New York, 1982. S. 126–127.

⁴⁹ Hallinger K. Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt // Commentationes in Regulam S. Benedicti cura Basilii Steidle. Rom, 1957. S. 231–319. Ocoб. S. 259–261 (Studia Anselmiana; T. 42); *idem*. Benedikt von Monte Cassino. Sein Aufstieg zur Geschichte, zu Kult und Verehrung // Regula-Benedicti-Studia. Bd. 10/11. 1984. S. 77–89; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 267–68, 288–89; 644–647; *idem*. Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich. Ein Strukturvergleich zweier monastischer Landschaften // Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (1980). Spoleto, 1982. T. 1. S. 117–136. Ocoб. S. 133–34; Engelbert P. Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter // Römische Quartalschrift. Bd. 81. 1986. S. 40–44; Regula Benedicti / Ed. A. de Vogüé; texte établi et présenté par J. Neufville // SC. Paris, 1972. Vol. 181. P. 150–152; Wollasch J. Benedictus abbas Romensis... S. 119–137; Zelzer K. Cassiodor, Benedikt und die monastische Tradition // Wiener Studien. 98. 1985. S. 215–237; *idem*. Von Benedikt zu Hildemar. Zur Geschichte der Regula Benedicti auf ihrem Weg zur Alleingeltung // FMSt. Bd. 23. 1989. S. 112–130).

⁵⁰ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 177–178; Vidier A. L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de Saint Benoît. Paris, 1965. Ocoб. P. 145–147, 168–170, 249–251;

лагающим. Это, конечно, нисколько не умаляет того обстоятельства, что англосаксы особым образом почитали св. Бенедикта, который, благодаря II книге «Диалогов» Григория Великого, основателя англосаксонской римской Церкви, воспринимался как «Римский аббат» (*abbas Romensis*)⁵¹. Симптоматично, что древнейшая сохранившаяся рукопись устава Бенедикта — Оксфордский кодекс (*Codex Oxoniensis*, Hatton 48) — происходит из юго-западной Англии⁵². В историографии ныне признается, что в Англию устав Бенедикта могли доставить нортумбрийские монахи, совершавшие паломничества в Рим, такие как: Вилфрид Йоркский, получивший монастырь Рипон, который был оставлен ирландцами, не желавшими принимать римскую пасху и римские литургические традиции; Бенедикт Бископ, основатель Вермоут-Ярроу, а также его преемник на посту аббата и воспитанник Рипона, Кеолфрид, увеличивший, согласно Беде, библиотеку монастыря, созданную некогда Бенедиктом Бископом⁵³. В то же время и в Англии устав Бенедикта вряд ли господствовал. Наряду с сильными ирландскими влияниями определенную роль играли и континентальные монашеские, но не бенедиктинские, традиции⁵⁴. Известно, например, что столь крупный деятель англосаксонского монашества, основатель монастыря (монастырей) Вермоут-Ярроу, Бенедикт Бископ (ум. в 689/690), хотя и посетил Рим шесть раз и отдавал первенство св. Бенедикту, все же составил *свое* правило из 17 (!) уставов, в том числе тех, с которыми он познакомился в галльских монастырях⁵⁵. Можно ли, соответ-

Hourlier J. La translation d'après les sources narratives // *Studia monastica*. 21. 1979. P. 213–239.

⁵¹ *Semmler J.* Die Beschlüsse... S. 68. См. рус. пер. «Диалогов»: *Григорий Двоеслов*. Собеседования о жизни италийских отцов и о бессмертии души. Казань, 1858. А также: *Пономарев А.* Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-мемуарном значении. Опыт исследования памятников христианской агиологии и эсхатологии. СПб., 1889.

⁵² *Traube L.* Textgeschichte der Regula Benedicti. München, 1910 (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.; Bd. 25,2); *Ker Neil R.* The provenance of the oldest manuscript of the Rule of St. Benedict // *Bodleian Library Record*. 2. 1941–1949. P. 28–29; *Engelbert P.* Regeltext und Romverehrung... S. 57. Anm. 41.

⁵³ *Zelzer K.* Von Benedikt zu Hildemar... S. 122–126.

⁵⁴ *Bullough D. A.* The missions of the English and Picts and their heritage (to ca. 800) // *The Iren und Europa*... S. 80–97; *Campbell J.* The Debt of the early english church to Ireland // *Irland und die Christenheit (Ireland and the Christendom)*. Bibelstudien und Mission / Ed. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. S. 332–346; *Prinz F.* Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 95. 1984. S. 315–336.

⁵⁵ *Knowles D.* The monastic order in England. Cambridge, 1963. P. 21–23; *Hallinger K.* Papst Gregor der Grosse... S. 237. Anm. 21; S. 265. Anm. 107; *Semmler J.* Die Beschlüsse... S. 69–70. См. также: *Beda.* Historia abbatum... 1, 11: *Agebat Benedictus advenientes saepius ad se fratres de custodienda quam statuerat regula firmare: «Neque enim putare habetis»*

ственно, говорить о «чисто» бенедиктинском характере англосаксонских монашеских начинаний на континенте, как на этом подчас настаивают отдельные исследователи?⁵⁶ Вопрос тем более не праздный в контексте обозначенной выше противоположности *peregrinatio*, как особой формы монашеской спиритуальности, и миссионерства, по-видимому, накладывавшего свой, ярко клерикальный отпечаток на основанные монахами-миссионерами обители. Таким образом, дифференцированная характеристика тех целей, которые всякий раз преследовали в своей деятельности священники и монахи англосаксонской диаспоры, является непрямым условием корректного описания внутреннего уклада основанных ими обителей.

3. Типология англосаксонских монастырей в Германии

С одной стороны, среди англосаксов выделяются нортумбрийцы, составившие первую волну англосаксонской миссии. К уже названному выше следует добавить и учеников св. Виллиброрда, его родственников, Беорнрада (ум. 797) и Виллехада (ум. 789), — оба по поручению Карла Великого проповедовали в Саксонии в последних десятилетиях VIII в., но не оставили по себе каких-либо монашеских

inquit «quod ex meo haec quae vobis statui decreta indoctus corde pertulerim. Ex decem quippe et septem monasteriis quae inter longos meae crebre peregrinationis discursus optima comperi haec universa didici et vobis salubriter observanda contradidi». Правда, К. Цельцер полагает невероятным, чтобы правило Бископа в буквальном смысле состояло из 17 уставов. На континенте «смешанное правило» включало обычно от 3 до 5 источников. Скорее речь, по мнению К. Цельцера, может идти о частных добавлениях к какому-либо основному, «стержневому», уставу, каковым вероятнее всего являлась *Regula Benedicti*. Такие добавления могли относиться к так называемому *usus cottidianis*, т. е. способу соблюдения устава, исторически выработанному в том или ином монастыре. В пользу приоритета бенедиктинства говорит хотя бы программное имя «Бенедикт», избранное Бископом, по-видимому, по той же логике, которой позднее следовал граф Витица, известный как Бенедикт Анианский. К тому же, согласно Беде, монахам Вермоута надлежало выбирать настоятеля *iuxta quod regula magni quondam abbatis Benedicti, iuxta quod privilegii nostri continent decreta* (Beda. Historia abbatum... 1,4, 11, 2,16). В целом см.: *Zelzer K. Zur Frage der Observanz des Benedict Biscop // Proceedings of the X International Conference on Patristic Studies. Oxford, 1987; idem. Von Benedikt zu Hildemar... S. 123–124.*

⁵⁶ См., например: *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 289; Angenendt A. Monachi peregrini... S. 230–233.* Весьма ценными представляются рассуждения П. Энгельберта о самой возможности применения в отношении способа действия какого-либо устава в раннее средневековье таких эпитетов, как «reip», «genuin», «alleinherrschend» etc. Речь может скорее идти лишь о символическом принятии тех или иных образцов, а не об их безусловном копировании. См.: *Engelbert P. Regeltex... S. 49.*

начинаний. С другой стороны, обособленную группу внутри англосаксонской диаспоры составляли ученики св. Бонифация. К этой группе можно отнести и последователей святого из числа местного населения. Не все они, как мы увидим ниже, могут быть в полной мере названы миссионерами. Не все обладали и тем обширным церковно-политическим кругозором, который отличал самого Бонифация. Итак, речь идет о Луле (ум. 786), тоже выходеце из Уэссекса и преемнике Бонифация в сане епископа Майнца, об англосаксе Вигберте (ум. 737/738), аббате Фрицлара и Витте, епископе Бюрабурга⁵⁷, о баварце Стурме (ум. 779), отшельнике в Херсфельде и аббате-(со)основателе Фульды, об англосаксе Бурхарде (ум. 753), первом епископе Вюрцбурга, его преемнике, франке Мегингауде (Мегингоц, ум. 768), о братьях из Уэссекса — Виллибальде (ум. 787), первом епископе Айхштетта, и Виннебальде (ум. 761), основателе и аббате Хайденхайма, об аббатиссе Таубербишофсхайма Леобгит (лат. Леоба, ум. ок. 782), ее родственнице Фёкле (Текла), аббатиссе Китцингена и Оксенфурта, об отшельнике Суало (лат. Соло, ум. 794), франке Григории, аббате Утрехта (ум. 775?), а также его ученике Лиутгере (ум. 809) из числа фризлов, обращенных еще Виллибрордом, и первом епископе Мюнстера в Вестфалии.

В структуре данного параграфа не представлены некие типы обителей. Предметом каждого раздела являются люди, их судьбы, устремления и, собственно, монастыри. Речь всякий раз идет лишь о выявлении доминирующих тенденций в тех или иных обителях англосаксов. Задачу их типологизации мы попытаемся решить уже в заключении главы.

3.1. Монастыри нортумбрийцев

Первым и одним из наиболее значительных англосаксонских монастырей на континенте явился Эхтернах на Зауэре, основанный Ирминой аббатиссой трирского монастыря Орен, Виллибрордом и Каролингами. В 697/698 гг. Ирмина передала в собственность Виллиброрду свою часть виллы Эхтернах, включая церкви и «маленький монастырь» (*monasteriolum*), который она построила там прежде для «странствующих монахов» (*monachi peregrini*) и «нищих, испрашивающих там пропитание» (*pauperum ibidem alimoniam petendum*)⁵⁸. Затем последовали новые дарения⁵⁹. Несколькими годами позже Виллиброрд

⁵⁷ О Витте, спутнике Бонифация, посвященном в епископы в 742 г., известно лишь то, что он в качестве прелата участвовал в ряде церковных акций Бонифация. См.: Schiefel T. Winfrid-Bonifatius... S. 200, 201–202, 204, 209.

⁵⁸ Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach. Luxemburg, 1929. Bd. 1,2: Quellenband. N. 3. P. 19

⁵⁹ Ibid. N. 4. P. 20–22; N. 6. P. 24–26; N. 9. P. 31–32; N. 10. P. 33–34.

как «распорядитель и управляющий» (*rector et gubernator*) Эхтернаха вверил свой монастырь защите майордома Пипина Геристальского, который к тому времени выкупил у одного из родственников Ирмины пожертвованное Эхтернаху имущество и в свою очередь преподнес его монастырю⁶⁰. С тех пор Эхтернах стал рассматриваться как каролингский монастырь⁶¹, а имя Ирмины вплоть до XII в. пребывало в забвении⁶². М. Вернер, отрицавший, как указывалось выше, родство Ирмины с супругой Пипина, так объяснял причины перехода монастыря под власть Каролингов, «под нашу или наших наследников (т. е. Каролингов. — Н. У.) власть или защиту»⁶³: набиравший силу в саарско-мозельской области род майордома стремился устранить из сферы

⁶⁰ Ibid. N. 14. P. 39–40.

⁶¹ К. Вампах, пытаясь гармонизировать свидетельства ранних грамот об основании Эхтернаха, в которых эту честь приписывают себе то Ирмина, то Виллиброрд, то Пипин Геристальский, впервые предположил, что Ирмина являлась матерью жены Пипина, а потому Эхтернах с самого начала являлся монастырем Каролингов. См.: *Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach. Luxemburg, 1929. Bd. 1, 1. S. 113–114*; вслед за К. Вампахом: *Ewig E. Trier im Merowingerreich... S. 136*; *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 200*. Однако эта интерпретация не устраивала Г.-Х. Фербиста, Р. М. Штауда и Й. Ройтера, предполагавших наличие в Эхтернахе двух обителей — небольшого *xenodochium*, заложенного Ирминой, и собственно монастыря, основанного Виллибрордом на землях, подаренных Пипином и Плектрудой. См.: *Verbist G.-H. Saint Willibrord. Apôtre des Pays-Bas et fondateur d'Echternach. 1939. P. 146–148*; *Staud R. M., Reuter J. Die kirchlichen Kunstdenkmäler der Stadt Echternach // Hémécht; T. 5,2,3. 1952. S. 6–8, 105–107, 173*. Им вослед: *Wampach C. Sankt Willibrord. Sein Leben und Lebenswerk. Luxemburg, 1953. S. 259–261*; *Kyll N. Siedlung, Christianisierung und kirchliche Organisation der Westeifel // Rheinische Vjbl. 26. 1961. S. 159–241*. Здесь S. 230. Археолог Х. Кюпперс, основываясь на результатах раскопок 1938, 1949–1953 гг., напротив, считал, что Виллиброрд просто расширил *monasteriolum* Ирмины (*Cüppers H. Die Basilika des Hl. Willibrord zu Echternach und ihre Vorgängerbauten // Hémécht; T. 27. 1975. S. 331–394*. Здесь S. 348–349, 370). Также — *Gauthier N. L'évangélisation... P. 317, 319*. Идею двух обителей поддерживают археологи, работавшие в Эхтернахе в конце 70-х: *Metzler J., Zimmer J., Bakker L. Ausgrabungen in Echternach. 1981 (Publications du Ministère des Affaires Culturelles et de la ville Echternach). S. 295–297*. Ж. Крип, автор последнего по времени обзора археологических изысканий в Эхтернахе, считает проблему двух монастырей или расширения первого, небольшого, вообще неразрешимой на нынешнем уровне наших знаний (*Krier J. Echternach und das Kloster des hl. Willibrord // Die Franken... S. 472–473*).

⁶² Так, Алкуин в своем житии Виллиброрда, хотя много раз упоминает Орен, ни разу не говорит о роли Ирмины Оренской в основании Эхтернаха. На это обратил внимание М. Вернер: *Werner M. Adelsfamilien... S. 97*. Впервые имя Ирмины, которая *in institutione Epternacensis aeclesiae cooperabatur*, называет монах XII в. Тибофрид, составивший эхтернахскую *Liber aureus* (MGH SS 23. P. 53).

⁶³ *In nostra vel heredum nostrorum dominatione vel defensione* — *Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach... Bd. 1,2: Quellenband. N. 15. P. 42–43*.

своего влияния другие франкские семейства, тем более что начинание Ирмины было санкционировано трирскими епископами Базином и Лиутвином. Виллиборд, сотрудничавший с Пипином уже во Фрисландии, к тому же *peregrinus*, иностранец, не связанный с влиятельными местными кланами, как нельзя лучше подходил для этих целей⁶⁴. Вряд ли, однако стоит излишне драматизировать историю основания Эхтернаха, учитывая, что епископы Базин и Лиутвин, принадлежавшие к роду Видонов, находились в очень тесных взаимоотношениях с Пипинидами: по крайней мере и Карл Мартелл и Пипин Короткий видели в Видонах скорее верных союзников, нежели соперников⁶⁵. Это никак не мешает рассматривать Эхтернах в качестве духовного форпоста Пипинидов в новом для них регионе, расположенном восточнее основных владений рода по левому берегу Мааса. Неслучайно Пипин, принимая Эхтернах под свое покровительство — *mundiburdium или defensio*, хотя и признавал право монахов выбирать аббата, оговаривал, что настоятелем обители может стать только тот, кто явит свою верность майордому и всем его наследникам⁶⁶.

Аналогичное требование верности предъявлялось и к другому монастырю, основанному в 714 г. Пипином и его женой Плектрудой, а именно к Зустерну на Маасе. На купленном Плектрудой небольшом участке земли (*mansionile*) Пипин и Плектруд построили «молельню и келейку» (*oratorium ac cellulam*) и подарили их Виллиборду и его «братьям странникам или другим, страшась Бога», т. е. не только иностранцам (*fratres peregrinos vel alios Deum timentes*), с тем условием, что всякий аббат будет верен сыну Пипина, Гримоальду, его

⁶⁴ Werner M. Adelsfamilien... S. 60–98. Разрешение противоречия между ранними грамотами М. Вернер нашел, предполагая, что Виллиборд освящал церковь и монастырь, заложенные Ирминой, но, по его мнению, иницированные Виллибордом. В 697/698 гг. Эхтернах находился якобы еще в стадии становления. Собственно, лишь при поддержке Каролингов монастырь смог, наконец, в 706 г. прочно встать на ноги. М. Вернер указывает, что Ирмина в противоположность Пипину имела в Эхтернахе лишь скромные владения. Точку зрения М. Вернера полностью разделяет Ф. Фельтен (*Felten F. J. Die Bedeutung... Tl. 2. S. 17–18*). Напротив, Х. Х. Антон отрицает инициативу Виллиборда при закладке Ирминой *monasterium*, считая, что скорее сооснователями выступали упомянутые в грамоте сестры Орена и трирские епископы Базин и Лиутвин. Исследователь склоняется к версии о двух монастырях в Эхтернахе, причем первый, Ирминин, по уже знакомой нам логике относит к типу «ирландско-франкских», чему источники не дают ни единого повода. См.: Anton H. H. Klosterwesen und Adel im Raum von Mosel, Saar und Sauer in merowingischer und frühkarolingischer Zeit // Willibrord. Apostel der Niederlande. Gründer der Abtei Echternach. Gedenkgabe zum 1250. Todestag des angelsächsischen Missionars. Luxembourg, 1989. S. 119–121.

⁶⁵ Об этом см. подробнее с. 181 примеч. 357.

⁶⁶ Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach... Bd. 1,2: Quellenband. N. 15. P. 42–43.

сыновьям и потомству Дрого, к тому времени уже скончавшегося⁶⁷. Симптоматично, что Пипин, тяжело болевший (он умрет еще в этом году), при основании Зустерна озабочен не только спасением собственного тела и души, но стремится обеспечить властные интересы рода, причем, возможно, намеренно забывает упомянуть среди своих наследников Карла Мартелла⁶⁸.

Оба монастыря Виллиброрда, таким образом, связаны с династией Каролингов и призваны служить ее духовно-политическим амбициям. Уже это обстоятельство в известной степени проливает свет на внутреннее устройство Эхтернаха и Зустерна — клерикальный, пастырский элемент в них вряд ли мог превалировать. Ведь еще Ирмина основала Эхтернах из «любви к Богу и ради спасения души», а Виллиброрду передала его, с тем чтобы «ваша святость и любовь усердно оберегала меня и мой монастырь»⁶⁹. Пипин же и Плектруд, предвзято свое дарение Виллиброрду, указывали, что «размышляли о гибели человеческой бренности и о том, как нам удастся смыть наши грехи и достичь, по попущению Господа, вечной славы». С «полным и неизменным благоговением» они вверяли Эхтернах Господу «во спасение души нашей» (*pro anime nostre remedio*)⁷⁰.

Подобная мотивация побуждает с сомнением подходить к нередко высказывавшейся в историографии гипотезе о том, что Эхтернах будто бы являлся крупным миссионерским центром, призванным поставлять кадры для фризской и тюрингской миссии Виллиброрда⁷¹. Скорее в таком качестве мог выступать монастырь, основанный Виллибрордом и, вероятно, еще Пипино Геристальским в Утрехте, ставший ядром будущего епископства⁷². Хотя в дипломе Карла Мартелла от 722 г. применительно к этому монастырю говорилось об «установлении святого киновийного образа жизни» (*sanctae conversationis coenobitali ordo*), его настоятелем был назван не аббат, а «архиепископ Вилли-

⁶⁷ Ibid. N. 24. P. 57–60.

⁶⁸ Coens M. Saints et saints honorés à l'abbaye de Susteren dans l'ancien diocèse de Liège // *Analecta Bollandiana*. 80. 1962. P. 327–344. Здесь P. 328–329; Werner M. Adelsfamilien... S. 169–170; Angenendt A. Willibrord... S. 70–71; Felten F. J. Die Bedeutung... Tl. 2. S. 18–19.

⁶⁹ Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach... Bd. 1,2: Quellenband. N. 3. P. 19.

⁷⁰ Ibid. Nr. 14. P. 39–40.

⁷¹ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 209, 234; Müller H. Bischof Kunibert von Köln. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit // ZKG. 98. 1987. S. 12. Anm. 56; Heidrich I. Die kirchlichen Stiftungen der frühen Karolinger in der ausgehenden Karolingerzeit und unter Otto I // Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum. Referate beim wissenschaftlichen Kolloquium zum 75. Geburtstag von E. Ewig. Sigmaringen, 1990 (Beihefte der Francia; Bhft. 22). S. 133.

⁷² О монастыре в Утрехте см.: Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 202.

брорд»⁷³. В 753 г. король Пипин Короткий упоминал только утрехтских клириков, «которые обращают там язычников в христианство»⁷⁴.

Центральная область миссионерской активности Виллиброрда — Фрисландия — остается за пределами избранных нами географических рамок. Есть основания предполагать, что Виллиброрд планировал приступить также к христианизации Тюрингии. Возможно, в поощрение соответствующих намерений тюрингский герцог Хеден в 704 г. передал Виллиброрду обширные владения в Арнстадте, Мюльберге и Гроссмонре⁷⁵. Хотя эта версия является в историографии господствующей, она все же не кажется достаточно обоснованной⁷⁶. Уже Х. Лёве сомневался в том, что Виллиброрд бывал или собирался побывать в Тюрингии, о чем, действительно, нет однозначных свидетельств источников⁷⁷. В. Х. Фритце же допускал, что замысел просвещения тюрингов скорее сформировался у Виллиброрда после 715 г., когда под напором языческой и антифранкской реакции ему пришлось покинуть Фрисландию⁷⁸. В 716/717 гг. Виллиброрд получил новое дарение от Хедена в Хаммельбурге с предложением основать там монастырь⁷⁹. Шла ли речь о создании миссионерского центра в Тюрингии или об основании родового монастыря Хеденов, наподобие того, какой задумали Ирмина Оренская или Каролинги в Эхтернахе, сказать сложно.

⁷³ MGH Diplomata I. Nr. 11. P. 98.

⁷⁴ MGH DD Karol. I. Nr. 4, 5. У Беды так говорится о деятельности Виллиброрда в Утрехте: ... *In quo aedificata ecclesia, reverentissimus pontifex longe lateque verbum fidei praedicans...* (*Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica...* V, 11. P. 244). Позднее и св. Бонифаций, описывая состояние христианства в Утрехте, ни словом не обмолвился о монастыре (*Sancti Bonifatii et Lulli epistolae...* Nr. 109. P. 234–236). Р. Шиффер назвал Утрехт «фризским Кентербери», тем самым указывая на характерное для Англии соединение соборной церкви и монастыря (*Schieffer R. Die Entstehung der Domkapitel...* S. 178).

⁷⁵ Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach... I,2: Quellenband. N. 8. P. 29–31.

⁷⁶ Wampach C. Sankt Willibrord. Sein Leben und Lebenswerk. Luxembourg, 1953. S. 282–284; Flakamp F. Die frühe Friesen- und Sachsenmission aus northumbrischer Sicht. Das Zeugnis des Baeda // Archiv für Kulturgeschichte. 51. 1969. S. 200–201; Schlesinger W. Das Frühmittelalter // Geschichte Thüringens... Bd. 1. S. 343–344; Eberhardt H. Zur Frühgeschichte des Christentums im mittleren Thüringen // Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen. 32. Nr. 9. 1979. S. 86–87; Linder K. Untersuchungen zur Frühgeschichte des Bistums Würzburg und des Würzburger Raumes. Göttingen, 1972. S. 126–128 (Veröffentlichungen des MPIG; Bd. 35); Werner M. Die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalz. Sigmaringen, 1982. S. 156–158 (VuF; Sbd. 28); *idem*. Iren und Angelsachsen in Mitteledeutschland... S. 286–297.

⁷⁷ Löwe H. Pirmin, Willibrord und Bonifatius... S. 205.

⁷⁸ Fritze W. H. Slaven und Avarer im angelsächsischen Missionsprogramm // Zeitschrift für slavische Philologie. 33. 1967. S. 367–369.

⁷⁹ Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach... I,2: Quellenband. N. 26. P. 64–65.

Характерно, однако, что в Хаммельбурге находилась одна из резиденций Хеденов, которой герцог, обратившись к благочестивому и прославленному епископу, возможно, намеревался придать новый блеск⁸⁰. Так или иначе, но Виллиборд не отправился в Тюрингию. Вместо этого он предпочел возобновить в 718 г. свою миссию во Фрисландии. Очевидно, что если Виллиборд и намеревался проповедовать в Тюрингии, то предпочтение все же отдавал Фрисландии. Конечно, препятствием на пути осуществления гипотетических миссионерских планов святого могло стать смещение Хеденов, которое, однако, трудно датировать. Скорее всего конец владычества Хеденов относится к 719–720 гг.⁸¹ Полученные от герцога владения Виллиборд в 726 г. завещал Эхтернаху, что, как кажется, косвенно подтверждает отсутствие у святого каких-либо серьезных миссионерских намерений в Тюрингии⁸².

⁸⁰ В Хаммельбурге, собственно, и была подписана данная грамота о дарении. Об этой резиденции см.: *Schlesinger W.* Das Frühmittelalter // *Geschichte Thüringens...* Bd. 1. S. 339. Вряд ли серьезным аргументом в пользу миссионерских намерений Виллиборда можно считать «стратегическое» месторасположение земель, переданных ему Хеденом ранее, как это утверждает М. Вернер (*Werner M.* Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland... S. 287–288. Anm. 199). Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Арнштадт являлся одним из центров фамильных владений Хеденов (*Schlesinger W.* Das Frühmittelalter // *Geschichte Thüringens...* Bd. 1. S. 300–301), а Мюльберг и Гроссмонра находились в непосредственной близости от герцогских резиденций. Таким образом, можно предположить, что Хеден рассчитывал прежде всего обрести в Виллиборде своего духовного заступника, защитника собственной власти, которой основанное святым духовное учреждение сообщало бы сакральную санкцию. О герцогских бурггах см.: *Mildenberger G.* Germanische Burgen. Münster, 1978. S. 31–32, 80, 137–138 (Veröffentlichungen der Altertumskommission Westfalen-Lippe; Bd. 6); *Behm-Blancke G.* Keltische und germanische «Herrensitze» in Thüringen // *Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität (Jena). Geschichtliche-sprachwissenschaftliche Reihe.* 28. 1971. S. 341–343.

⁸¹ О свержении Хеденов см.: *Schlesinger W.* Das Frühmittelalter // *Geschichte Thüringens...* Bd. 1. S. 338–344.

⁸² *Wampach C.* Geschichte der Grundherrschaft Echternach... I,2: Quellenband. N. 39. P. 97. Эхтернах сохранял большинство тюрингских владений, вероятно, вплоть до X в. (*Werner M.* Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland... S. 288. Anm. 201). Но все же преждевременно на этом основании утверждать, что воспитанники и монахи Виллиборда из Эхтернаха могли проповедовать в Тюрингии (так: *Werner M.* Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland... S. 287, 292–293), что, конечно, не исключает совсем присутствия там тех или иных «агентов» Виллиборда. Иначе как объяснить симпатии Хедена к Виллиборду, если у нас нет никаких данных о поездке в Тюрингию самого святого? Симптоматично, однако, что единственный представитель круга Виллиборда, которого можно (при всех оговорках) идентифицировать с упомянутым в житии Бонифация тюрингским священником (см. ниже), — Bertheri, известен как пресвитер во Фрисландии (*Flaskamp F.* Die frühe Friesen- und Sachsenmission... S. 162. Anm. 35; см. уже: *Hahn H.* Bonifaz und Lul. Ihre angelsächsischen Korrespondenten.

Как убедительно продемонстрировал А. Ангенендт, сам Виллиброрд, основывая Эхтернах, не помышлял о миссионерстве: монастырь не был подчинен какому-либо диоцезу, в том числе Утрехтскому. Напротив, святой намеревался превратить обитель в место своего упокоения как в старости, так и после смерти, «если будет угодно Христу». Поэтому Виллиброрд и передал Эхтернаху все полученное им от франков имущество, включая, вероятно, Зустерн, а также закрепил сан аббата за своими родственниками⁸³. Характерно, что Виллиброрд между

Erzbischof Luls Leben. Leipzig, 1883. S. 106). В историографии высказывалось также мнение о том, что Виллиброрд оставил свои миссионерские планы в Тюрингии из-за нежелания сотрудничать со св. Бонифацием. Одновременно он не хотел передавать ему полученные от Хедена владения и поэтому закрепил их за Эхтернахом (*Schief-fer T. Winfrid-Bonifatius...* S. 150; *Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland...* S. 290). Правда, эта версия покоится на весьма шатком основании — гипотезе о вражде Виллиброрда с Бонифацием, якобы передавшей и ученикам обоих. Конечно, возможно, что встретившиеся Бонифацию в Тюрингии священники, действительно, были посланцами Виллиброрда. В пользу этого говорят, однако, лишь английские (возможно, и англичисированные) имена, упомянутые Виллибальдом в житии Бонифация: ...*Quoniam, cessante relegiosorum ducum dominatu, cessavit etiam in eis christianitatis et relegionis intentio, et falsi seducentes populum introducti sunt fratres, qui sub nomine relegionis maxinam hereticae pravitatis introduxerunt sectam. Ex quibus est Torchtwine et Berehthere, Eanbercht et Hunraed, fornicatores et adulteri, quos iuxta apostolum iudicavit Deus: qui valdissimum adversus hominem Dei excitaverunt conflictum...* (*Willibaldus. Vita sancti Bonifatii...* Cap. 8, 23. P. 344. Об именах см.: *Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland...* S. 286–287. Anm. 196). Трудно, однако, представить, чтобы миссионеры, присланные Виллибрордом, оказались *hereticae, fornicatores u adulteri*, — такие обвинения выходят за рамки простых расхождений между двумя крупными миссионерами (*Büttner H. Die Franken...* S. 22; *Löwe H. Pirmin, Willibrord und Bonifatius...* S. 205; *Fritze W. H. Slaven und Avaren...* S. 369). Тем более, что свидетельство Виллибальда не находит подтверждения в переписке Бонифация, в которой он нередко жалуетс папе на «еретиков» и «прелюбодеев» в других областях к востоку от Рейна. Образ же Тюрингии в переписке, во всяком случае в 719 г., вполне радужный (*Epistulae Bonifatii et Luli...* Nr. 19. P. 33). М. Вернер полагает, что цитированным пассажем жития преемник Бонифация и покровитель Виллибальда Лул метил в Эхтернах, с которым у Майнца к середине VIII в. накопились имущественные трения (*Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland...* S. 294–297). Почему тогда Виллибальд прямо не говорит об этом, остается не понятным. Напротив, он всячески подчеркивает лояльность Бонифация к Виллиброрду, авторитет последнего и доброе расположение (*Willibaldus. Vita sancti Bonifatii...* 6, 16, 17. P. 341–342). Скорее Виллибальд, стремясь подчеркнуть заслуги святого, слегка преувеличивал трудности, с которыми ему приходилось сталкиваться. Соответствующую лексику для этого предоставляла переписка Бонифация. Наконец, священники, названные Виллибальдом, могли вообще принадлежать к какой-то третьей (параллельной) волне англосаксонских переселенцев.

⁸³ *Angenendt A. Willibrord...* S. 93–94; *idem. Pirmin und Bonifatius...* S. 261–262; См. также: *Felten F. J. Die Bedeutung...* Tl. 2. S. 15. В завещании Виллиброрда сказано:

703 и 709 гг. составил календарь, в котором впервые на континенте кроме святых были обозначены простые умершие, по-видимому, из числа близких англосаксу людей⁸⁴. В их числе мы встречаем в календаре отца Виллиброрда, Вилгилса⁸⁵. День его смерти должен был отмечаться в Эхтернахе праздничной трапезой с сопутствующим распитием «чаши любви» — *caritas*, т. е. дополнительной, назначенной по любви сверх той меры напитка, какая была предусмотрена монашеским законом⁸⁶.

Таким образом, Эхтернах скорее напоминает уже известные нам усыпальницы епископов VII в. Аманда Льежского и Аудомара Теруанского. Функции таких монастырей ограничивались молитвенным поминовением основателя, а здесь — и его рода. Силу и особую святость поминовения должен был обеспечить монашеский образ жизни молитвенных заступников перед Богом. Иными словами, не только знатные миряне — основатели, но и Виллиброрд соединяли с Эхтернахом заботы о спасении себя и своих близких. Почти юридически точно связь Эхтернаха одновременно и с семейством Виллиброрда и с родом Пипина Геристальского обозначил Алкуин, говоря о «монастыре святого мужа...», которым, как известно, его наследники владеют, согласно законной передаче от отца и милостью благочестивейших королей⁸⁷. Если в монашеском характере Эхтернаха (а с ним и Зустерна) нет никаких сомнений, то в определении устава, которому должны были следовать живущие там братья, много неясного. В грамотах Пипина Геристальского говорится, что монахам Эхтернаха надлежит вести «жизнь святую и в соответствии с правилом» (*vita sancta et regulari*), а в другой раз — жить «согласно святому установлению»

...*Monasterium Epternacum...*, ego ipse Clemens Willibrordus custos vel gubernator preesse videor, et, si Christo placet, corpus meum ibidem requiescere debet; ... dono vel trado ad ipsum sanctum locum Epternacum omnem rem vel villas seu mancipia, que mihi ingenui Franci pro anime eorum salute condonaverunt vel tradiderunt (Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach... Bd. 1,2: Quellenband. N. 39. P. 95).

⁸⁴ Gerchow J. Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Berlin; New York, 1988. S. 13 (Arbeiten zur Mittelalter-Forschung; Bd. 20); Freise E. Kalendarische und annalistische Grundformen der Memoria... S. 441–577.

⁸⁵ Wilson H. A. The Calendar of St. Willibrord, from MS. Paris. Lat. 10837. A Facsimile with Transcription, Introduction and Notes. London, 1918 (Henry Bradshaw Society; Vol. 55). P. 3, 20.

⁸⁶ Alkuin. Vita Willibrordi // MGH SS RM. 7. P. 116–117; 137–138; Oexle O. G. Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult // FrMSt. 18. 1984. S. 409–411.

⁸⁷ ... *Sancti viri monasterium, quod appellatur Aeternaco, in quo... eius posteri traditione ex legitima patris et piissimorum pietate regum tenere noscuntur* (Alkuin. Vita Willibrordi... P. 132).

(*secundum ordinem sanctam*)⁸⁸. Второе словосочетание встречается также в грамоте об основании Зустерна⁸⁹.

В предыдущей главе мы рискнули предположить, что в документе тот или иной устав фиксируется определенно лишь в тех случаях, когда за монастырем стоит некая яркая личность, приверженная конкретному правилу, — идеолог аскезы и монашеского подвижничества, который оказал самое непосредственное влияние на составление грамоты. Не может поэтому не удивлять, что ни в одном из рассмотренных выше документов устав для Эхтернаха или Зустерна не назван. Ведь уже то обстоятельство, что основатели преподнесли монастыри в дар чужеземцу Виллиброрду или, более того, заложили обе обители для него лично, с тем чтобы связать свою семью именно с этим «человеком Божиим», позволяет оценить меру духовного воздействия фигуры святого.

Мы как будто вправе констатировать, что непосредственно для Ирмины, Пипина или Плектруды определенный тип устава еще не играл сколько-нибудь существенной роли. В то же время отсутствие внятной отсылки к правилу в некоторой степени оправдывает попытки охарактеризовать (конечно, *e silentio*) монашеские пристрастия самого Виллиброрда: возможно, он не видел среди разных обычаев и уставов единственно «правильного» и допустимого, предпочитая индивидуальную, эмпирически возникшую компиляцию, наподобие той, которую чуть ранее составил Бенедикт Бископ. То, что в этой компиляции определенное, вполне почетное место наряду с уставом св. Бенедикта⁹⁰ могли занимать ирландские монашеские обычаи, в новейшей историографии не отрицается⁹¹. В пользу этого в рассмотренных выше грамо-

⁸⁸ *Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach...* Bd. 1,2: Quellenband. N. 14. P. 39; N. 15. P. 43.

⁸⁹ *Ibid.* N. 24. P. 57–60. Произвольными представляются попытки Ф. Принца и Х.-Х. Антона за этими фразами увидеть указание на устав св. Бенедикта. См.: *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 202–203; *Anton H.-H. Klosterwesen und Adel...* S. 121.

⁹⁰ Более чем вероятно, что Виллиброрд, принадлежавший к кругу епископа Вилфрида Йоркского, с почтением относился к уставу св. Бенедикта. Правда, однозначных свидетельств бенедиктинства Виллиброрда нет. Впрочем, А. Ангенендт, а вслед за ним и Х.-Х. Антон считают, что право выбора аббата, гарантированное светскими патронами монастыря, являлось специфической характеристикой бенедиктинства (*Angenendt A. Willibrord...* S. 68–70; *Anton H.-H. Klosterwesen und Adel...* S. 121). Однако, как мы уже имели возможность убедиться ранее, идея *libertas* не была чужда и ирландскому, и континентальному, добенедиктиновскому монашеству. Более весомым кажется упоминание имени св. Бенедикта в календаре Виллиброрда, которое является древнейшим упоминанием монтекассинского аббата в литургических календарях вообще. См.: *Wilson H. A. The Calendar of St. Willibrord...* P. 5, 24; *Deschusses J., Hourlier J. Saint Benoît dans les livres liturgiques // Studia Monastica.* 21. 1979. P. 143–204.

⁹¹ В классическом виде концепция о различиях и даже враждебности ирландского и англосаксонского монашества развернута П. В. Финстервальдером (*Finsterwalder P. W.*

тах говорит упоминание Виллиборда и его монахов как *peregrini*, что если и не является исключительной характеристикой одних ирландских иноков, все же отсылает нас к определенному пласту монашеской теологии. Применительно к Виллиборду, который, согласно Алкуину, 12 лет предавался *peregrinatio* именно в Ирландии⁹², такую атрибуцию можно понять как знак принадлежности островной монашеской традиции. Среди *peregrini* Виллиборда скорее всего были непосредственно ирландцы, что, вероятно, и объясняет ирландское влияние на продукцию эхтернахского скриптория, а также наличие в рукописях ирландских глосс⁹³. Кроме того, в календаре Виллиборда, а затем в эхтернахском мартирологе VIII–IX вв. и эхтернахской рукописи мартиролога Иеронима VIII в. упоминались ирландские святые Бригита Килдарская и Патрик⁹⁴.

Типологически Эхтернаху близок Кайзерверт на Рейне, основанный ок. 700 г. другим нортумбрийцем — св. Суидбертом, одним из спутников Виллиборда. Согласно Беде, Суидберт, посвященный в епископы, успешно проповедовал среди бруктеров, пока это племя не подчинили себе саксы, рассеявшие тех, кто уже принял христианство. Видимо, неудача миссии побудила Суидберта обратиться к Пипину и Плектруде с просьбой о даровании ему «места для проживания» (*locus mansionis*). Получив таковое, он выстроил монастырь и «некоторое время» вел там «жизнь затворника» (*continentissima vita*), окончив в

Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 47. 1928. S. 206–226). См. критику этой концепции, а также аргументы в пользу ирландских симпатий Виллиборда: *Angenendt A.* Monachi peregrini... S. 231–232; *idem.* Willibrord... S. 63–113; *idem.* Pirmin und Bonifatius... S. 251–304; *idem.* «Er war der erste»... S. 14–15, 18–20; *Fritze H.* Universalis gentium confessio... S. 83–84; *Richter M.* The young Willibrord // Willibrord. Apostel der Niederlande... S. 25–30; *idem.* Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission // Die Iren... S. 120–137; *Berkum A. van.* Réflexions sur la physiognomie spirituelle de Saint Willibrord et de ses compagnons // Études Epternaciennes. 2. 1982. P. 7–18; *Felten F. J.* Die Bedeutung... Tl. 2. S. 8. ⁹² *Alcuin.* Vita Willibrordi // MGH SS RM. VII. P. 118–120.

⁹³ *Ó Crónín D.* Rath Melsigi, Willibrord and the Earliest Echternach Manuscripts // Peritia. 3. 1984. P. 17–42.

⁹⁴ *Wilson H. A.* The Calendar of St. Willibrord... P. 4; *Wampach C.* Geschichte der Grundherrschaft Echternach... I, 1: Textband. S. 136–137; *Gougaud L.* Les saints irlandais hors d'Irlande. Études dans le culte et dans la dévotion traditionnelle. Louvain; Oxford, 1936. P. 39 (Bibliothèque de la RHE; t. 16). А. Ангенендт предлагает также менее безусловные аргументы в пользу влияния на Виллиборда ирландских монашеских традиций, как то: предпочтение монастыря епископству, образование вокруг Эхтернаха своего рода *paruchia*, включавшей все монашеские начинания Виллиборда (*Angenendt A.* Willibrord... S. 86–91). Но и то и другое может иметь иное объяснение, вне какой-либо связи с ирландцами. О душевспасительных мотивах, которыми Виллиборд руководствовался при основании Эхтернаха, речь уже шла выше. Это, так же, как и передача всех личных приобретений Эхтернаху, а не епископству (в чем, собственно, и усматривалось создание *paruchia*), скорее указывает на практику частной Церкви.

обитатели свои дни⁹⁵. Никаких оснований не находит в источнике пространенная некогда гипотеза, согласно которой Кайзерверт был задуман в качестве опоры саксонской миссии⁹⁶. Так же, как и Эхтернах, этот небольшой монастырь являлся местом упокоения епископа, и потому, по словам Беды, оставался в собственности наследников Суидберта⁹⁷. Рассказ Беды — единственное свидетельство о Кайзерверте вплоть до 904 г., когда там упоминаются пять «келий» (*cellae*), а ок. 1050 г. Кайзерверт уже являлся каноникатом⁹⁸. На основе столь скудных данных нам остается лишь гадать об уставе, которому могли следовать монахи, поселившиеся в Кайзерверте вместе с Суидбертом. Как кажется, просматривается некоторое соответствие между *continentissima vita*, затворнической, не исключено, что отшельнической, жизнью Суидберта и «кельями», фигурирующими в Кайзерверте в начале X в. По меньшей мере эти данные позволяют усомниться в наличии там устава Бенедикта. В последнем принцип киновии, получивший исчерпывающее развитие, воплотился (среди прочего) в замене индивидуальных келий (характерных для ерemitизма) общим dormitorio⁹⁹. Но указывает ли так называемая рассеянная планировка Кайзерверта на ирландские монашеские традиции или отражает внутреннюю склонность Суидберта к анахоретству, сказать сложно¹⁰⁰.

3.2. «Труд слова» и «общинная жизнь»

Если монастырские начинания Виллиброрда — Эхтернах и Зус-терн, а также Кайзерверт Суидберта не были, судя по всему, связаны с миссионерством и служили индивидуальным духовным нуждам их основателей, то обители, заложенные св. Бонифацием в Амёнебурге и Фрицларе (Гессен), а также в Ордурфе (Тюрингия), предназначались

⁹⁵ *Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica...* V. 11. P. 244.

⁹⁶ Как утверждает, например, Ф. Принц — *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 203.

⁹⁷ *Werner M. Adelsfamilien...* S. 258–260; *Felten F. J. Die Bedeutung...* Tl. 1. S. 57; Tl. 2. S. 16.

⁹⁸ *Hegel E. Das Bistum Köln, von den Anfängen bis zum Ende des 12 Jh. / Neu bearb. W. Oedinger. Köln, 1964. S. 376, 459, 504; Haacke R. Kaiserwerth // Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen. St. Ottilien, 1980. S. 20 (Germania Benedictina; Bd. 8); Kaiser R. Kaiserwerth. Bonn, 1985 (Rheinischer Städteatlas; VIII. 46).*

⁹⁹ Бенедикт лишь при многочисленности братии допускал наличие нескольких dormitorioв: *Si potest fieri omnes in uno loco dormiant; sin autem multitudo non sinit, deni aut vicini cum senioribus qui super eos solliciti sint, pausent* (RB. Cap. 22. P. 77). См. также: *Schlosser J. Die abendländische Klosteranlage des frühen Mittelalters. Wien, 1889. S. 10. Anm. 1.*

¹⁰⁰ О рассеянной планировке у ирландцев см., например: *Hamlin A., Lynn J. Zur Archäologie früher kirchlicher und profaner Siedlungen in Irland // Kilian. Mönch aus Irland...* S. 57–73. О том, что такая планировка (как «пережиток» ерemitизма) встречается и на континенте вне какой-либо связи с ирландцами и уже после утверждения устава св. Бенедикта, см.: *Schlosser J. Die abendländische Klosteranlage...* S. 6–10.

прежде всего для подготовки миссионерских кадров и пастырского служения. Терминология, при помощи которой Виллибальд описывает эти начинания, вряд ли в состоянии ввести нас в заблуждение по поводу их внутреннего устройства¹⁰¹. В Амёнебурге Бонифаций в 721 г. выстроил «келью» (*cella*) и поселил в нее «монашескую... общину рабов Божьих» (*monasterii... servorum Dei congregatio*)¹⁰². О том, кто скрывается здесь за расплывчатым *servi Dei*, говорит рассказ об основании *monasterium* в Ордурфе в 725 г. Там Бонифаций собрал «общность рабов Божьих и монахов великой святости»¹⁰³. Таким образом, в отличие от Амёнебурга в Ордурфе «рабы Божьи» составляли одно целое с «монахами превосходной святости».

С Амёнебургом Виллибальд сравнивает далее Фрицлар, основанный, по-видимому, в 732 г.¹⁰⁴ И там и там к выстроенным церквям Бонифаций присовокупил «небольшие монастыри» (*monasteriola*) с «весьма значительным множеством слуг Божьих» (*non minimam servientium Deo multitudinem*)¹⁰⁵. Иными словами, во Фрицларе, как и в Амёнебурге, должны были жить не монахи, а клирики, которые, однако, были организованы в общину и, согласно Виллибальду, «по сей день благоговейно отправляют» богослужение¹⁰⁶. Сам Бонифаций обозначал уклад Фрицлара как «норму монастырской жизни» (*monasterialis norma vitae*) или «общинную жизнь» (*vita communis*). После смерти аббата Вигберта в 737/738 г. он поручил пресвитеру Вигберту Младшему и диакону Мегингауду, будущему епископу Вюрцбурга, наставлять братию в «вашем правиле» (*regula vestra*), нести попечение о цикле богослужения (*spiritalis hora et cursum ecclesiae*), быть учителями для детей, росших в обители, и «проповедовать братьям слово Божье»¹⁰⁷. На основании описания занятий монастырских на-

¹⁰¹ См. выше гл. «Монахи или каноники?».

¹⁰² Willibaldus. Vita s. Bonifatii. C. 7, 18. P. 342.

¹⁰³ *Servorum Dei unitas et monachorum summa sanctitate* — Ibid. 8, 23. P. 344.

¹⁰⁴ Возможно, истоки обители во Фрицларе уходят к тем временам, когда Бонифаций только начал свою деятельность в Гессене, т. е. к 20-м гг. VIII в. (*Flaskamp F. Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius. Duderstadt, 1926. S. 73; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 236–237; Schwind F. Fritzlar zur Zeit des Bonifatius und seiner Schüler // Fritzlar im Mittelalter. Festschrift zu 1250-Jahrfeier. Fritzlar, 1974. S. 70–72; Werner M. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland... S. 249–250*).

¹⁰⁵ Ibid. C. 8, 23. P. 345.

¹⁰⁶ Ibid.: ... *ita ut usque hodie gloria et benedictio et gratiarum actio domino Deo devote conferatur*.

¹⁰⁷ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 40. P. 65. М. Тангль датирует это письмо 737–738 гг. (Ibid. P. 64–65. Anm. 2). Так же: Schmid K. Die Frage nach den Anfängen der Mönchsgemeinschaft in Fulda // Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter / Hg. K. Schmid. München, 1978. Bd. 1. S. 119–127 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 8,1). Х. Бойманн, ориентируясь на *Vita Wigberti* и Херсфельдские анналы, относит это письмо к 746/747 г. (*Beumann H. Hersfelds Gründungsjahr // Hessisches Jahrbuch*

сельников в житии воспитанника Фрицлара Стурма, созданном Айги-лем вскоре после 814 г., также можно заключить о клерикальном характере общины. Айгиль говорит, что Стурм был посвящен в пресвитеры, не упоминая при этом о принесении им каких-либо монашеских обетов. В качестве священника Стурм «страстно проповедовал народу», крестил и отправлял богослужения. Однако через три года «по внушению свыше его сердцем овладело намерение предаться жизни более строгой, и в неприветливой пустыни»¹⁰⁸. Характерно, что в других источниках IX в. Фрицлар уже однозначно фигурирует как каноник¹⁰⁹.

Таким образом, *monasteria* в Амёнебурге, Ордурфе и Фрицларе типологически сходны с монастырем Виллиборда в Утрехте и находят параллели в обителях, основанных последователями Бонифация при епископствах Бюрцбург и Мюнстер, а с некоторыми оговорками и при кафедре в Айхштетте¹¹⁰. Полагаю, что для объяснения феномена этих общин не достаточно одной отсылки к англосаксонским соборным монастырям, сформировавшимся в начале VII в. под влиянием прибывших из Рима монахов-миссионеров¹¹¹. Как мы попытались по-

für Landesgeschichte. 6. 1956. S. 8–19). О Вигберте Старшем см.: Wunder H. Die Wigbert-tradition in Hersfeld und Fritzlar. Erlangen; Nürnberg, 1969. S. 7–8, 11–15.

¹⁰⁸ *Eigilus*. Vita sancti Sturmi // MGH SS. II. C. 3–4. P. 366–367.

¹⁰⁹ Schulze H. K. Das Chorherrenstift St. Peter zu Fritzlar im Mittelalter // Fritzlar... S. 145–146. Характеристика образа жизни во Фрицларе у Айгиля, кажется, более соответствует реалиям, нежели позднее свидетельство жития Вигберта, написанного Люпом из Феррье ок. 836 г. по заказу херсфельдской братии по случаю перенесения мощей Вигберта в Херсфельд. В житии говорится, что Вигберт установил во Фрицларе *monasticae religionis norama statumque* (Lupus. Vita Wigberti // MGH SS. 15, 1. C. 5. P. 36–43). См. критику этого свидетельства жития Вигберта: Dickerhoff H. Zum monastischen Gepräge des Bonifatius Kreises // Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt. Bd. 71/72. 1978/1979. S. 68–69; Semmler J. Instituta sancti Bonifatii. Fulda im Widerstreit der Observanzen // Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen / Hg. G. Schrimpf. Frankfurt a. M., 1996. S. 82–83 (Fuldaer Studien; Bd. 7).

¹¹⁰ Schieffer R. Die Entstehung der Domkapitel... S. 180–187, 192–206.

¹¹¹ Так у Р. Шиффера: Ibid. S. 173, 190. Р. Шиффер назвал соборные монастыри или общезищие епископа с клиром «Angelpunkte des gesamten kirchlichen Lebens» в Англии. Впервые модель соборного монастыря фиксируется там в Кентерберии, где при церкви Спасителя, соответствующей Латеранской базилике в Риме, был образован монастырь апостола Петра (Brooks N. The early history of the church of Canterbury. Leicester, 1984. P. 3–14, 87–91). В так называемых *Responsa Gregorii*, ответах Григория Великого на запрос миссионера Августина, аутентичность которых вызывает в историографии сомнения, есть целый раздел, озаглавленный *De episcopis qualiter cum suis clericis conversentur*. В нем вместо обычной системы распределения доходов епархии между епископом, клиром и нищими, а также на нужды храма предлагается восстановить порядки апостольской общины, в которой не было ни одного, «кто бы назвал своим собственным нечто из того, чем они (т. е. члены общины) владеют, но всё у них было общее» (*Gregorius I papa. Registrum epistolarum* / Ed. M. Hartmann // MGH Epp.

казать выше, путь Винфрида — «странника Христа ради» до Бонифация — «странника по повелению апостольского престола» не был столь прямым и естественным, каким его пытался изобразить Виллибальд, а следуя ему и Т. Шиффер. Бонифаций, прошедший как *puer oblatus* долгую жизнь в монастыре и, возможно, еще в 737/738 г. подумывавший об уединении в одной из римских обителей, вряд ли мог мыслить свою Церковь иначе, чем в духе монашеских традиций. Осуществляя реформу франкской Церкви, он неоднократно критиковал слабость дисциплины, ношение клириками оружия, но прежде всего сожителство духовных лиц с женщинами (*adulterati clerici*)¹¹². Иными словами, Бонифаций апеллировал к древнему идеалу культовой «чистоты» священства, о котором уже шла речь выше¹¹³. По-видимому, Бонифаций даже ставил под сомнение действительность посвящений и крещений, отправляемых порочными священнослужителями. В ответ папа Захарий (741–752) был вынужден сослаться на учение, разработанное еще Августином в полемике с донатистами, согласно которому божественная благодать действует в таинствах независимо от морального облика священника¹¹⁴. Захарий предписывал Бонифацию удостоверить лишь в том, «посвящены ли церкви во имя Троицы и так ли были крещены дети», иными словами, соблюдалась ли этими священниками — «человекоубийцами», «прелюбодеями» и «развратниками» формальная сторона таинств¹¹⁵. Бонифаций, предъявляя клиру требования монашеского целомудрия, предписывал наказывать священника за «разврат» бичеванием и двухгодичным тюремным заключением¹¹⁶. «Вести благую жизнь» (*bene vivendo*) есть долг священника перед паствой и Богом; священнику надлежит просить у Бога прощения уже только за то, что он, «грешный» и «недостойный», «дерзнул взывать к святому алтарю...»¹¹⁷. То, как виделась Бонифацию жизнь

2. Nr. XI, 56a. P. 333–334). В защиту подлинности *Responsa* см.: *Meyvaert P. Le «Libellusresponsionum» à Augustin de Cantorbéry. Une œuvre authentique de Saint Grégoire le Grand // Grégoire le Grand / Ed. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. Paris, 1986. P. 543–550 (Colloques internationaux du CNRS).*

¹¹² *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae...* N. 60. P. 122. См. также: *Angenendt A. «Mit reinen Händen»...* S. 312.

¹¹³ См. гл. «Монахи или каноники?».

¹¹⁴ О донатистах в целом см.: *Frend W. H. C. The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa. 2 ed. Oxford, 1971; Дишгенский Г. Г. Северная Африка в IV–V вв. М., 1961. С. 155–156; Белоликов В. Литературная деятельность бл. Августина против раскола донатистов. Киев, 1912. О теологии Августина в целом см.: *Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. Т. 1–2; Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979. С. 181–340.**

¹¹⁵ *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae...* N. 60. P. 122.

¹¹⁶ *Concilium Germanicum*, I; 6 // *MGH Concilia II*. P. 3, 4.

¹¹⁷ *Sancti Bonifatii et Lulli epistolae...* N. 78. P. 166; N. 149. P. 287. См. также: *Angenendt A. Bonifatius und das Sacramentum initiationis // Römische Quartalschrift für christliche*

клира, рисует цитированное выше письмо святого к его общине во Фрицларе, руководство которой он, как помним, возложил на пресвитера и диакона: «И пусть каждый стремится, сообразно со своими силами, блюсти и собственный образ жизни в целомудрии, и при вашей общинной жизни помогать другому, и пребывать в братской любви...»¹¹⁸.

Таким образом, Бонифаций по крайней мере в своих собственных церковных начинаниях соединял общие для священства требования целомудренной жизни с *vita communis*, которая среди прочего обеспечивает братьям взаимопомощь в стремлении вести достойный их сана образ жизни. Бонифаций не усматривал противоречия между «нормой монастырской жизни» и трудами по просвещению язычников и катехизации. Более того, ссылаясь на пророка Иезекииля (3, 18), он утверждал, что священный, «как бы он свято не жил», погибнет вместе со всеми, «кто погиб из-за его молчания», т. е. с теми, кого он должен был просвещать и наставлять, но не просвещал и не наставлял¹¹⁹. Сам Бонифаций в своей миссионерской и пастырской деятельности одушевлялся «Правилom пастырским» Григория Великого. Как известно, Григорий порицал тех пастырей, которые желали предаваться лишь созерцанию вместо того, чтобы обратить на своего ближнего любовь к Богу и посвятить себя проповеди¹²⁰. Вторя папе-монаху, монах и епископ Бонифаций писал: «Мы не должны быть псами немymi (Исайя 56, 10), мы не должны быть безмолвными созерцателями, мы не должны быть наемниками, бегущими от волка (Иоанн 10, 13), но [должны быть] пастырями чуткими, бдеющими о стаде Христовом, проповедующими наставление Божье во всяком деле стару и младу, богатому и бедному, всем степеням и возрастам, насколько Бог одарит возможностью, во время и не во время (2 Тим. 4, 2), и так, как святой Григорий написал в книге пастырской»¹²¹.

Таким образом, усилия Бонифация по «монахизации» клира и клерикализации монашества отражали особенности его личного жизнен-

Altertumskunde und Kirchengeschichte. 72. 1977. S. 133–183. Здесь S. 164–169; *idem*. Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande // Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell' Alto Medioevo. Spoleto, 1982. P. 169–226. Здесь S. 192–198 (Settimane di Studio del Centro Italiano sull' Alto Medioevo; Vol. 28); *idem*. Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmesse // FMSt. 17. 1983. S. 153–221. Здесь S. 181–189.

¹¹⁸ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 40. P. 65.

¹¹⁹ Ibid. N. 78. P. 166.

¹²⁰ Gregorius I. Regula pastoralis // MPL. Vol. 77. L. I,5. Col. 18–19. См. также рус. пер.: Григорий I Двоеслов. Правило пастырское. Киев, 1873. О Григории Великом: Успенский Ф. И. Церковно-политическая деятельность папы Григория I Двоеслова. Казань, 1901.

¹²¹ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 78. P. 169.

ного опыта, хотя, безусловно, могут быть в полной мере поняты лишь в контексте общих тенденций религиозности эпохи¹²², и притом безотносительно к этнической принадлежности святого. Не удивляет, что первый епископ Вюрцбурга Бурхард, освоивший, по его собственным словам, «правило монашеского образа жизни» (*monasticae conversationis regula*) под руководством Бонифация¹²³, основал при вверенном ему в 741/742 г. епископстве Вюрцбург «первый... монастырь своей кафедры» (742–743)¹²⁴, насельников которого источники определяли как «рабов Божьих» (*servi Dei*)¹²⁵, «стадо монахов» (*monachorum caterva*) и «клириков» (*clerici*)¹²⁶. «Братья каноники» (*fratres canonici*) составляли братию другого монастыря (*cenobium*) Бурхарда, а имен-

¹²² См. заключение к предыдущей главе.

¹²³ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 49. P. 78. Убежденность Ф. Принца в том, что здесь речь идет о правиле св. Бенедикта, не подкреплена никакими аргументами (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 248. Anm. 389). На основании *Vita Burchardi prima*, написанной до 855 г., недостоверной и легендарной в деталях, вырисовывается прежде всего образ епископа и миссионера — *venerabilis Domini sacerdos*, тогда как на монашеское прошлое Бурхарда указывают лишь общие выражения в самом начале жития: *peregrinationis obtentu, sub habitu peregrini*. Вюрцбургские монахи в житии вообще не упоминаются: епископ действует в окружении клириков (*Vita Burchardi I* / Ed. O. Holder-Egger // MGH. SS. Vol. 15, I. P. 47–50. Цитированные места см.: C. I. P. 48; C. 7. P. 49). О житии: *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. VI. S. 732.

¹²⁴ *Principale ... sue sedis monasterium* — Vita Burkardi II / Ed. F. J. Bendel, J. Schmitt // Würzburger Diözesangeschichtsblätter. Bd. 48. 1986. P. 60. Как *monasterium...* in honore sancti Salvatoris, ubi sanctus Kylianus martyr pretiosus corpore requiescit, обитель Бурхарда фигурирует уже в 807 г. (MGH DD Karol. I. Nr. 106). См. также: *Nottarp H. Die Bistumserrichtung in Deutschland im 8. Jh.* Stuttgart, 1920. S. 115 (Kirchenrechtliche Abhandlungen / Hg. U. Stutz; Bd. 96); *Biegelmaier A. Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer* // Bonifatius-Gedenkgabe... S. 247–287. Здесь S. 276–277; *Schieffer R. Die Entstehung...* S. 180–187. К дискуссии по поводу даты основания епископства в Вюрцбурге и перенесении мощей Килиана: *Jäscke K.-U. Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum* // Festschrift für W. Schlesinger. Köln, 1974. Bd. 2. S. 71–136. Оcob. S. 98 (Mitteldeutsche Forschungen; Bd. 74,2); *Wagner H. Bistumsgründung und Kilians-Translation* // Kilian — Mönch aus Irland... Aufsätze... S. 270–280.

¹²⁵ MGH DD Karol. I. Nr. 106.

¹²⁶ Vita Burkardi II... P. 74, 80. По установившемуся в историографии мнению, *Vita Burkardi secunda*, написанная Эккехардом из Ауры (ум. после 1125), заслуживает даже большего доверия, чем более ранняя *Vita Burkardi prima* (см. выше примеч. 123). Скорее всего Эккехард опирался на целый ряд утерянных ныне источников, в то же время не известных автору первого жития (*Schmale F.-J. Die Glaubwürdigkeit der jüngeren Vita Burchardi* // Jahrbuch für fränkische Landesforschung. 19. 1959. S. 45–83; см. также в подтверждение точки зрения Ф.-Й. Шмале: *Wagner H. Zur Frühzeit des Bistums Würzburg* // Würzburger Diözesangeschichtsblätter. Bd. 48. 1986. S. 111–131. Здесь S. 121–123. См. также: *Schieffer R. Die Entstehung...* S. 184–185.

но Санкт-Андреаса у подножия Мариенберг, который Бурхард основал, вероятно, после 746 г. якобы по примеру св. Мартина Турского «дали от епископских тревог»¹²⁷.

Аналогично выглядит и начинание Лиудгера, воспитанника утрехтского монастыря Виллиборда, которым руководил тогда уже ученик Бонифация Григорий¹²⁸. В 793 г., т. е. за 12 лет до своего посвящения в епископы, Лиудгер основал в будущем Мюнстере «монастырь по уставу для каноников, служащих Господу»¹²⁹. Очевидно, что эта однозначная формулировка автора первого жития Лиудгера, епископа Альтфрида (839–849), была возможна лишь после того, как синод в Ахене в 816 г. провел четкую грань между *ordo canonicus* и *ordo monasticus*. Тем не менее едва ли вызывает сомнение, что задачи просвещения «дикого народа саксов»¹³⁰, возложенные Карлом Великим на Лиудгера, вряд ли были по силам «чисто» монашескому конвенту. Причем ситуация с христианством в Саксонии разительно отличалась от той,

¹²⁷ *Separatim ab episcopii tumultibus* — Vita Burkardi II... P. 64. В качестве уклада жизни насельников Санкт-Андреаса названа *vita canonica*. См. также: Schieffer R. Die Ents-terung... S. 184–185. По поводу даты см.: Wagner H. Bistumsgründung... S. 273–274; *idem*. Die Äbte von St. Burkhard zu Würzburg im Mittelalter // Würzburger Diözesangeschichtsblätter. Bd. 50. 1988. S. 13–18.

¹²⁸ В житии Григория, написанном Лиудгером, отразилось видение им собственной жизни в контексте прежде всего пастырского служения св. Бонифация и его учеников. Своего учителя Лиудгер помещает в ряд *clarissimi praedicatores et columnae ecclesiae Dei* (Liudgerus. Vita Gregorii abbatis Traiectensis // MGH SS. 15, I. C. 5. P. 71). От папы Стефана и короля Пипина он принял *auctoritatem seminandi verbum Dei in Fresonia* (Ibid. C. 10. P. 75). Ученики же Григория, этого *gentis Fresonum pastor et praedicator* (Ibid.), среди которых соответственно был и Лиудгер, вели со своим наставником *vita communis*, дабы *pater filios educarit et dilexerit...*, *ut apostolicum illud sanctum et praeclarum testimonium non tantum ex ore proferret..., sed opere et veritate ad imitandum cunctis ostenderet...* (Ibid. C. 11. P. 75). Пастырские дарования Григорий совмещал с аскетическими добродетелями (Ibid. C. 12–15. P. 76–79). Монастырь Григория в Утрехте подготовил немало славных священнослужителей: *Ipsorum quoque discipulorum eius plurimi tam nobiles erant tantoque praedii ingenio et doctrina Dei, ut ad arcem episcopatus et sacerdotalem dignitatem et merito vocarentur et venirent* (Ibid. P. 76). Среди них Лиудгер, очевидно, подразумевает и себя самого. О Лиудгере в целом см.: Leclercq J. Saint Liudger. Un témoin de l'évangélisme au VIIIe siècle // La Vie Spirituelle. 102. 1960. P. 144–160; Hauck K. Apostolischer Geist im «genus sacerdotale» der Liudgeriden. Essen, 1986; Engelbert P. Liudger und das fränkische Mönchtum seiner Zeit // Ich verkünde euch Christus. St. Liudger — Zeuge des Glaubens. Apostel der Friesen und Sachsen. Gedenkschrift zur Erinnerung an die Geburt des Heiligen vor 1250 Jahren. Essen; Werden, 1992. S. 137–158; Angenendt A. Liudgerus Peregrinus. Unterwegs um des Evangeliums willen // Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche. Wege. Begegnungen. Festgabe für Bischof R. Lettmann. Münster, 1993. S. 115–125.

¹²⁹ *Monasterium sub regula canonica Domino famulantium* — Altfredus. Vita sancti Liudgeri ep. Mimigardefordensis / Ed. G. H. Pertz // MGH SS. Vol. II. C. 20. P. 411.

¹³⁰ Ibid.

которую застал Бонифаций в Гессене и Тюрингии, или Бурхард — в Вюрцбурге. В отличие от этих регионов, где, как помним, христианство уже давно распространялось по мере интеграции во франкское королевство, Саксония оставалась по большей части закрытой для проповедников¹³¹. Альтфрид описывает, как Лиудгер «со всяческим упорством и страстью», «усердно сеял слово Божье в отдельных местах», «корчевал тернии идолов», «сооружал церкви и назначал в каждую пресвитеров, которых взрастил для себя самого как сотрудников [в распространении] слова Божьего»¹³². По-видимому, эти кадры для «труда евангелизации» (*opus evangelizandi*) как раз и готовил *monasterium* на реке Аа, ядро будущего епископства и города Мюнстер.

Потребности *opus evangelizandi* Лиудгер отнюдь не смешивал с потребностями собственной души, удовлетворению которых призван был служить монастырь Верден, основанный в 799 г. «в наследственных владениях» и соблюдавший устав св. Бенедикта. Лиудгер подвиг местных землевладельцев передать ему часть своего имущества. Верден должен был стать усыпальницей и местом личного и родового поминовения Лиудгеридов¹³³. Как помним, аналогично миссионерские труды и попечение о собственной душе разделяет Виллиброрд. Менее четко это противопоставление двух задач выражено в монашеских начинаниях Виллибальда и Виннебальда.

¹³¹ Hoffmann E. Die Christianisierung der Friesen und Sachsen // Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Neumünster, 1977. Bd. 1. S. 45–46; Münster 800–1800. 1000 Jahre Geschichte der Stadt. Ausstellungskatalog. Münster, 1985. S. 20.

¹³² Altfriðus. Vita sancti Liudgeri... C. 20. P. 411.

¹³³ ...Perrexit Romam, et inde progrediens pervenit ad monasterium sancti Benedicti in regno Beneventino, et illic in sancta conversatione consistens, didicit regulam eiusdem sancti patris Benedicti. Erat enim cupiens in hereditate sua coenobium construere monachorum, quod ita postea, Domino opitulante, concessum est, in loco qui vocatur Werthina (Altfriðus. Vita sancti Liudgeri... L. I. C. 18. P. 410). После смерти епископа *discipuli non inmemores, qualiter idem sacerdos Domini disposuerat adhuc vivens, ut in loco... Werthina, ubi in hereditate propria ob habitaculum monachorum ... ipse construxit ecclesiam, eius sepeliretur corpus* (Ibid. L. II. C. 8. P. 414). Рассказ первого жития был несколько расширен во втором житии (после 864 г.) и в *Fundatio monasterii Werthinensis* (конец IX в.) См.: *Fundatio monasterii Werthinensis* / Ed. G. Waitz // MGH SS. T. 15, I. P. 164–168. См. также: Nottarp H. Das Ludgersche Eigenkloster Werden im 9. Jh. // Historisches Jahrbuch. 37. 1916. S. 80–98; Stüwer W. Die Reichsabtei Werden. Berlin; New York, 1980. S. 88–90 (Germania Sacra, N. F. Bd. 12: Das Erzbistum Köln; Bd. 3); Schmid K. Die «Liudgeriden». Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie // Schmid K. Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. Sigmaringen, 1983. S. 305–335; Hauck K. Apostolischer Geist im genus sacerdotale der Liudgeriden. Die «Kanonisation» Liudgers und Altfriðs Grablege in Essen-Werden // Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für R. Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag. Berlin; New York, 1986. S. 191–219.

3.3. Монастыри Виллибальда и Виннебальда

В отличие от описанных выше клерикальных общин Бонифация, Бурхарда и Лиудгера обитель, основанная епископом Виллибальдом в Айхштетте, имела свою специфику, обусловленную особенностями жизненного пути самого Виллибальда. Прежде всего следует учитывать то обстоятельство, что Виллибальд, хотя и сородич Бонифация, не был его учеником или воспитанником кого-либо из сподвижников миссионера, как тот же Лиудгер Мюнстерский. К тому времени, как Бонифаций в 739/740 г. призвал Виллибальда к себе в помощники, тот уже располагал самостоятельно накопленным, весьма богатым и разнообразным жизненным и духовным опытом. Как *puer oblatus* он вырос в монастыре Вальтхэм в Уэссексе. Согласно житию, написанному монахиней Хугебуркой вскоре после кончины святого, т. е. в конце VIII в.¹³⁴, Виллибальд еще в детские годы «долго... размышлял об орудиях монастырского обуздания [плоти и духа], и в сокровенных уголках души тихо лелеял [мысль о] верховенстве монашеской жизни (*monarchia vitae monachicalis*)». Тогда же он пришел к выводу, что не достаточно отречься от «преходящих богатств мира», но следует «оставить родину и родителей, а также близких, и устремиться в землю странствий (*peregrinationis tellura*), и в чужих краях искать поля неведомые (*ignotae rurae externarum*)»¹³⁵.

По достижении двадцатилетнего возраста Виллибальд отправился в Рим вместе со своим братом Виннебальдом, который также предпочитал «неведомые богатства странствий... мнимому благополучию богатств этой жизни» и мечтал о том, чтобы «вести монашескую жизнь на чужбине, в краях варваров»¹³⁶. В Риме оба брата полгода (с 11.11.723–28.03.723) предавались монашеским подвигам, пока Виллибальдом не овладело желание совершить паломничество в Святую Землю. Через семь лет на обратном пути из Иерусалима он прибыл «к святому Бенедикту», т. е. на Монте Кассино, где провел десять лет, стремясь всеми силами соблюдать «святое установление жизни по правилу святого Бенедикта» (*sacra sancti Benedicti regularis vitae institutio*) и достигнув, наконец, ответственных должностей привратника и декана.

¹³⁴ *Bischof B.* Wer ist die Nonne von Heidenheim? // StMOSB. 49. 1931. S. 387–388. Хугебурк, согласно ее собственным словам, писала Житие Виллибальда по личным впечатлениям. Ей довелось знать Виллибальда и беседовать с ним (см., например: *Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis. Prologus* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. 15, 1. P. 87).

¹³⁵ *Vita Willibaldi...* C. 2. P. 89.

¹³⁶ *Vita Wynnebaldi abbatis Heidenheimensis* / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. 15, 1. C. 2. P. 107. Житие Виннебальда, также написанное Хугебуркой, было основано на свидетельствах родственников и сподвижников святого (Ibid. C. 10. P. 114). Говоря о «краях варваров», Хугебурк намекает на то, что Виннебальду предстоит основать в Баварии монастырь Хайденхайм.

Хугебурк подчеркивает, что именно устав Бенедикта Виллибальд «искал во множестве мест и на бескрайних путях странника (*barginus*) во спасение души и для поддержки в настоящей жизни»¹³⁷.

Таким образом, в изложении Хугебурки, Виллибальда, покинувшего Англию во исполнение обета *peregrinatio*, в длительные странствия по Италии, Малой Азии, Сирии, Палестине и островам Средиземного моря влекло стремление найти идеал монашеской жизни, который святой, наконец, и обрел на Монте Кассино. Виннебальд же все это время оставался в Риме. Из слов Хугебурки вообще можно понять, что целью его паломничества в Рим было, с одной стороны, «принятие tonsуры» (*tonsuram accipere*), а с другой — жизнь странника при «базилике святого князя апостолов Петра»¹³⁸. Лишь ненадолго Виннебальд отлучился в Англию (ок. 728 г.), с тем чтобы указать «друзьям», «братьям и сестрам и другим близким из своего рода» «истинное направление пути» к «узким вратам рая». В Риме в окружении близких, увлеченных его призывами, он вел «угодную Богу жизнь в целомудрии и воздержании»¹³⁹. Иными словами, Виннебальд был монахом, однако, в отличие от своего брата, кажется, не отдавал предпочтения никакому определенному уставу. В 737/738 г. Виннебальд познакомился с Бонифацием, приняв предложение стать помощником в его «евангельской проповеди» (*euangelicis sermo*)¹⁴⁰.

Виллибальд же согласился примкнуть к миссии Бонифация по настоянию папы Григория III (731–741) во время своей краткой поездки в Рим в 739 г. По-видимому, на этот шаг Виллибальд решился не сразу: в разговоре с папой он попытался даже сослаться на запрет Бенедикта покидать монастырь без разрешения настоятеля¹⁴¹. В анонимной же редакции жития, датированной XI в., прямо утверждалось, что Виллибальд воспринял предложение понтифика как «опасное и противоположное избранной им жизни». Более того, Виллибальд якобы говорил, что «оставил свое, обошел пешком мир не для того, чтобы вновь опутать себя мирскими делами и лишиться покоя, который уготовил себе в долине слез». Характерно, что аноним в ответ на отказ Виллибальда заставляет папу сослаться среди прочего на пример Григория Великого, которому, как помним, стремился подражать Бонифаций: «Любовь к Богу проверяется в любви к ближнему... Многие свя-

¹³⁷ Об отъезде и пребывании в Риме: Vita Willibaldi... С. 3. Р. 90–92, а также: Vita Wynnebaldi... С. 2. Р. 107–108. О паломничестве Виллибальда в Святую Землю: Vita Willibaldi... С. 4. Р. 92–102. См. также: Guth K. Die Pilgerfahrt Willibalds ins Heilige Land // Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt. 75. 1982. S. 13–28. О пребывании на Монте Кассино: Vita Willibaldi... С. 5. Р. 102.

¹³⁸ Vita Wynnebaldi... С. 2. Р. 108.

¹³⁹ Ibid. С. 3–4. Р. 108.

¹⁴⁰ Ibid. С. 4. Р. 108–110.

¹⁴¹ Vita Willibaldi... С. 5. Р. 103.

тые отцы, по божественному внушению, лишенные монастырского покоя или уединенного созерцания, возлагали на себя труды епископские. Мой предшественник и тезка Григорий, помыслами и обликом монах, восседал на апостольском престоле...»¹⁴² Не кажется невероятным, что папа, в изложении анонима, напоминает несговорчивому монаху о личном примере Григория Великого и высокой оценке пастырского служения, данной им в «Правиле пастырском». Известно, что Григорий III являлся почитателем своего прославленного тезки¹⁴³. Следует учесть и то обстоятельство, что сама Хугебурк уже в житии Виннебальда, описывая пастырские труды последнего, цитировала «Правило пастырское» Григория Великого в качестве эталона для всякого пастыря и проповедника¹⁴⁴.

Таким образом, Виллибальд, согласившись примкнуть к Бонифацию, скорее подчинился требованию папы, явив свое послушание (*oboedientialiter*) наместнику Петра как главе церковной иерархии¹⁴⁵. Тем не менее Виллибальд, судя по всему, сохранил приверженность «верховенству монашеской жизни» и в последующие годы, несмотря на свое посвящение сначала в пресвитеры, а затем, в 741 г., в епископы. В историографии до сих пор остается дискуссионным вопрос о том, где Бонифаций намеревался разместить новую кафедру Виллибальда: в Айхштетте или Эрфурте¹⁴⁶. И если предположить, что Вил-

¹⁴² Соответствующий фрагмент Vita Willibaldi III. С. 16., приведен в примечаниях к изданию жития, написанного Хугебуркой (Р. 103). О третьей редакции см.: Holder-Egger O. Praefatio // MGH SS. 15, I. P. 85.

¹⁴³ Wollasch J. Benedictus abbas Romensis. S. 129–130.

¹⁴⁴ Vita Wynnebaldi... С. 5–6. Р. 110; С. 7. Р. 112.

¹⁴⁵ Мотив послушания звучит в довольно резком ответе папы на отказ Виллибальда ехать куда-либо без разрешения своего аббата Петронакса. Хугебурк пишет так: *Statimque summus ille sanctae auctoritatis pontifex respondit, illumque sine sollicitudinis ambiguitate securum cum suae iussionis licentia oboedientialiter pergere precepit, dicens: «Qui si illum ipsum abbatem Petronacem uspiam transmittere me libet, certe contradicere mihi licentiam non habet nec potestatem»* (Vita Willibaldi... С. 5. Р. 104). В этом контексте по меньшей мере странно выглядит утверждение Й. Земмлера: «Gern ließ sich Willibald vom Gehorsam gegenüber Abt Petronax entbinden...» (Semmler J. Instituta sancti Bonifatii... S. 85).

¹⁴⁶ Большинство исследователей склоняется, хотя и осторожно, в пользу Эрфурта: Bigelmayr A. Das Jahr der Gründung des Bistums Eichstätt // Festgabe für K. Schornbaum. Neustadt a. d. Asich, 1950. S. 26–28; *idem*. Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer // Sankt Bonifatius. Gedenkgabe... S. 247–287. Здесь S. 271–273, 279–280; Pfeiffer G. Erfurt oder Eichstätt? Zur Biographie des Bischofs Willibald // Festschrift für W. Schlesinger. Köln; Wien, 1974. Bd. 2. S. 127–161 (Mitteldeutsche Forschungen; Bd. 74,2); Schieffer R. Über Bischofssitz und Fiskalgut im 8. h. // Historisches Jahrbuch. Bd. 95. 1975. S. 18–32. Здесь S. 27–29; Weinfurter St. Das Bistum Willibalds im Dienste des Königs // Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte. Bd. 50. 1987. S. 3–40; Kaiser R. Bistumsgründung und Kirchenorganisation im 8. Jh. // Der hl. Willibald — Klosterbischof oder Bistumsgründer? Regensburg, 1990. S. 63.

либальд все же был посвящен в епископы Эрфурта, то его начинание в Айхштетте выглядит в известной мере самостоятельным от планов Бонифация. Речь идет о *monasterium*, в котором Виллибальд «немедленно» установил «святую дисциплину монастырской жизни по примеру [своей] прежней жизни, когда он своими глазами изучал [дисциплину] у святого Бенедикта и не только там, но и во многих других монашеских обителях, которые он, искусный и мудрый, осматривал в далеких странах...»¹⁴⁷.

По установившемуся в историографии мнению, именно благодаря Виллибальду Бонифаций и его сподвижники познакомились с уставом св. Бенедикта. Или по крайней мере под влиянием страстного апологета бенедиктинства, каковым, без сомнения, был Виллибальд, в кругу Бонифация стали относиться к уставу Бенедикта с исключительным и неизвестным доселе почтением. Очевидно, что поначалу Бонифаций не был бенедиктинцем и вряд ли как-то особо выделял этот устав из массы других монашеских правил. В его письмах вплоть до 740 г. нет ни одной цитаты из правила Бенедикта. Даже те библейские цитаты, которые играют концептуальную роль в этом уставе, фигурируют у Бонифация в других вариантах¹⁴⁸. Тем не менее со слов Хугебурки можно понять, что для Виллибальда устав Бенедикта, хотя и являлся важнейшим, все же не был единственным. Подобно тому же Бенедикту Бископу Виллибальд скорее опирался на эмпирически сложившуюся за годы странствий компиляцию из нескольких уставов и монастырских обычаев¹⁴⁹. Поэтому, признавая важность бенедиктинского импульса, исходившего от Виллибальда, следует в дальнейшем подумать и о других возможных факторах, заставивших Бонифация в конце концов считать устав Бенедикта единственно подлинной основой монастырской жизни.

Так или иначе, но, очевидно, что *monasterium* Виллибальда в Айхштетте нельзя автоматически приравнять к клерикальным или смешанным обителям, основанным Бонифацием, Бурхардом или Лиудге-

¹⁴⁷ Ibid. C. 6. P. 105.

¹⁴⁸ Dickerhoff H. Zum monastischen Gepräge des Bonifatius Kreises // Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt. Bd. 71/72. 1978/1979. S. 61–80; Angenendt A. «Er war der erste»... S. 15; idem. Willibald zwischen Mönchtum und Bischofsamt // Der hl. Willibald... S. 149–150. Здесь S. 168–169.

¹⁴⁹ Если следовать житию, то Виллибальду помимо монастырских обычаев родного Вальтхэма были знакомы традиции римских монастырей, в одном из которых он жил вместе со своим братом, в той или иной степени ему был известен восточный монашеский опыт. Хугебурк упоминает один раз об увиденных Виллибальдом в окрестностях Милета *duo solitarii in stulice, id est fabricatum atque firmatum cum mura magna de lapideis valde summa, ut aqua illis nocere non possit* (Vita Willibaldi... C. 4. P. 93), а в другой раз — о кратком посещении паломником *monasterium monachorum* на горе Фавор и монастыря Иоанна Евангелиста на Иордане (Ibid. P. 95, 96).

ром, и уж тем более спорной выглядит точка зрения Р. Шиффера и А. Ангенендта, согласно которой кафедра Виллибальда якобы «полностью» соответствует «англосаксонской организационной схеме соборного монастыря»¹⁵⁰. В конце концов Виллибальд провел семнадцать лет вдали от Англии в поисках идеального «установления жизни по правилу» «во спасение души и для поддержки в настоящей жизни». Отчетливо монашеский, более того, «полубенедиктинский» характер айхштеттской обители объясняется скорее особенностями личного опыта святого, вообще не слишком охотно согласившегося покинуть свою «долину слез» ради обременительных миссионерских трудов. Характерно, что сам Виллибальд определял себя как *episcopus de monasterio Achistadi*¹⁵¹, а в источниках IX–X вв. Айхштетт фигурировал как *coenobium*, не будучи ни разу названным *episcopium*¹⁵².

По-видимому, некоторого внимания заслуживает и то обстоятельство, что «эту область Айхштат» Бонифацию подарил местный магнат Суидберт «во искупление своей души» (*in redemptione animae suae*). Согласно житию, это произошло по предварительной договоренности с Виллибальдом, что усиливает вероятность уже высказанной выше догадки об известной самостоятельности начинания Виллибальда в Айхштетте.¹⁵³ Иными словами, Суидберт, совершая дарение, рассчитывал обрести в лице Виллибальда и его гипотетического конвента молитвенных заступников перед Богом, каковыми почитались, как помним, именно монахи. Начала *monasterium* в Айхштетте находят, таким образом, убедительную параллель в рассмотренных выше перипетиях основания Эхтернаха, тогда как в случаях с описанными выше обителями Бонифация, Бурхарда и Лиудгера отсутствуют какие-либо указания на заинтересованность местной знати в обретении «искупления души» посредством материальной поддержки начинаний миссионеров¹⁵⁴. Бóльшего внимания, чем обычно принято в историографии, за-

¹⁵⁰ Schieffer R. Die Entstehung... S. 191; Angenendt A. Willibald... S. 156.

¹⁵¹ Concilium Attiniacense a. 762 // MGH. Concilia. Vol. 2. P. 73.

¹⁵² Pfeiffer G. Erfurt oder Eichstätt? ... S. 150–152; Schieffer R. Die Entstehung... S. 189.

¹⁵³ Vita Willibaldi... C. 5. P. 104.

¹⁵⁴ Амёнебург и Фрицлар опирались на франкские укрепленные поселения и, по-видимому, возникли в ходе дальнейшей «франкизации» Гессена (Werner M. Iren und Angelsachsen... S. 242–253). Что касается Ордурфа, то мы располагаем лишь поздним свидетельством жития Бонифация, написанного Отлохом Санкт-Эммерамским в XI в., в котором в качестве дарителей упомянуты некие сеньоры Хуго, Альбольт и др. (Otloh. Vita sancti Bonifatii / Ed. W. Levison // Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini // MGH SRG. L. 1, 24. P. 137). В Вюрцбурге же Бурхарду пришлось выменивать (!) Мариенбург у дочери герцога Хедена Иммины, владевшей там монастырем (Vita Burkardi II... C. 4. P. 54–55). Житие же Лиудгера позволяет заключить лишь о том, что *Mimigerneford* был вверен Лиудгеру Карлом Великим в связи с назначением святого *pastorem in occidentali parte Saxonum* (Altfriidus. Vita s. Liudgeri... C. 20. P. 411).

служивает в этой связи и характеристика Айхштетта в качестве «области совершенно пустынной» (*regionem totum vastatum*), отсылающая нас к древнему представлению о «пустыни» как ландшафте, наиболее пригодном для основания монашеской обители¹⁵⁵.

Меж тем Виллибальд, ставший волею обстоятельств епископом, безусловно, вынужден был заботиться не только о спасении собственной души, но и о просвещении, катехизации местного населения, а также о подготовке новых кадров для своей «епархии». При этом вряд ли монастырь Виллибальда сосредоточился на деятельности в «полностью пустынном регионе» Айхштетта, «где не было ни одного дома».¹⁵⁶ Уже только поэтому (помимо всего сказанного выше) некорректным кажется сравнение обители Виллибальда с англосаксонскими соборными монастырями. Следует отметить, что в изложении Хугебурки пастырское служение Виллибальда выглядит бледно по сравнению, например, с деятельностью его же брата, описанной этой монахиней¹⁵⁷. Зато Хугебурк не скупится на многословные и весьма цветистые обороты, призванные прославить подвиги Виллибальда в качестве монаха и настоятеля. Если поначалу он располагал лишь «немногими работниками» (*pauci operarii*), то после того, как «этот быстрый атлет благого Бога» (*ille strenuus almi Dei anthleus*) поселился в «месте, пред-

¹⁵⁵ Vita Willibaldi... С. 5. Р. 104. Об идеальном месте для основания монастыря см.: Nahmer D. von der. Über Ideallandschaft und Klostergründungsorte // SMOSB. 84. 1973. S. 196–269; *idem*. Die Klostergründung «in solitudine» — ein unbrauchbarer hagiographischer Topos? // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 22. 1972. S. 90–111; Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen: zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf, 1963. S. 69–70; Brunnert M.-E. Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jh. Münster, 1994. S. 214 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums; Bd. 42).

¹⁵⁶ Vita Willibaldi... С. 5. Р. 104: *nulla domus ibi erat nisi illa aecclesia sanctae Mariae, quae adhuc erat stat ibi, minora, quam alia aecclesia, quam postea Willibaldus ibi construxerat* (в честь Спасителя). Ф. Принц на основании упоминания церкви Св. Марии ставит под сомнение описание Айхштетта как места *totum vastatum*: «Для кого тогда была сооружена церковь Марии?» (*Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 254*). Если согласиться с Ф. Принцем, то характеристика Айхштетта, данная Хугебуркой в соответствии с монашеским агиографическим шаблоном, приобретает еще большее значение для описания внутреннего уклада монастыря. Д. фон дер Намер справедливо подчеркивал: «В житиях *solitudo* и *eremus...* являются терминами, относящимися не к истории поселения, а прежде всего понятиями из сферы аскезы. Под ними подразумевается отказ от всякого беспокойства. Поселение в уединении обозначает доблесть святого... суровый образ жизни» (*Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»... S. 110–111*).

¹⁵⁷ Из девятнадцати страниц, которые занимает житие Виллибальда в томе *Scriptores in folio*, пастырскому служению святого отведено восемь строк (Vita Willibaldi... С. 6. Р. 106), тогда как о миссионерстве Виннебальда Хугебурк говорит на четырех страницах его жития, насчитывающего всего одиннадцать (Vita Wynnebaldis... С. 4. Р. 109; С. 5–7. Р. 109–112).

назначенном для монастыря» (*monasterialis mansionis locus*), к нему, ради изучения «спасительного учения его мудрости», стали стекаться многочисленные последователи из самых удаленных регионов, и он, «словно насадка, которая, по обыкновению, укрыв крылами, воспитывает свое потомство», принес Господу *adoptivi nati*, т. е. «детей по усыновлению», ставших затем помощниками святого¹⁵⁸. Иными словами, айхштеттский монастырь при всей своей специфике функционировал по меньшей мере и как школа для подготовки будущих священников Баварии (*Baguariorum provincia*), хотя бы в этом смысле походя на рассмотренные выше обители Бонифация и его последователей¹⁵⁹.

Несколько иначе складывалась судьба Виннебалда после того, как он в окружении своих близких с энтузиазмом, контрастирующим с колебаниями Виллибалда, присоединился к Бонифацию и, посвященный в пресвитеры, активно служил и проповедовал в Тюрингии и Баварии. Призванный ок. 745 г. Бонифацием в Майнц, Виннебалд, хотя и продолжил пастырские труды, тем не менее, по замечанию Хугебурки, «тайно хранил в сокровенных помыслах сердца великую выносливость в воздержании» так, что об этом ведал «один всевышний Судия»¹⁶⁰. Виннебалд, таким образом, в значительно большей степени, чем его брат, соответствовал идеалу благочестия, который, следуя Григорию Великому, исповедовал монах и епископ Бонифаций: будучи «втайне» монахом, Виннебалд не чурался активной «евангельской проповеди». И Майнц он в конце концов покинул в поисках «места, соответствующего его духу» (*locus menti suae aptum*). Причем причинами нового странствия были, согласно житию, не только перспективы миссионерского служения, отсутствовавшие в Майнце, но и неудовлетворенность святого собственным образом жизни в этой восточнорейнской метрополии, где «обилие вина» (*vini opulentia*) могло «разрушить дисциплину монашеской жизни»¹⁶¹.

Из Майнца Виннебалд прибыл к своему брату в Айхштетт, и они сообща нашли в его окрестностях, в Хайденхайме, «подходящее место, которое Господь предназначил своему святому исповеднику». Употребление здесь клишированной формулы, описывающей место для осно-

¹⁵⁸ Vita Willibaldi... С. 6. Р. 106.

¹⁵⁹ Вряд ли в свете всего сказанного выше выдерживает критику точка зрения Г. Пфайффера, согласно которой Виллибалд якобы являлся «монастырским епископом» (*Pfeiffer G. Erfurt oder Eichstätt?... S. 150*). Стоит напомнить, что исследователь феномена монастырских епископов Х. Франк определял этот сан следующим образом: монастырский епископ является священнослужителем, отправляющим посвящения в монастыре независимо от епископа диоцеза, в котором этот монастырь находится. Таким образом, функции монастырских епископов не распространяются на весь диоцез (*Frank H. Klosterbischöfe... S. 4–5*), что как будто подразумевается в отношении Виллибалда. Критику точки зрения Г. Пфайффера см.: *Angenendt A. Willibald... S. 167–169*.

¹⁶⁰ Vita Wynnebaldi... С. 6. Р. 110.

¹⁶¹ Ibid. С. 7. Р. 111.

вания именно монашеской обители, уже во многом характеризует цели и уклад будущего начинания. Как и Айхштетт, Хайденхайм был местом «диким» (*agrestum*) и «сплошь лесным» (*silva totum*), так что от Виннебальда потребовалось «рубить деревья, выкорчевывать терновники..., поднимать пашню, выпалывая крапиву и чертополох». Это описание вновь отсылает нас к идеалу «пустыни», *solitudo* или *heremus*, обычного для монашеской агиографии¹⁶². Симптоматично и то, что местные жители «затем» передали часть своих земель Виннебальду «во искупление своей души», рассчитывая «разделить с ним общность в мирских владениях, с тем чтобы в будущем он испросил для них сопричастности общности вечной»¹⁶³. Иными словами, причастившись начинанию святого мужа, они надеялись обрести в нем заступника перед Всевышним, ходатая о спасении их душ. Таким образом, от Виннебальда и его соратников жители окрестностей Хайденхайма ожидали прежде всего молитвенной поддержки, что также косвенно указывает на монашеский уклад новой обители.

В выстроенном монастыре Виннебальд «со своими младшими, подчиненными ему, начал, побужденный поддержкой верховной благодати, предаваться монашеской дисциплине регулярной жизни, которую с благоговейным постоянством духа некогда желал и избрал в зрелой юности, и теперь решил при помощи Христа исполнять вплоть до счастливого конца своей жизни»¹⁶⁴. Хугебурк, подвизавшаяся в Хайденхайме, ставшем впоследствии сдвоенным монастырем, разумеется, пристрастна, когда заявляет, что Виннебальд желал дожить свои дни и упокоиться именно в этой обители¹⁶⁵. Тем не менее определенная аналогия с Эхтернахом, Кайзервертом или Верденом все же напрашивается уже хотя бы потому, что руководство монастырем Виннебальд оставил своей сестре Вальбурге¹⁶⁶, которой наследовала Хугебурк, также их отдаленная родственница¹⁶⁷. Т. е., подобно Виллиброрду, Суидберту

¹⁶² Vita Wynnebaldi... C. 7. P. 111. О мотиве *solitudo* или *heremus* см. литературу, указанную в примеч. 155. Д. фон дер Намер подчеркивает многозначность клише *locus a deo praeeparatus*, под которым подразумевалось соответствие места ряду важнейших характеристик ландшафта, избранного для монашеского поселения (Nahmer D. von der. Über Ideallandschaft... S. 245). В то же время описание места для основания монастыря как *a deo praeeparatus* отражает осознание агиографом сакральности своего монастыря, его родства с вышним, что наряду с пониманием особой, индивидуальной связи места с патроном — основателем обители (*predistinavit sancto suo confessore*) является ядром понятия *sanctus locus* и ключевым в культе собственной обители (Усков Н. Ф. Солнце возшло на Западе. Санкт-галленский монастырский патриотизм в раннее средневековье // СВ. 60. 1997. С. 118–142. Здесь с. 124–126).

¹⁶³ *Communione temporalium cum illo partire, ut ille in futuro perpetua illis prestare postularet* — Vita Wynnebaldi... C. 7. P. 111.

¹⁶⁴ Ibid.

¹⁶⁵ Ibid.: ... *Sanctumque suum corpus ibi requiescere volebat*.

¹⁶⁶ Ibid. C. 13. P. 116: ... *Soror eius, quae post obitum viri monasterium servando habebat*.

¹⁶⁷ De illorum genealogii stirpe aliunde propagata — Vita Willibaldi... Prologus. P. 87.

и Лиудгеру, Виннебальд закрепил обитель, где желал упокоиться, за своей семьей, превратив Хайденхайм в фамильный культовый центр, при этом нимало не смущаясь, что его мужской общиной будут руководить женщины. А. Ангенендт усматривает в поступке Виннебальда, аналогичном действиям Виллиброрда и Суидберта, проявление «клановой ментальности», характерной для «примитивных обществ». А. Ангенендт вообще замечает, что *peregrinatio*, являясь «радикальным отказом от родины», в то же время не обязательно предполагало столь же радикальный разрыв с родственниками. Первое свидетельство тому встречается уже в житии Колумбана, которого сопровождал некто «из того же рода... и одного с ним имени»¹⁶⁸.

К проблематике сдвоенных монастырей, характерных для ирландского и англосаксонского монашества, мы еще обратимся ниже. Здесь же следует отметить, что сама возможность превращения Хайденхайма в сдвоенный монастырь предполагала в качестве своего условия близость внутреннего уклада обители к островным монашеским традициям. Косвенно на них указывает и рассеянная планировка обители, напоминающая ту, которую мы наблюдали в Кайзерверте Суидберта¹⁶⁹. В целом же Виннебальд, согласно житию Хугебурк, кажется, в гораздо большей степени тяготел к англосаксонским монашеским обычаям, чем его брат, о чем говорит хотя бы поездка Виннебальда в Англию с целью вербовки среди своих друзей и родственников соратников по «святому воинству божественного служения» (*sacrae divini servitii militia*). Его монашеская жизнь в Риме как будто вообще протекала в окружении близких ему по крови и духу англосаксов. Часть из них отправилась вместе с Виннебальдом к Бонифацию, а затем поселилась в Хайденхайме¹⁷⁰. Иными словами, этнический суб-

¹⁶⁸ *Angenendt A. Willibald... S. 149–150. См. также: Ionas. Vita Columbani... L. 1. C. 17. P. 184 (ex eodem genere ... unoque nomen).*

¹⁶⁹ *Vita Wynnebaldis... C. 7. P. 111.*

¹⁷⁰ См. соответственно: *cum consilio amicorum et cum iuniorum subsidiis, fratre suo comite* (имя не известно) вернулся в Рим (*Ibid. C. 3–4. P. 108*), откуда с разрешения *fratrem suum proprium, sed et alios eius cognatos atque amicos* отправился к Бонифацию *cum aliquanto collegum comitatu* (*Ibid. C. 4. P. 109*). Кстати, Бонифаций, убеждая Виннебальда присоединиться к миссии, сослался на их родственные связи (*carnale propinquitatis et sanguini copulatione* — *Ibid.*). Находясь в Хайденхайме, Виннебальд был предстоятелем и тех, *quas in evicino cognatos aut domesticos habebat* (*Ibid. C. 7. P. 112*). См. также: *Ibid. C. 8. P. 113*). Хугебурк, писавшая житие Виннебальда, утверждает, что рассказала о том, *quod a sorore eius et ab aliis venerandis viris, quas illo per familiaritatem et amicitiam coniuncti fuerant* (*Ibid. C. 10. P. 114*). Из этих слов понятно, что сама Хугебурк прибыла в Хайденхайм уже после смерти своего святого родственника, возможно, по приглашению упомянутой здесь преемницы и сестры Виннебальда Вальбурги. Маловероятным кажется нам предположение А. Ангенендта, что и Вальбурга и Хугебурк были приглашены на континент Бонифацием и поначалу жили в одном из монастырей, находившихся под его покровительством (*Angenendt A. Willibald... S. 152*).

страт, безусловно, обеспечивавший сохранение определенного, островного, монашеского опыта, в хайденхаймской общине был выражен достаточно сильно¹⁷¹. Тем не менее уже после основания Хайденхайма Виннебальд, по-видимому, под влиянием своего брата и, как кажется, под воздействием посещения бенедиктинской Фульды (между 758 и 761) подумывал отправиться «к святому Бенедикту» на Монте Кассино с тем, чтобы стать бенедиктинцем и быть упокоенным там. Правда, эта поездка так и не состоялась по причине болезни святого¹⁷². Несмотря на отчетливо монашеский характер обители Виннебальда, сам он, судя по житию, продолжал активно заниматься миссионерством и катехизацией, причем Хайденхайм служил ему, как и Айхштетт Виллибальду, школой для подготовки кадров в частности и для пастырских трудов¹⁷³.

Таким образом, «монашеско-клерикальный симбиоз» выступает в различных соотношениях своих компонентов в деятельности двух братьев Виллибальда и Виннебальда, обители которых, несмотря на разность духовного опыта их основателей, все же стоят несколько обособленно рядом с Амёнебургом, Фрицларом, Ордурфом, вюрцбургскими монастырями и, наконец, Мюнстером Лиудгера. И Айхштетт, и Хайденхайм находятся ближе к монашеству в собственном смысле слова. По-видимому, и для Виллибальда, и для Виннебальда существенна была именно монашеская жизнь ради достижения личного спасения, хотя в ее формах и интенсивности между братьями, как кажется, имелись различия. Сравнение с рассмотренными выше смешанными и клерикальными обителями Бонифация и его последователей позволяет высветить типологические особенности «чисто» монашеских начинаний: они служат личному, а в случае с Виннебальдом и родовому благополучию, причем как «во спасение души», так «и для поддержки в настоящей жизни», однако, не только самих основателей, но и всех

Скорее Вальбурга видится среди тех *cognati*, которые сопровождали Виннебальда в его *peregrinatio*. И это тем более вероятно, учитывая, что Виннебальд, находясь в Англии, начал *fratres et sorores et alios de suo genere propinquos exortare et persuadere, ut... aspreram agonithetum viam ire scandereque temptarent* (Ibid. С. 3. Р. 108).

¹⁷¹ Надуманной представляется нам точка зрения Х. Диккерхофа и Й. Земмлера, что Бонифаций якобы перед посвящением Виннебальда в пресвитеры распорядился «наставлять» его в *regularia monachalis vitae norma* в Эрфурте, Ордурфе или Фрицларе (Dickerhoff H. Zum monastischen Gepräge... S. 79; Semmler J. Instituta sancti Bonifatii... S. 86). Соответствующее место жития скорее следует интерпретировать в том смысле, что Виннебальд, ведя в прежние годы монашескую жизнь, достиг совершенства *mente et moribus*, и у Бонифация были все основания посвятить Виннебальда в пресвитеры (Vita Wynnebaldi... С. 4. Р. 109). Таким образом, Виннебальд, кажется, не мог заимствовать какого-либо нового монашеского опыта в обителях Бонифация.

¹⁷² Vita Wynnebaldi... С. 8. Р. 113.

¹⁷³ Ibid. С. 7. Р. 111–112.

тех, кто через «общность» со святым мужем «в мирских владениях» рассчитывал на «вечную» с ним общность «в будущем», т. е. за гробом. В этом отношении оправдана параллель между Айхштеттом и Хайденхаймом, с одной стороны, и Эхтернахом, Кайзервертом, Фульдой, Херсфельдом и Зольнхофеном — с другой.

3.4. Проблема основания Фульды

Об основании аббатства Фульда пространно повествует житие его первого настоятеля, Стурма, принадлежащее перу аббата Айгиля (ум. в 822). Несмотря на очевидную осведомленность Айгиля, который с детства, «более, чем двадцать лет», находился в обучении у Стурма¹⁷⁴, его свидетельство не раз вызывало в историографии весьма серьезные сомнения. Обвинения в тенденциозности Айгиль заслужил прежде всего тем, что изобразил «местность Айхлоха» (*locus Eihloha*), где 12 марта 744 г. Стурм заложил монастырь, как *eremus, solitudo*, т. е. «пустынь». С одной стороны, сознание исследователей будто бы отказывалось примирить громкую славу, духовный, политический и экономический вес монастыря со столь скромными его истоками. А с другой — историков настораживала кажущаяся противоречивость самого рассказа Айгиля. Действительно, после того, как Стурм нашел в «совершенно дикой местности пустыни» (*vastissima deserti loca*)¹⁷⁵ или даже в «наводящей ужас пустыни» (*horrendum desertum*)¹⁷⁶ подходящее место, некие «дурные люди» стали оспаривать право монаха основать там монастырь, и Карломанну пришлось призывать местных «знатных мужей» передать свое имущество в Айхлоха новому аббатству¹⁷⁷. Более того, это место находилось в трех-четыре днях от дороги, со-

¹⁷⁴ В прологе Айгиль также сообщает: *Feci secundum ... quemadmodum a viris satis fidelibus, immo vasis Christi, illius viri principia et conversationem et fundamina praedicti monasterii agnovi*. И далее агиограф подчеркивает, что в силу своего личного длительного контакта со Стурмом *nonnulla eorum quae scripsi, vidisse me testatus sum* (*Eigilus*. Vita s. Sturmi... Prologus. P. 366). П. Энгельберт и В. Бершин относили житие к 794–800 гг. (*Engelbert P.* Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition. Marburg, 1968. S. 18–20 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck; Bd. 29); *Berschlin W.* Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 1991. Bd. 3. S. 27). Г. Бехт-Йорденс, напротив, датировал его 820 г., а П. Кель — 816/817 г. (*Becht-Jördens G.* Die Vita Aegil abbatis Fuldensis des Brun Candidus. Ein Opus geminum aus dem Zeitalter der anianischen Reform in biblischfiguralem Hintergrundstil. Frankfurt a. M., 1992 (Fuldaer Hochschulschriften; Bd. 17). S. 19; *Kehl P.* Die Entstehungszeit der Vita Sturmi des Eigil. Versuch einer Neudatierung // Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte. Bd. 46. 1994. S. 11–20).

¹⁷⁵ *Eigilus*. Vita s. Sturmi... C. 7. P. 368.

¹⁷⁶ Ibid. C. 8. P. 369.

¹⁷⁷ Ibid. C. 11–12. P. 370.

единавшей Тюрингию с Майнцем, а поблизости от будущего монастыря пролегал некий «путь Ортесса», *Ortessveca (Ortesweg)*¹⁷⁸.

Сомнения ученых в правдивости описания Айгиля как будто подтверждались исследованиями археологов, которые по результатам раскопок 1908 и 1941, 1953 и 1977 гг. пришли к выводу о «значительной заселенности Фульды в добонифацианские времена»; по крайней мере уже с I столетия до н. э. здесь жили люди. Под соборной площадью были обнаружены каменные укрепления (обозначаемые в историографии как *Curtis*), включавшие трехкамерную и пятикамерную постройки, крупное сооружение, типологически сходное с меровингскими пфальцами, и, наконец, церковь. Правда, археологи признавали, что ко времени появления в тех краях Стурма поселение, находившееся на месте будущего монастыря, было разрушено пожаром и лежало в руинах 30–50 лет¹⁷⁹. Последнее побудило Э. Э. Штенгеля и Х. Бютнера говорить о тенденциозности Айгиля с некоторой осторожностью¹⁸⁰, тогда как Ф. Принц, напротив, принялся за оценку размеров разрушений, придя, наконец, к выводу, что фульдское поселение «не могло быть... уничтожено полностью»¹⁸¹. В свою очередь Д. фон дер Намер, отталкиваясь от факта разрушений, попытался реабилитировать агиографа¹⁸².

¹⁷⁸ Ibid. С. 7–8. Р. 369.

¹⁷⁹ Раскопки в Фульде велись Й. Фондерау с 1897 г., а Х. Ханом — с 1953 г. См.: *Vonderau J.* Die Ausgrabungen am Domplatz zu Fulda im Jahre 1941. Ein merowingischer Gutshof auf dem nachmaligen Klostergelände. Fulda, 1946. S. 11–14; *Hahn H.* Die Ausgrabungen am Fuldaer Domplatz 1953 // *Sankt Bonifatius*... S. 641–86. Окоб. S. 665–667; *Hahn H.* Eihloha — Sturm und das Kloster Fulda // *Fuldaer Geschichtsblätter*. Bd. 58. 1980. S. 50–52; *Hessen im Frühmittelalter*... S. 300–304.

¹⁸⁰ *Stengel E. E.* Zur Frühgeschichte der Reichsabtei Fulda // *DA*. Bd. 9/10. 1952/53. S. 513–514. Окоб. S. 525; *Büttner H.* Bonifatius und das Kloster Fulda // *Fuldaer Geschichtsblätter*. 30. 1954. S. 66–78. Окоб. S. 72–73.

¹⁸¹ *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 250. Для Ф. Принца рассказ Айгиля был всего лишь очередным свидетельством топоса монашеской литературы, согласно которому монастырь в идеале должен быть основан на «пустом месте» («*Topos einer Gründung aus wilder Wurzel*»). В интерпретации Ф. Принца случай Фульды работал на концепцию, призванную продемонстрировать континуитет того или иного поселения от античности к средним векам, важную для ученого в особенности при реконструкции ранней истории Санкт-Петербурга. В соответствии с этой концепцией за основанием *in solitudine* нередко скрывалось основание монастыря в руинах античных населенных пунктов. Список подобных монастырей см.: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 398. Anm. 240. Концепция Ф. Принца восходит к статье его учителя, К. Босля: *Bosl K.* Forsthoheit als Grundlage der Landeshoheit in Bayern // *Gymnasium und Wissenschaft. Festschrift des Maximiliansgymnasiums*. München, 1949. S. 1–55. Здесь S. 13–14. Anm. 44. Естественно возникающий при этом вопрос о том, почему, собственно, наличие руин прежнего поселения противоречит утверждениям агиографов о *solitudo*, Ф. Принц оставляет без ответа. См. убедительную критику концепции Ф. Принца: *Nahmer D. von der.* Die Klostergründung «in solitudine»... S. 90–111.

¹⁸² *Nahmer D. von der.* Die Klostergründung «in solitudine»...

Иными словами, археологические раскопки вряд ли способствовали однозначному решению вопроса. Даже напротив. В последнее время все чаще высказываются сомнения по поводу некоторых выводов археологов: выяснилось, что в ряде случаев совсем нелегко отличить предположительно добонифацианские постройки Фульды от зданий позднейшего монастырского комплекса¹⁸³. Самостоятельное значение приобрел и вопрос о том, кому принадлежали обнаруженные в самом центре нынешней Фульды руины. Попытка К. Любека увидеть в фульдском поселении следы деятельности ирландцев была единодушно отвергнута¹⁸⁴. Работавшие в Фульде археологи Й. Фондерау и Х. Хан считали постройки, находившиеся под соборной площадью, франкскими¹⁸⁵. Напротив, Д. фон дер Намер, анализируя среди прочего ономастический материал, высказывался по этому поводу скептически¹⁸⁶. Вероятно, хозяевами Curtis могли быть и влиятельные в восточно-рейнских областях герцоги Хедены, каковую возможность не исключают ни К. Хайнемайер, ни У. Хуссонг¹⁸⁷. М.-Э. Брунерт, которая в свою очередь предполагала, что найденные археологами сооружения являлись резиденцией именно Хеденов, обвиняла Айгиля, не упомянувшего об этом ни словом, в соучастии в злокозненном «заговоре молчания» (*damnatio memoriae*), якобы организованном Каролингами, низвергнувшими герцогов, предположительно, в 716/717 г.¹⁸⁸ Осталось, наверно, нарисовать драматическую картину уничтожения фульдской резиденции Хеденов Карлом Мартеллом, чтобы ликвидировать в истории добонифацианской Фульды «последнее» белое пятно, а именно объяснить, кто же был повинен в пожаре, спалившем загадочный Curtis под нынешней соборной площадью...

¹⁸³ Sippel K. Zum Katalog der vorromanischen Kirchenbauten in Mitteleuropa // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 43. 1993. S. 256.

¹⁸⁴ Lübeck K. Die Christianisierung des Fuldaer Landes // Lübeck K. Fuldaer Studien. Fulda, 1949. Bd. 1. S. 29–31; *idem*. Eine iroschotischen Missionsstation in Fulda // *Idem*. Fuldaer Studien. Fulda, 1950. Bd. 2. S. 85–87. Критику см.: Stengel E. E. Zur Frühgeschichte der Reichsabtei Fulda // DA. Bd. 9/10. 1952/53. S. 513–514. Здесь. S. 516–517; Hahn H. Die Ausgrabungen... S. 641. Anm. 4.

¹⁸⁵ Vonderau J. Die Ausgrabungen am Domplatz zu Fulda... S. 22, 29; Hahn H. Die Ausgrabungen am Fuldaer Domplatz... S. 640.

¹⁸⁶ Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»... S. 106–108.

¹⁸⁷ Heinemeyer K. Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. Bd. 30. 1980. S. 1–45. Здесь S. 35–37; Hussong U. Studien zur Geschichte der Reichsabtei Fulda bis zur Jahrtausendwende // AfD; Bd. 31. 1985. S. 1–225. Здесь S. 26–28; *idem*. Die Reichsabtei Fulda im frühen und hohen Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das späte Mittelalter. S. 89.

¹⁸⁸ Brunert M.-E. Fulda als Kloster in eremo. Zentrale Quellen über die Gründung im Spiegel der hagiographischen Tradition // Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen... S. 76–77.

Смелая догадка М.-Э. Брунерт по поводу причин, побудивших Айгиля умалчивать о наличии в Фульде поселения, пусть и разрушенного, — далеко не единственная из высказывавшихся историками. Еще в 1904 г. К. Рюбель утверждал, что за рассказом Айгиля о «началах монастыря» якобы просматривается сознательное стремление агиографа представить местность Фульды ничейной, а потому законно принадлежащей обители и франкам вообще, которые якобы пользовались правом присваивать себе свободные земли. К. Рюбель даже попытался превратить невинный термин *solitudo* в правовое понятие, обозначающее пустующие земли, земли без сеньора¹⁸⁹. Подобный же ход рассуждений позволил позднее П. Криеницу объявить житие Стурма памятником «юридической пропаганды», призванным скрыть факт узурпации монахами чужой собственности¹⁹⁰.

В конце 60-х гг. нашего столетия в историографии наметилась и другая точка зрения. П. Энгельберт, а вслед за ним Г. Бехт-Йорденс, К. Хайнемайер, У. Хуссонг, недавно также И. Фрид искали причины, побудившие Айгиля изобразить Фульду монастырем *in eremo*, в обстоятельствах ранней истории обители. К началу IX в. Фульде якобы приходилось совершать непростой выбор между традицией ерemitизма, лежащей в основании монастыря, и киновийным идеалом, между строгостями аскезы в уединении и требованием властей служить задачам каролингской политики в стратегически важном для франков регионе, а также общим реформаторским устремлениям императоров¹⁹¹.

Другие исследователи, такие как Д. фон дер Намер, Ф. Брунхёльцль и В. Бершин, не видя необходимости в случае одной только Фульды искать каких-то особых, замысловатых, объяснений, ссылаются на монашескую агиографическую традицию, в рамках которой рассказ Айгиля, действительно, выглядит вполне обыденно¹⁹². Признаюсь, что эта точка зрения представляется мне наиболее справедливой. Если еще для Х. Бойманна и Ф. Принца житие Стурма было исполнено «общих мест», «повествовательных красот» и «анекдотических подроб-

¹⁸⁹ Rübel K. Die Franken, ihr Eroberungs- und Siedlungssystem im deutschen Volkslande. Bielefeld; Leipzig, 1904. S. 42–52.

¹⁹⁰ Krienitz P. Die bonifatianischen Klostergründungen als Rechtsproblem. Kiel, 1971. S. 61–69, 92.

¹⁹¹ Engelbert P. Die Vita Sturmi... S. 123; Becht-Jördens G. Die Vita Aegil... S. 19; Heinemeyer K. Die Gründung... S. 31–32; Hussong U. Studien... S. 36; Fried J. Fulda in der Bildungs- und Geistesgeschichte des früheren Mittelalters // Kloster Fulda... S. 3–38. Особ. С. 6–13. Критическую реплику по поводу этой концепции см.: Перлов А. М. Пресвитер Рудольф и его место в фульдской историографической традиции // Средние века. Вып. 60. 1997. С. 73–88. Здесь С. 86–87. А. М. Перлов полагает, что к началу IX в. этот выбор уже давно был совершен.

¹⁹² Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»... S. 90–111; Brunhölzl F. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. München, 1975. Bd. 1. S. 324; Berschin W. Biographie... Bd. 3. S. 35.

ностей», под спудом которых каким-то особым органом надлежало обнаруживать крупницы истины¹⁹³, то в современной исторической науке отношение к произведениям житийного жанра как к целостному источнику, проливающему свет прежде всего на представления людей прошлого о святости или идеальном месте для основания монастыря и т. д., вряд ли кого-то шокирует¹⁹⁴.

Возможности такого подхода к житию Стурма продемонстрировала М.-Э. Брунерт, посвятившая также отдельную монографию идеалу пустынножительства¹⁹⁵. В значительной степени ей удалось релятивировать господствовавшие в прежней историографии упрощенные схемы, притязавшие на объяснение рассказа Айгиля, хотя ее собственная версия о существовании некоего «заговора молчания» вокруг Хеденов не показала нам вполне убедительной¹⁹⁶. М.-Э. Брунерт отмечала, что Айгиль, принимаясь писать житие «святого и достопочтенного аббата Стурма», своего учителя и основателя родной обители, «человека Божьего» (*vir Dei*)¹⁹⁷, стремился приблизить известное ему, возможно, из первых же рук, к тем образам, которые присутствовали в Библии и прежней агиографической традиции, дабы рельефнее выявить действие божественной благодати как в Стурме и Бонифации, так и при основании обители¹⁹⁸.

¹⁹³ Beumann H. Eigils Vita Sturmi und die Anfänge der Klöster Fulda und Hersfeld // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. Bd. 2. 1952. S. 1–15; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 250.

¹⁹⁴ Пользуясь случаем, не могу не выразить своей искренней признательности профессору Гамбургского университета Дитеру фон дер Намеру за обстоятельную научную консультацию, щедро предоставленную мне в письме от 28 апреля 1994 г. По мнению Д. фон дер Намера, многие исследователи, увлекаясь рассуждениями о стратегических и иных преимуществах месторасположения монастырей, подчас грешат анахронизмом, забывая или не замечая, что речь идет об основании центров особой религиозной практики, а не «закусочных на автобане». Не принимая той ценностной системы, которая была значима для средневековых агиографов, видя в ней нечто несерьезное и второстепенное, историки не только модернизируют картину прошлого, но и существенно обедняют свой исследовательский кругозор.

¹⁹⁵ Brunert M.-E. Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jh. Münster, 1994 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 42).

¹⁹⁶ Brunert M.-E. Fulda... S. 65–74. Недоумение вызывает то обстоятельство, что М.-Э. Брунерт, вторя во многих своих выводах Д. фон дер Намеру, опубликовавшему работу об основании Фульды еще в 1972 г., ни разу не ссылается на него, хотя и указывает на давние заметки К. Бранди, который уже в 1908 г., критикуя гипотезу К. Рюбеля, акцентировал внимание на духовных аспектах истории Айгиля об основании аббатства (Brandi K. Rez.: Rübel K. Die Franken, ihr Eroberungs- und Siedlungssystem im deutschen Volkslande. Bielefeld; Leipzig, 1904 // Göttingische Gelehrte Anzeigen. Bd. 170. 1908. S. 1–51. Оcob. S. 40–44).

¹⁹⁷ Eigilus. Vita s. Sturmi... Prologus. P. 366; C. 6. P. 368.

¹⁹⁸ Brunert M.-E. Fulda... S. 65.

Тем не менее М.-Э. Брунерт, кажется, увлекшись поиском соответствий жития Стурма агиографической традиции, придала слишком большое значение тому обстоятельству, что Айгиль ни словом не упомянул о фульдских руинах, хотя и житие Антония, и житие Колумбана, наконец, жития отцов Юры (а также многие другие) не стеснялись сообщать о наличии таковых на месте будущей кельи или монастыря¹⁹⁹. М.-Э. Брунерт, не задаваясь вопросом о реальной функции подобных деталей в житийных текстах, и принялась развивать свою «теорию заговора». В то же время упоминания о руинах вряд ли несли на себе какую-либо особую смысловую нагрузку: они отнюдь не выдавались за дополнительные знамения божественной воли²⁰⁰. Более того, порою наличие на месте будущего монастыря каких-либо следов человеческой деятельности могло рассматриваться как недостаток²⁰¹. Встречающиеся в источниках упоминания руин, по-видимому, объясняются тривиальным желанием авторов описать местность конкретнее. Это тем более вероятно, что привлеченные М.-Э. Брунерт примеры принадлежат перу тех агиографов, которые не являлись членами соответствующих монастырских общин (если речь вообще не идет о ереmitах), а также адресовали свои сочинения широкому кругу читателей, естественно не посвященному в реалии того или иного ландшафта²⁰².

¹⁹⁹ Ibid. S. 72–74. и S. 73. Anm. 103.

²⁰⁰ Попытку М.-Э. Брунерт представить их таковыми, основываясь на словах, сказанных Григорием Турским в *Liber vitae patrum*, едва ли можно признать удачной. Григорий описывает, как один аббат, обнаружив при строительстве капеллы руины древней постройки, которые существенно облегчили возведение нового здания, увидел в этом особую заботу Господа (*Brunert M.-E. Fulda... S. 74.*). Однако, речь здесь идет не об основании монастыря, а о строительстве церкви, которому Господь, по мнению аббата или агиографа, благоволил. В то же время М.-Э. Брунерт утверждает, что Айгиль иногда «подробно» останавливался на «незначительных деталях». К таковым она относит описание того, как по ночам Стурм пытался обезопасить своего осла от нападений диких животных (Ibid. S. 72–73). Скорее всего эта «деталь» попала в повествование Айгиля из рассказов самого Стурма. Очевидно, что она без труда вписывалась в представления о *eremus*, полном всевозможных опасностей.

²⁰¹ Иоанн Кассиан, например, писал: *Et idcirco ei, qui de interioris hominis puritate pervigilem sollicitudinem gerit, expetenda sunt loca, quae mentem eius nulla ad culturae distractionem ubertatis suae fecunditate sollicitent nec de cellulae fixa atque immobili statione proturbent atque ad aliquod subdivale opus prodire compellant, et ita velut in apertum effusis cogitationibus omnem mentis directionem ac subtilissimum certe illius destinationis intuitionem per diversa dispergat* (Cassian. Collationes XXIV, 3). См. также: *Nahmer D. von der. Über Ideallandschaften... S. 230–231.*

²⁰² Оставив в стороне житие Антония, отметим, что Иона писал житие Колумбана для аббата и братии североитальянского монастыря Боббио, а автор *Vitae patrum Iurensium* адресовал свой труд монахам Сен-Мориса Оганского. Таким образом, и Анегрей, и Люксеи у Ионы, и монастыри Юры в анонимных *Vitae patrum* предназначались непосвященным.

Упоминание руин, решительно ничего не прибавлявшее к святости основателя Фульды и выбранного им места, в житии, предназначенном монахине дочернего фульдского монастыря²⁰³, в не меньшей степени и братии самой Фульды, вряд ли было столь уж необходимым. Создание картины монашеской повседневности, — а эти руины монахи времен написания жития еще продолжали использовать²⁰⁴, — явно не входило в задачи Айгиля. Почитание собственного аббата-основателя, а также св. Бонифация, его наставника и патрона монастыря, культ места, освященного их выбором и подвижничеством, определяемого как «место в этой пустыни, уготованное Богом»²⁰⁵, — вот что, по нашему мнению, стояло за рассказом Айгиля.

Означает ли это, что стилизованное сообщение Айгиля не имеет никакой связи с реальностью. Наверное, нет. Взглянув на житие еще раз, при этом отказавшись от поиска каких-либо потаенных тенденций, мы не обнаружим в нем противоречий. Действительно, фульдское поселение уже не одно десятилетие лежало в руинах²⁰⁶. Наличие же дорог — явно недостаточное свидетельство тенденциозности Айгиля. Одна из них, *Ortessveca*, — дорога, пролежавшая в непосредственной близости от будущего монастыря, едва ли являла собой нечто значительное. Сам Айгиль указывает, что свое название этот *veca* получил от некого сеньора из Веттерау, Ортеса, слугу которого с ко-

²⁰³ *Egilus. Vita s. Sturmii... Prologus. P. 366.*

²⁰⁴ Данные археологов подтверждают, что и Стурм, и Ратгер, крупнейшие аббаты — строители ранней Фульды, использовали укрепления Curtis и отдельные его сооружения. См.: *Hessen im Frühmittelalter... S. 301–307.*

²⁰⁵ *Locus in illa solitudine a Deo paratus — Egilus. Vita s. Sturmii... C. 6. P. 368.*

²⁰⁶ Совсем не обязательно искать каких-то особых причин гибели фульдского поселения. Близость воинственных саксов, для набегов которых река Фульда создавала все условия, — вот та данность, с которой до поры до времени приходилось мириться самим франкам. Эйнгард свидетельствовал: «За исключением немногих районов, где наша граница с саксами четко определялась лесами или хребтами гор, она почти повсюду проходила по голой равнине и, будучи вследствие этого неопределенной, являлась местом постоянных убийств, грабежей и пожаров» (*Einhard. Vita Karoli Magni. Stuttgart, 1991. C. 7. P. 18.* Цитата приводится в переводе А. П. Левандовского: *Эйнгард. Жизнь Карла Великого // Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. М., 1995. Гл. 7. С. 185.* *Eihloha* мог просто-напросто оказаться на пути саксов, двигавшихся, скажем, в Веттерау или обратно. Примечательно, что и Бонифаций, ссылаясь на саксонскую угрозу, предложил Стурму, обосновавшемуся в Херсфельде, перебраться в более спокойное место: *Locum... habitare vos propter viciniam barbaricæ gentis pertimesco; sunt enim, ut nosti, illic in proximo feroces Saxones...* (*Egilus. Vita s. Sturmii... C. 5. P. 367.*). Известно, что в 778 г. саксы, восстав против насильственной христианизации, дошли до Рейна, совершая повсеместно грабежи и убийства. На обратном пути они, оказавшись в Лангау, в непосредственной близости от Фульды, решили отправить туда отряд, дабы сжечь монастырь, а его насельников перебить. Монахам, захватившим с собой мощи св. Бонифация, пришлось отсиживаться в безопасном месте (*Ibid. C. 23. P. 376*).

нем господина Стурм и встретил. Логично предположить, что в окрестностях этой дороги не было больше ни одного почтенного хозяина, имя которого могло бы образовывать топоним, кроме сеньора из давно обжитой области к югу от «пустыни Бокония» (*solitudo Bochohia* — Боконский лес)²⁰⁷. Другая дорога, упомянутая Айгилем, а именно та, что соединяла Майнц с Тюрингией, была достаточно удалена от будущего монастыря. Да и сколько людей могло тогда еженедельно двигаться из Майнца в Тюрингию, чтобы привнести суету в жизнь «наводящей ужас пустыни»? В той самой «пустыни», отделявшей Фульдзу от дороги, Стурм четыре дня кряду не видел ничего, кроме «зверей, которых там было великое изобилие, и птиц, и огромных деревьев, и диких глухих мест»²⁰⁸.

Безусловно, наиболее туманно в житии выглядит юридический статус фульдской земли. «Дурные люди», оспаривавшие у «рабов Христа» (*servi Christi*) право селиться в этом месте²⁰⁹, вряд ли могли быть жителями Айхлоха, заброшенного к тому времени²¹⁰. Однако некие владетельные права они там сохраняли²¹¹. По-видимому, эти люди идентичны с теми «знатными людьми из области Грапфельт» (*Grappfelt*), к которым майордом Карломанн обратился по настоянию св. Бонифация с просьбой и приказанием передать всю собственность в Айхлоха новому монастырю, что «по воле Божьей» и произошло²¹². Примечательно, что, если Стурму поначалу даже пришлось покинуть Айхлоха из-за сопротивления пресловутых «дурных людей», то после предписания майордома конфликт был исчерпан²¹³. Мы вольны предположить, что

²⁰⁷ Ibid. С. 8. Р. 369. Айгиль, явно со слов Стурма, описывает появление этого слуги Ортесса. Стурм уже приготовился ко сну, когда вдруг услышал в ночи всплеск воды, потом другой, и немало испугался, долго не будучи в силах понять, кто его издавал, животное или человек, пересекавший реку вброд, и лишь, постучав своим «мечом» по высохшему дереву, с облегчением услышал голос приближавшегося путника.

²⁰⁸ Ibid. См. также: *Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»...* S. 109.

²⁰⁹ По Айгилю, этих *mali homines* вдохновлял сам дьявол, *invidus omnium bonarum rerum* (*Eigilus. Vita s. Sturmi...* С. 11. Р. 370). М.-Э. Брунерт справедливо указывает на соответствие этого эпизода агиографической традиции, в соответствии с которой дьявол всегда сопротивлялся проникновению «людей Божьих» в сферу своего господства, пустыню (*Brunert M.-E. Fulda...* S. 75).

²¹⁰ На это указывают не только данные археологических раскопок, но и то обстоятельство, что в фульдском картулярии присутствуют лишь названия достаточно удаленных от обители мест. См.: *Büttner H. Bonifatius und das Kloster Fulda...* S. 71–72; *Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»...* S. 97. Anm. 32.

²¹¹ Странно, что М.-Э. Брунерт, говоря о *mali homines*, никак не пытается соотнести их владетельные права в *Eihloha* с предложенной ею версией существования на месте будущего монастыря резиденции Хеденов (*Brunert M.-E. Fulda...* S. 74–76).

²¹² *Eigilus. Vita s. Sturmi...* С. 12. Р. 370. См. также: *Stengel E. E. Zur Frühgeschichte...* S. 524–525; *Hussong U. Studien...* S. 35; *Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»...* S. 97–98; *Brunert M.-E. Fulda...* S. 75–76.

²¹³ *Eigilus. Vita s. Sturmi...* С. 11–12. Р. 370.

та легкость, с какой местная знать теперь отказалась от своих прав, объяснялась страхом перед могущественным родом Каролингов, перевесившим, быть может, не слишком очевидные выгоды от владений в заброшенном поселении. При этом Айгиль подчеркивает, что речь идет не о жителях самой Фульд²¹⁴, — перед нами господа, живущие в соседнем «паге» Грапфельд. Если бы Стурм обнаружил в Айхлоха полнокровное поселение, вряд ли он пытался бы основать там свой монастырь. О том, что земля, выглядевшая ничейной, на самом деле находилась в собственности знати этого пага, Стурм, по-видимому, не подозревал.

Самого Карломанна Бонифаций сумел убедить в том, что и он, майордом, обладает владетельными правами в Айхлоха. Причем такие права вполне вероятны, независимо от того, принадлежал ли фульдский Curtis Меровингам, или все же Хеденам, после устранения которых место Айхлоха, подобно другим пфальцам герцогов в Вюрцбурге и Хаммельбурге, так или иначе должно было оказаться в собственности у франкских правителей²¹⁵. Айгиль как будто не пытался скрыть, что, даже если владетельные права майордомов в Айхлоха имелись в действительности, при дворе об этом уже давно забыли²¹⁶. Иными словами, житие позволяет по крайней мере предположить, что юридический статус Айхлоха в силу того, что поселение многие годы пустовало, не был очевиден, а Карломанн, правивший зарейнскими землями, и не подозревал, что на месте будущего монастыря находились также земли фиска²¹⁷.

²¹⁴ Как значится, например, у Ф. Принца (*Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 250–251. Anm. 397).

²¹⁵ *Hussong U. Die Reichsabtei...* S. 89.

²¹⁶ В ответ на просьбу Бонифация передать найденное место монахам Карломанн отвечает: «*Locus quidem quem petis, et qui — ut adseris — Eihloha nuncupatur, in ripa fluminis Fuldae, quidquid in hac die proprium ibi videor habere, totum et integrum de iure meo in ius Domini trado...*» (*Eigilus. Vita s. Sturmi...* C. 12. P. 370.). Таким образом, майордом (у Айгиля — король) не только не знал, как точно называется данное место, но и готов был довериться утверждениям Бонифация о том, что майордому в *Eihloha* что-то действительно принадлежало. См. также: *Stengel E. E. Zur Frühgeschichte...* S. 525; *Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»...* S. 107–108.

²¹⁷ То, как Айгиль описывает имущественные отношения в *Eihloha*, демонстрирует его неуверенность: *Porro rex... misit nuntios suos, ut congregarent omnes viros nobiles..., ut eos regis sermonibus rogassent, ut omnis quicumque in loco aliquid proprium videretur habere, quemadmodum fecit rex, ita et ipsi tradendo fecerent...* *Regis nuntii: «Omnes vos, inquirunt, rex... poscepat et imperabat, ut omnis qui aliquid proprietatis visus fuisset habere in loco qui dicitur Eihloha, servus Dei inhabitandum totum traderet». Qui cum hoc audissent, nutu Dei statim cum omni diligentia quidquid ibidem habere poterunt, viro Dei Sturmi totum tradiderunt* (*Eigilus. Vita s. Sturmi...* C. 12. P. 370.). Д. фон дер Намер полагает, что глагол *videri* и синонимичные ему конструкции имеют здесь юридическое содержание, выражая неполноту прав на те земли, которые не обрабатывались (*Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine»...* S. 107–108). П. Энгельберт видел в трое-

Рассказ Айгиля об основании Фульды подтверждается знаменитым письмом Бонифация к папе Захарию (741–752), единственным источником, практически современным событию²¹⁸. Характерно, что Айгилю это письмо скорее всего не было известно, иными словами, в своем повествовании он не зависел от сказанного патроном монастыря²¹⁹. Тем не менее картина, которая вырисовывается из письма Бонифация, не только ни в чем не разнится с версией Айгиля, но даже помогает представить жизнь монахов, как она протекала в «пустыне» по крайней мере в первые годы существования обители. Место, избранное для нового монастыря, Бонифаций называет «лесистым местом в совершенно дикой и уединенной пустыне»²²⁰.

Эта простая фраза вкупе с той характеристикой фульдских монахов и их быта, которую Бонифаций дает в своем письме, сделалась в работе М.-Э. Брунерт объектом поистине титанической экзегезы. С одной стороны, она пытается показать, что описание Фульды у Бонифация противоречит множеству положений устава св. Бенедикта, верность которому святой одновременно декларирует. По мысли М.-Э. Брунерт, всё в этом послании как будто свидетельствует о тяге Бонифация к ерemitизму. Действительно, понятия *in heremo*, *in solitudine*, равно как и усиленное сравнительной степенью *in heremo vastissime solitudinis*, заимствованные из лексикона анахорета, находят массу параллелей в соответствующей агиографической традиции²²¹. Но насколько оправдано утверждение исследовательницы о том, что само употребление таких понятий есть ключ к однозначной характеристике уклада монастырской общины? Не принадлежат ли они общемонашескому лексикону? И здесь мы вполне могли бы сослаться на житие Романа Кондатского²²², житие св. Колумбана²²³ или даже агиографи-

кратном употреблении глагола *videri* в этой главе лишь плеоназм (Engelbert P. Die Vita Sturmi... Register).

²¹⁸ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. P. 193. Предположительная датировка письма — до 751 г.

²¹⁹ Собрание писем Бонифация возникло в Майнце и, по мнению М. Тангла, достигло Фульды лишь в правление Рабана Мавра (аббат в 822–842 гг., архиепископ Майнцский в 847–856. См.: Tangl M. Studien zur Neuauflage der Bonifatius-Briefe // NA. Bd. 40. 1916. Tl. I. S. 639–790. Здесь S. 710.

²²⁰ *Locus silvaticus in heremo vastissime solitudinis* — Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. P. 193.

²²¹ Brunert M.-E. Fulda... S. 63–64.

²²² Роман (ум. 463/464) в поисках места для основания своего монастыря (Сен-Клод/Кондат), отправился в *vicinas ... Jurensium silvas*, где и обнаружил подходящую долину — *solitudo*, зажатую горными хребтами и непроходимыми лесами. При этом Романа особенно воодушевлял пример св. Антония и св. Павла Еремиты, с местом которого он к своему удовольствию даже обнаружил сходство (Vita s. Romani / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 3. P. 132).

²²³ Так, Иона упоминает о том, что король Зигиберт был готов отпустить полюбившегося ему Колумбана от двора, если тот хочет *potioris heremi sectare quietem*. В *heremum*

ческую традицию св. Галла²²⁴, чтобы назвать наиболее известные памятники, в которых риторика «пустынничества» благополучно существует с идеалом киновии.

Вызывает возражение и сама методика М.-Э. Брунерт, а именно сопоставление разных по жанру текстов: с одной стороны, перед нами фразеология, заимствованная из агиографии, а с другой — правовой текст, кодификация монастырской жизни. То, что в агиографии призвано подчеркнуть святость жизни монаха, превознести его подвижничество, совсем не обязательно должно присутствовать в монастырском уставе, решающем чисто практические, повседневные задачи, чуждые романтической героике «пустыни». Так, Бонифаций называет насельников монастыря «мужами сурового воздержания»²²⁵. Казалось бы, нет ничего удивительного в том, что Бонифаций хвалит своих монахов. Зная же Стурма, который, согласно житию Айгиля, был склонен к особенно радикальной аскезе, такая характеристика представляется вполне естественной²²⁶. М.-Э. Брунерт, напротив, заявляет, что устав св. Бенедикта был рассчитан на средний уровень и никак не требовал от монаха каких-то особых подвигов. Не требовал, но и не запрещал. Бонифаций не без удовольствия говорит о том, что его братья живут «без мяса и вина, без сикера (пьянящий напиток. — Н. У.) и рабов, довольствуясь плодами труда собственных рук»²²⁷. По мысли М.-Э. Брунерт, все это является прямым отступлением от устава Бенедикта, предлагавшего монахам лишь держаться умеренности, в том числе в употреблении вина и занятиях физическим трудом. Справедливости ради отметим, что «мясо четвероногих» Бенедикт запрещал, вино пить не советовал, о «пьянящих напитках» не упоминал совсем, равно как и умалчивал о праве монастыря жить за счет чужого труда, напротив, всячески порицая праздность²²⁸.

Колумбан и отправился, там в *vasta heremus Vosacus nomine* он основал свой первый монастырь Анегрей. Луксей и Фонтэн находились в той же пустыни. Всякий новый монастырь Колумбан, по свидетельству Ионы, основывал из-за чрезмерного наплыва последователей (*Ionas. Vita s. Columbani... I. C. 6. P. 163; C. 10. P. 169–170*).

²²⁴ См. ниже: II, 1.

²²⁵ *Viris strictae abstinentiae* — Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. P. 193.

²²⁶ О монашеских предпочтениях Стурма см. ниже.

²²⁷ *Absque carne et vino, absque sicera et servis, proprio manuum suarum labore contentos* — Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. P. 193.

²²⁸ RB. C. 39. P. 100 (... *Remota prae omnibus crapula, et ut numquam subripiat monacho indigeris, quia nihil sic contrarium est omni Christiano quomodo crapula...*); C. 40. P. 101 (*Quibus autem donat deus tolerantiam abstinentiae, propriam se habituros mercedem sciant... Licet legamus vinum omnino monachorum non esse, sed quia nostris temporibus id monachis persuaderi non potest, saltem vel hoc consentiamus, ut non usque ad sacietatem bibamus, sed parcius, quia vinum apostare facit etiam, sapientes*); C. 48: *De opera manuum cotidiana*. P. 114–119 (*Otiositas inimica est animae; et ideo certis temporibus occupari debent fratres in labore manuum, certis iterum horis in lectione divina etc.*).

Однако на самом деле М.-Э. Брунерт вовсе не пытается доказать, что Бонифаций тяготел к еремитизму. Не останавливаясь на одном некорректном сравнении разноплановых текстов, она далее рассуждает о том, что Бонифаций, оказывается, не мог быть настоящим еремитом, поскольку заботился о приобретении для Фульды владений в Майнце, как следует из дарения ему одной гуфы и акта о купле виноградника²²⁹. С этим трудно поспорить. Ведь в том же письме Бонифаций сообщает Захарию, что получил место для основания монастыря от «мужей благочестивых и страшщихся Бога, прежде всего от Карломанна, некогда государя франков»²³⁰.

Обнаружившееся противоречие (на наш взгляд, мнимое) М.-Э. Брунерт пытается разрешить, вновь обратившись к письму Захарию. Если Бонифаций не был нестяжателем, а соответственно, еремитом, то зачем ему понадобилось основывать свой монастырь в месте, которое якобы не подходило для кинувийного образа жизни по уставу Бенедикта, принуждало монахов ограничивать себя в мясе, вине и «пьянящих напитках», и вообще содержать себя трудом собственных рук.²³¹ М.-Э. Брунерт полагает, де «загадка» кроется в словах, сказанных Бонифацием по поводу расположения монастыря дополнительно. Святой сообщал Захарию, что обитель находится «посреди народов, к которым обращена наша проповедь» (*in medio nationum praedicationis nostrae*), «это место окружают четыре народа, которым мы по милости Божьей несли слово Христово»²³². Таким образом, если и была какая-то цель в том, чтобы основать этот монастырь в лесной глуши, то она, по мнению М.-Э. Брунерт, заключалась в распространении христианства.

Послание Бонифация Захарию — безусловно, важный источник. Однако и переоценивать его возможности, как это делает М.-Э. Брунерт, не стоит. О чем, собственно, говорит Бонифаций? О том, что его монастырь был основан в «лесистом месте», притом достаточно уединенном, хотя и не без поддержки «благочестивых и богобоязненных мужей, в особенности Карломанна, некогда государя франков». Бонифаций указывает, что его монахи добывали пропитание собственным трудом, не имели сервов. Вряд ли это удивляет в контексте того, как сам святой описывал фульдский *heremus* и как о нем впоследствии

²²⁹ Urkundenbuch des Klosters Fulda / Ed. E. E. Stengel. Marburg, 1958. Bd. 1. N. 11, 18 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck; Bd. 10,1).

²³⁰ *Viros religiosos et Deum timentes, maxime Carlomanum quondam principem Francorum* — Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. P. 193.

²³¹ К слову сказать, Бенедикт учитывал, что не всякая местность способна обеспечить монахов тем, что было предусмотрено в его уставе. В таком случае он советовал не попать на *necessitas loci*: *Ubi autem necessitas loci exposcit, ut nec supra scripta mensura inueniri possit, sed multo minus aut ex toto nihil, benedicant deum, qui ibi habitant, et non murmurent...* (BR. C. 40. P. 102).

²³² Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. P. 193.

говорил Айгиль. Вероятно, первые годы еще не принесли обители обогащения.

Существенно сложнее обстоит дело с реконструкцией мотивов, побудивших Бонифация к основанию монастыря, а также с оценкой того места, которое устав Бенедикта занимал в жизни аббатства. Присутствовала ли в истории ранней Фульды тенденция к ерemitизму? Или Фульда была центром миссионерской активности? Для ответа на все эти вопросы, нередко выдвигавшиеся в историографии, данных письма Бонифация к Захарию явно недостаточно.

Х. Бойманн, отталкиваясь от жития Айгиля, впервые четко обозначил разницу в целях, которые при основании Фульды преследовали Стурм и Бонифаций²³³. Сам Айгиль нисколько не пытается затушевать эту разницу. Как уже говорилось, Стурм, воспитанный во Фрицларе, посвященный в пресвитеры, не принявший еще монашеских обетов, три года проповедовал и крестил. Лишь затем «по внушению свыше его сердцем овладело намерение предаться жизни более строгой, и в неприветливой пустыне»²³⁴. По-видимому, Стурм, действительно, склонялся к отшельничеству, если Бонифаций, как неоднократно подчеркивал Айгиль, называл своего воспитанника «своим ерemitом» (*eremitam suum*), «своим отшельником» (*solitarium suum*)²³⁵. Хотя Бонифаций вроде бы благословляет Стурма на выбор «подходящего места», он отнюдь не перестает руководить его поисками так, словно с самого начала имеет собственные виды на будущую обитель.

Первоначально Стурм, отправившись в Боконский лес, облюбовал место под названием Херсфельд, где он и два его спутника в 736 г. соорудили «жилища» (*habitacula*), проведя «немало времени в святых постах, бдениях и молитвах». Тем не менее «через какое-то время» Стурм, по-видимому, по предварительной договоренности, отправился к Бонифацию, дабы рассказать ему о «расположении места, качестве почвы, направлении вод, источниках и долинах, и обо всем, что отличает это место». Иными словами, Стурм хотел выяснить, отвечает ли найденное место планам Бонифация. Обнаружилось, что архиепископа не устраивала близость «свирепых саксов» и он посоветовал Стурму искать убежище, расположенное «дальше и глубже в пустыне», дабы жить там «без опаски»²³⁶. Любопытно, что, по словам Айгиля, Херсфельд находился в трех днях пути от Фрицлара²³⁷, на юго-востоке от этого опорного пункта англосаксонской миссии. Вряд ли опасность саксонских набегов во Фрицларе была ниже, чем в сравнительно бо-

²³³ *Beumann H. Eigils Vita Sturmi...* S. 6–8; См. также: *Büttner H. Bonifatius und Fulda...* S. 70–71.

²³⁴ *Eigilus. Vita sancti Sturmi...* C. 3–4. P. 366–367.

²³⁵ *Ibid.* C. 5. P. 367; C. 6. P. 368; C. 11. P. 370.

²³⁶ *Ibid.* C. 4–5. P. 367.

²³⁷ *Ibid.* C. 4. P. 367.

лее удаленном Херсфельде. Соответственно то, с чем приходилось мириться во Фрицларе ради выполнения миссионерских задач, стало препятствием для основания новой обители?! Эта новая обитель, вероятнее всего, должна была служить иным целям.

Невозможно ответить на вопрос, знал ли Бонифаций на самом деле то место, которое в конце концов было найдено Стурмом, или же он опирался на сообщения своего ученика и заочно соотносил его выбор со своими намерениями. О том, чего, собственно, искал Бонифаций, направляя Стурма «глубже в пустыню», становится понятно из его письма к папе Захарию. Говоря о Фульде, он признается, что «задумал когда-нибудь с согласия вашей милости хотя бы на несколько дней давать в этом месте отдых своему телу, изможденному старостью, а после смерти упокоиться там»²³⁸. В этом контексте становится понятным, почему Бонифаций ждал от Стурма столь подробного рассказа об условиях жизни в найденном им месте. Когда Стурм наконец-то нашел Айхлоха, то «восторженно» описал «расположение этого места, качество почвы и направление воды», — и того и другого, по замечанию Айгиля, «достаточно для монастыря вплоть до сегодняшнего дня»²³⁹. Архиепископа прежде всего интересовало, сможет ли он отдохнуть от своих трудов, не испытывая какой-либо нужды и «без опаски», а после смерти упокоиться там, обретя в лице братии молитвенных заступников на все времена. Кстати, наличие в Фульде заброшенного поселения, руины которого должны были существенно облегчить жизнь монахов в первые годы, могло стать для престарелого и усталого Бонифация немаловажным аргументом в пользу именно этого выбора.

Сообщая Захарию о своих намерениях, Бонифаций, как помним, отмечал, что избранное место окружали четыре народа, которым он проповедовал слово Божье. Значит ли это, что Фульда должна была стать центром англосаксонской миссии? Такой вывод едва ли следует из самого письма. Бонифаций скорее подчеркивал удобство месторасположения Фульды, где он мог «хотя бы несколько дней» отдыхать от своих трудов, а затем двигаться в нужном для себя направлении: к тюрингам, саксам, баварам или фризам, в Майнц, Фрицлар, Ордурф или Амёнебург.

Цели Бонифация в конечном итоге определили и внутреннее устройство обители. После того, как выяснилось, что Херсфельд Бонифацию не подходит, поиски «подходящего места» по настоянию архиепископа были продолжены. Однако они вновь закончились неудачей.

²³⁸ Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. P. 193; Willibaldus. Vita s. Bonifatii... C. 8. Виллибальд сообщает, что тело покойного Бонифация доставили *ad eum* (Fuldam. — H. Y.) *quem vivens praedestinauerat locum u novo in eccleseia confecto sarcofago... sepilientes posuerunt*.

²³⁹ Eigilus. Vita Sturmi... C. 10. P. 370.

Ничего не найдя, Стурм вернулся в Херсфельд, откуда через некоторое время и был призван к Бонифацию. Архиепископ, «страстно желавший... насадить в уединении монашескую жизнь», убедил «своего ереmitа» продолжать странствия по «пустыне» и... «подвиг его к монашеской жизни»²⁴⁰. Последняя фраза не может не озадачить. Разве не «монашескую жизнь» вел Стурм до этого? Бонифацию пришлось увещавать своего ученика и позднее. После того, как Стурм с восторгом описал архиепископу только что найденное им место Айхлоха, «место, любезное тебе» (т. е. Бонифацию. — Н. У.), между ними состоялась «обстоятельнейшая беседа» «о жизни и повседневности монахов» (*de vita et conversatione monachorum*). А прежде, чем отпустить «своего отшельника» восвояси, Бонифаций «тщательно позаботился о том, чтобы вооружить его святыми наставлениями, и словами святого писания подвигнуть к любви монашеской жизни» (*ad monasticae vitae amorem*)²⁴¹. Кажется, Айгиль неслучайно дважды в нескольких строках называет Стурма «отшельником». Разумеется, не отшельнический, анахоретский, идеал пытался внушить ему Бонифаций: Стурму, по видимому, недоставало «любви» к киновийной, монастырской, жизни. А именно ее Бонифаций собирался насадить в Фульде: отшельничество, подчиненное личным духовным нуждам самого отшельника, по своему вполне эгоистичное, лишенное институциональной устойчивости, конечно же, не могло гарантировать Бонифацию сколько-нибудь систематического и длительного молитвенного поминовения после смерти.

Следуя житию Айгиля, Бонифаций не сразу остановил свой выбор на уставе св. Бенедикта. Это вряд ли удивляет, если вспомнить, что сам архиепископ скорее всего проникся почтением к данному правилу лишь после знакомства с Виллибальдом Айхштеттским в 740–741 гг. Летом, самое позднее осенью 751 г. Бонифаций уже писал папе Захарию со всей определенностью, что фульдские монахи живут «по правилу святого отца Бенедикта»²⁴².

Первые годы существования Фульды были для «новых монахов» (*novelli monachi*) временем поиска, причем Бонифаций не уставал наставлять Стурма и братьев в «заповедях монашеского правила в соответствии с традицией святого писания» (*monasticae regulae disciplinas secundum sanctae scripturae traditionem*), учил Стурма начальствовать над другими, а братьев — слушаться²⁴³. По-видимому, все это было во многом внове для Стурма, который, как помним, не имел монастырского опыта, не принимал монашеских обетов, а лишь жил «отшельником» в Херсфельде. Внове было это и для братьев.

²⁴⁰ Ibid. С. 6. Р. 368.

²⁴¹ Ibid. С. 10–11. Р. 370.

²⁴² *Sub regula sancti patris Benedicti* — Sancti Bonifatii et Lulli epistolae... N. 86. Р. 193.

²⁴³ *Eigilus. Vita Sturmi*... С. 13. Р. 371.

Первые монахи Фульды — те люди, что примкнули к Стурму именно в Херсфельде. Туда он пришел в сопровождении двух человек. Теперь в Фульдуду вместе с ним из Херсфельда отправилось семь братьев²⁴⁴.

И все же на пути к кинонии собственных сил, пусть даже подкрепленных наставлениями Бонифация, по-видимому, не хватало. Как пишет Айгиль, «в дальнейшем» монахи «страстно возжелали» принять устав Бенедикта, что, по словам агиографа, и отражало их готовность «всеми силами обратить свои тела и мысли к норме монашеской дисциплины». При этом братья рассчитывали отправить кого-либо из Фульды в другой монастырь, дабы тот смог на практике познакомиться с бенедиктинскими порядками, и по возвращении научить остальных. Бонифаций посоветовал доверить эту миссию Стурму. Согласно житию, больше года Стурм провел в разъездах по Италии. Он осматривал все встречавшиеся ему монастыри, «досконально» изучая «нравы и обычаи жизни всех поселившихся в них братьев и традиции монастырей» (*omnium mores conversationesque ibi fratrum consistentium traditionesque monasteriorum*). Обретенный в Италии опыт Стурм внедрял затем в своем «новом монастыре»²⁴⁵.

С одной стороны, мы видим, как нелегко далось Бонифацию убедить Стурма оставить отшельничество и принять киновиный образ жизни, а с другой — сколь непросто проходила адаптация монахов Стурма, вчерашних анахоретов Херсфельда, к требованиям киновиного образа жизни, к дисциплине и послушанию, сколь извилистым оказался их путь к уставу св. Бенедикта. Наконец, и сам Бонифаций, по-видимому, не был вполне уверен, что знаком с уставом Бенедикта в достаточной степени, — очередное свидетельство того, что зачислять всех англосаксонских монахов в бенедиктинцы неправомерно. Но можем ли мы сказать, что по возвращении Стурма из Италии устав св. Бенедикта стал для фульдских монахов единственным правилом?

В рассказе Айгиля о поездке Стурма в Рим и в «монастыри стран Италии и провинции Тоскана» вообще не упоминается Монте Кассино.²⁴⁶ Этот монастырь в связи с путешествием Стурма возникает лишь в известном *Supplex Libellus* (812–817), жалобе фульдских братьев императору на своего аббата Ратгера (802–817), и в житии св. Леобы,

²⁴⁴ Ibid. С. 4. Р. 367; С. 13. Р. 370.

²⁴⁵ Ibid. С. 14. Р. 371. В *Supplex Libellus* (812 и 817 гг.) сказано, что Стурм провел в Монте Кассино один год. См.: *Supplex Libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus*, X / Rec. J. Semmler // CCM. Siegburg, 1963. Т. 1. С. 10. Р. 324.

²⁴⁶ Из письма Бонифация к аббату Монте Кассино Оптату с просьбой о принятии *nos indignos in unitate fraternae dilectionis et societatis spiritalis* не следует, что Стурм побывал в главном бенедиктинском аббатстве. Фульда вообще здесь не упомянута. Под *nos indignos* Бонифаций мог подразумевать себя самого и всех своих сподвижников в разных обителях и на разных кафедрах, равно как и одну только фульдскую общину. См.: *Epistolae sancti Bonifatii et Lulli...* N. 106. Р. 231–232 (датируется 750–754 гг.). А также: Schmid K. Die Frage... S. 114–116, 129–130.

написанном Рудольфом (ок. 836). Причем в обоих памятниках именно «монастырь святого Бенедикта»²⁴⁷ или «гора Кассино» (*mons Casinus*)²⁴⁸ фигурирует в качестве единственного пункта назначения Стурма, что и понятно, если учитывать ситуацию, в которой данные произведения возникли. Так, *Supplex Libellus* был направлен против не только аббата Ратгера, но и ставленников императора, пытавшихся под флагом «истинного» бенедиктинства изменить сложившиеся в монастыре обычаи. Соответственно, ссылка на то, что «наш первый аббат находился в монастыре святого Бенедикта в течение года», должна была убедить власти в аутентичности истоков фульдского благочестия²⁴⁹. Рудольф же писал свое житие в то время, когда усилиями Бенедикта Анианского и Людовика Благочестивого устав св. Бенедикта уже давно был признан единственно допустимым в монастырях франкской империи. Соответственно, непосредственная связь ранней Фульды с «прародительной» бенедиктинства дополнительно подчеркивала особый статус обители.

Для Айгиля устав Бенедикта обладал, безусловно, высоким авторитетом. Однако агиограф вовсе не считает должным скрывать, что монахи поначалу пытались выработать собственные правила, а затем, приняв устав Бенедикта, учитывали и опыт множества других монастырей Италии. Как помним, и Виллибальд, поклонник бенедиктинства, сочетал накопленные им за годы странствий знания о монашеской жизни в разных обителях с предписаниями устава Бенедикта. Этот устав был, по-видимому, известен Виллиброрду, представляя тем не менее лишь один из вероятных источников его монашеского опыта. Точно так же Бенедикт Бископ, отдавая должное правилу св. Бенедикта, составил компиляцию из 17 других уставов, изученных им во время поездок в Италию и Галлию. В фульдской традиции со временем возникло особое понятие, описывающее правовой уклад обители, — «установления святого Бонифация» (*instituta sancti Bonifatii*). Эти «установления» братья и были готовы со всей решимостью защищать против реформы Бенедикта Анианского и его единомышленника, аббата Фульды Ратгера²⁵⁰.

Итак, мы вправе утверждать, что Бонифаций, рассматривая новую обитель как место своего отдохновения при жизни и упокоения после смерти²⁵¹, намеревался насадить там строгую киновию, ориентирован-

²⁴⁷ *Supplex Libellus*... C. 10. P. 324.

²⁴⁸ *Rudolfus. Vita Leobae abbatissae Biscofesheimensis* // MGH SS. XV,1. C. 10. P. 125.

²⁴⁹ *Semmler J. Instituta sancti Bonifatii*... S. 101–103.

²⁵⁰ В своей жалобе на аббата Ратгера монахи писали: *Quod ipse abbas corrigatur, ne institutis sancti Bonifatii detrahat dicens, quod decreta eius synodus damnaverit; et quod maiores et cetera monasteria non reprehendat, quasi regulariter non vivant* (*Supplex Libellus*... C. 18. P. 326).

²⁵¹ Письмо папе Захарии об основании Фульды не позволяет согласиться с мнением К. Хайнмайера и У. Хуссонга о том, что Бонифаций собирался заложить «в восточной

ную на устав Бенедикта, устав «римский», а потому святой. В этой связи характерно, что Айгиль, описывая итальянскую поездку Стурма, называет в качестве первого и главного пункта назначения именно Рим. Именно Рим в понтификаты Григория II (715–731), Григория III (731–741) и, что особенно важно, Захария, больших поклонников знаменитого агиографа Бенедикта, папы Григория Великого, стал местом почитания монтекассинского аббата²⁵². Из Рима в 30-е гг. VIII в. исходила инициатива возрождения первейшего и образцового бенедиктинского аббатства — Монте Кассино²⁵³. А в 750–751 гг., когда Бонифаций как раз писал папе Захарии о принятии Фульдой устава св. Бенедикта, тот же папа добивался возвращения мощей св. Бенедикта из Флэри на Монте Кассино²⁵⁴. Не настойчивый ли совет папы подтолкнул Бонифация после поисков собственного монашеского уложения для Фульды в конечном итоге принять устав, который прежде был известен ему в лучшем случае понаслышке, вероятно, от Виллибальда Айхштеттского? Одновременно ясно, что анахоретская тенденция сошла в Фульде на нет уже в первые годы существования монастыря. Это, разумеется, не мешало сохранять о ней почтительную память в позднейшей письменной традиции, память, ставшую гарантией собственной идентичности.

Примечателен в этой связи и правовой статус, которого Бонифаций добился для своей обители. Узнав о сопротивлении «дурных людей», Бонифаций в 743 г. обратился к майордому Карломанну с просьбой передать земли фиска в Айхлоха монахам, дабы те могли служить Христу «под вашей защитой» (*per vestram defensionem*)²⁵⁵. Получил ли монастырь уже тогда королевское покровительство (*mundiburdium*), как это было, скажем, в Эхтернахе, сказать сложно, поскольку мы имеем дело не с документом, оперирующим точными юридическими формулами, а с агиографическим памятником, тем более созданным в те времена, когда Фульда уже давно пользовалась королевскими защитой и покровительством и гордилась своими о с о б ы м и отношениями с Каролингами²⁵⁶.

Франции монашеский центр, имевший характер образцового». См.: *Heinemeyer K. Die Gründung...* S. 28. Anm. 136; *Hussong U. Die Reichsabttei...* S. 91.

²⁵² *Wollasch J. Benedictus abbas Romensis...* Окоб. S. 123–130.

²⁵³ *Hoffmann H. Die älteren Abtlisten von Montecassino // Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Bd. 47. 1967. S. 224–354. Окоб. S. 242–244.* Самое раннее сообщение об обстоятельствах возрождения Монте Кассино относится к концу VIII в. и принадлежит Павлу Диакону: *Paulus Diaconus. Historia Langobardorum / Ed. L. Bethmann, G. Waitz // MGH. SSRLI. Hannover, 1878. L. VI, 40. P. 178–179.*

²⁵⁴ *Hoffmann H. Die älteren Abtlisten...* S. 338–340.

²⁵⁵ По свидетельству жития, Карломанн передал *in jus Domini* свои владения в *Eichloha* радиусом в 4000 шагов, т. е. примерно от 8 до 9 км. См.: *Eigilus. Vita sancti Sturmi...* C. 12. P. 370.

²⁵⁶ *Schieffer R. Fulda, Abtei der Könige und Kaiser // Kloster Fulda...* S. 39–58.

Маловероятным кажется утверждение Ф. Принца о том, что Фульда создавалась как монастырь, облеченный «политическими функциями», монастырь «каролингский», пусть эту обитель, по мнению ученого, еще нельзя называть «имперским монастырем»²⁵⁷. Нет никаких оснований считать, что Карломанн видел в Фульде, подобно Пипину Геристальскому в Эхтернахе и Зустерне, некую религиозно-политическую опору своего владетельного рода или сам рассчитывал заручиться молитвенной поддержкой братии в этой жизни и ее святым ходатайством перед Грозным Судией в жизни будущей. Надо отметить, что фульдские монахи отнеслись к памяти своего первого покровителя без должной признательности: в литургическом поминовении Карломанн был быстро вытеснен Пипином Коротким и Карлом Великим²⁵⁸. Дело, конечно, не столько в забывчивости и черной неблагодарности братии, сколько в самом Карломанне, отказавшемся от институционального закрепления своего поминовения в Фульде. То, что Карломанн решил передать земли Фульды «из собственного права в право Господа» (*de iure meo in jus Domini*), выглядит поэтому всего лишь сугубо частным благочестивым поступком, рассчитанным на загробное воздаяние (*immarcessibile munus coram altissimo rege Christo*), на пребывание «в будущем царстве, которому не будет конца» (*in futuro et infinito regno*)²⁵⁹.

Вообще сам Карломанн имел мало общего и со своим дедом, Пипином Геристальским, и со своим братом, Пипином Коротким. В 747 г., примерно через три-четыре года после памятного дарения Фульде, Карломанн, как пишет Эйнгард, «**по неизвестной причине**, но вероятнее всего из любви к созерцательной жизни», принимает решение оставить «обременительное управление земным царством» (*operosa temporalis regni administratione*) и удалиться *in otium* — «на покой». В Риме, «сменив одеяние и став монахом», он затворился в монастыре на горе Соракта и какое-то время наслаждался там «желанным покоем». Стремление Карломанна к монашеской жизни было столь сильным, по-видимому, глубоко прочувствованным и искренним, что вызвало известное непонимание у весьма проницательного Эйнгарда-политика, недоумевавшего о причинах такого поступка государя и, вероятно, подозревавшего нечто более существенное, чем «любовь к созерцательной жизни». В то же время как раз сугубо внутренняя религиозная потребность в созерцательном уединении заставила Карломанна, согласно тому же Эйнгарду, покинуть свое римское пристанище. «Многие из знатных» франков, посещая Рим, «не могли не навестить его как своего прежнего государя», нарушая тем самым «покой» Карломанна, «который он более всего ценил». Сознывая, что

²⁵⁷ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 251–252.

²⁵⁸ Fried J. Fulda in der Bildungs- und Geistesgeschichte des früheren Mittelalters... S. 6.

²⁵⁹ Eigilus. Vita Sturmi... C. 12. P. 370.

«подобная сутолка» прежних *fideles* «вредит его целям», Карломанн в поисках утраченного уединения и перебрался подальше от почитаемого франками Рима, на юг полуострова, в аббатство Монте Кассино²⁶⁰.

²⁶⁰ *Einhard. Vita Karoli Magni. Stuttgart, 1991. С. 2. Р. 10.* Перевод А. П. Левандовского неточен. Ср.: *Эйнгард. Жизнь Карла Великого* // Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. М., 1995. Гл. 2. С. 183. Оригинальную, хотя и малоубедительную трактовку *conversio* Карломанна предложил К. Х. Крюгер. Опираясь на житие папы Захария и данные *Annales regni Francorum* (под 746 г.) и *Annales Mettenses* (под 746 г.), К. Х. Крюгер утверждал, что Карломанн сначала стал клириком, и лишь затем, уже на Монте Кассино, принял монашеские обеты. Однако эта гипотеза не только не согласуется с рассказом Эйнгарда, но противоречит также хронике Фредегара и тем источникам, на которых она как будто базируется. У Фредегара Карломанн принимает решение стать монахом еще до своего отъезда в Рим: *ad limina apostolorum Petri et Pauli Romam ob monachyrio ordine perseveraturus advenit* (*Fredegarius Scholasticus. Chronicon* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 2A. 747. Р. 181). В житии Захария, действительно, говорится, что Карломанн принял от папы *clericatus jugum*, в то же время обещав *in spiritali habitu fore permansurum*. Таким образом, в житии используется мотив смены одежд, традиционный для описания вступления в монашество. В *Annales regni Francorum* так и сказано: *Carlomannus Romam profectus dimissa saeculari gloria habitum mutavit et in monte Soracti monasterium... aedificavit*. Позже автор говорит, что Карломанн *ad monasterium sancti Benedicti... Deo serviturus venit ibique monachicum habitum suscepit*. Эти слова можно понять как принятие Карломанном не монашества вообще, но «монашеских одежд» именно у св. Бенедикта. Иначе не ясно предыдущее утверждение о том, что майордом, «оставив мирскую славу, сменил одежду» (*Annales regni Francorum. 746* / Ed. F. Kurze. Hannover, 1895. Р. 7 (SSRG in us. schol.)). В Мецских же анналах помимо замечания о том, что Карломанн *habitu clericalem ordinante beato Zacharia papa assumpsi*, также сказано: *capitisque coma deposita*. Характерно, что в том же источнике подобным образом описывается вступление герцога Хунальда Аквитанского в аббатство Иль-де-Ре: *corona capitis deposita*. Следует, по-видимому, вспомнить о том символическом значении, которое имели для франков волосы. Отказ от них означал отказ от власти и мира. Факт смены мирских одежд на одежды духовные не оставляет сомнений, что перед нами именно вступление в монашество. Следует в то же время признать, что рассказ *Annales Mettenses* выглядит путанным. С одной стороны, под 746 г. говорится о том, что *Karlomannus princeps germano suo Pippino confessus est, quod vellet seculum derelinquere, et Dei omnipotentis se servicio mancipare...* Далее, уже под 747 г., следует описание пребывания Карломанна в Риме, принятии им tonsуры и *habitu clericalem* от папы Захария. По совету того же папы Захария Карломанн далее отправляется на Монте Кассино, *ibidemque obedientiam regulariter Optato abbati promittens, monachicae vitae professionem spondit, et in Soracte monte monasterium aedificavit in honore sancti Silvestri*. Автор, таким образом, смещает хронологию событий, как мы ее себе представляем по другим источникам: сначала Карломанн основал в Риме монастырь св. Сильвестра, а затем отправился на Монте Кассино. Правда, автору анналов это также известно, поскольку в следующем предложении он уточняет: *Ibique (т. е. in Soracte monte) per aliquot tempus moram faciens, exinde ad sanctum Benedictum in Cassinum usque pervenit, et ibi monachus effectus est*. Следующий затем рассказ посвящен пребыванию Карломанна, собственно, в монастыре св. Сильвестра: *Cum adhuc Romae positus, in monasterio quod*

Таким образом, возвращаясь к 743 г., но уже зная дальнейшую судьбу Карломанна, мы с определенной долей уверенности могли бы отказаться от поиска каких-то особых политических или религиозно-политических мотивов в действиях майордома. Если таковые без труда прослеживаются в поступках других Каролингов, не ретушируются, а напротив, откровенно формулируются языком правового акта, то в совершенно особом случае Карломанна симпатия к архиепископу, «любовь к созерцательной жизни» кажутся достаточным объяснением передачи им фульдских владений «в право Господне». Если цели Бонифация были такими, как мы их себе представляем, то вряд ли Карломанн осмелился бы ориентировать «человека Божьего», Бонифация, на служение интересам франкской экспансии в Гессене и Саксонии.

На основании жития Стурма не удастся выяснить, кого майордом на практике рассматривал собственником переданных «во владение Господа» земель. Айгиль лишь указывает, что сеньоры из пага Грапфельд верили свои земли Стурму²⁶¹. Все же Фульду около 743–744 гг. можно было бы *mutatis mutandis* назвать частным монастырем либо Бонифация, либо Стурма²⁶². Таковой статус аббатство, вероятно, сохраняло вплоть до 765 г., когда Пипин Короткий обещал Фульде защиту и покровительство²⁶³, или 774, когда Карл Великий официально даровал монастырю иммунитет и право свободного выбора аббата²⁶⁴. Последовавший за смертью Бонифация спор о принадлежности монастыря²⁶⁵ свидетельствовал о том, что преемник Бонифация на Майнцской кафедре, Лул, не без основания считал себя наследником своего соотечественника и в Фульде²⁶⁶. Примечательно, что Лул, вероятно,

sibi aedificaverat, ab omnibus propter regiam nobilitatem, et, quod maius est, propter contemptum regni terreni et loriam praesentis seculi veneraretur et laudibus extolleretur, timens vir Deo plenus favorem laudis humanae, qui tanta pro Christo reliquerat, fugam magis arripere disposuit quam vanae gloriae subiacere. Иными словами, нет сомнений, что уже в Риме Карломанн жил монахом, но не бенедиктинцем. Возможно, на Монте Кассино он принес обеты сообразно именно уставу Бенедикта. В этой связи особого внимания заслуживает роль папы Захария: ведь именно он посоветовал Карломанну, согласно анналам, перебраться в монастырь св. Бенедикта (*Annales Mettenses* / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 1. P. 329–330).

²⁶¹ Eigilus. Vita Sturmi... C. 12. P. 370.

²⁶² Stengel E. E. Zur Frühgeschichte... S. 281–282; Heinemeyer K. Die Gründung... S. 33–34; Hussong U. Studien... Tl. 1. S. 43–45; *idem*. Die Reichsabtei... S. 90.

²⁶³ Eigilus. Vita Sturmi... C. 19. P. 375.

²⁶⁴ Urkundenbuch des Klosters Fulda... Nr. 68, 67. См. также: Heinemeyer K. Die Gründung... S. 44.

²⁶⁵ Eigilus. Vita Sturmi... C. 16–17. P. 373–374.

²⁶⁶ В житии Бонифация даже сказано: *Sed quia sanctus vir infirmitate corporis praegravatus... Lul suum ingeniosae idolis discipulum... in episcopatus gradum provehit... eique hereditatem quam in Christo instanti adquisierat labore implicavit...* (Willibaldus. Vita Bonifatii... C. 10, 32. P. 348). Лул был тем доверенным лицом Бонифация, которо-

был родственником Бонифация²⁶⁷. В этой связи никак нельзя исключить, что Бонифаций действовал в Фульде так же, как Виллиброрд в Эхтернахе, Суидберт в Кайзерверте, Лиудгер в Вердене или Виннебальд в Хайденхайме, а именно стремился закрепить монастырь, который рассматривал в качестве собственной усыпальницы, места личного молитвенного поминовения, за своими родственниками.

Если продолжить аналогию с монастырями Виллиброрда, Суидберта и Виннебальда, то следует также учесть этнический состав общины, ядро которой составляли спутники Стурма, какая-то часть которых вполне могла происходить из Англии и попасть сначала в Херсфельд, а затем в Фульду через миссионерские общины, основанные Бонифацием в Гессене и Тюрингии. Вероятно, к 781 г., которым датирован первый список монахов Фульды, насчитывавшей тогда 364 брата, англосаксы уже не могли составлять большинства насельников²⁶⁸. Тем не менее их должно было быть достаточно много, по меньшей мере в первые десятилетия существования обители, если вплоть до середины IX в. в Фульде продолжал господствовать англосаксонский минускул²⁶⁹.

Все же одно существенное обстоятельство отличало правовой статус обители Бонифация от того, которым располагали Эхтернах, Кайзерверт, Верден и Хайденхайм. Рассказывая папе Захарии об основании Фульды, Бонифаций испрашивал его разрешения (*consensu pietatis*

му архиепископ поручил ходатайствовать о «привилегии апостольского престола» для Фульды (Epistolae sancti Bonifatii et Lulli... N. 87. P. 196). Наконец, Виллибальд вкладывает в уста Бонифация следующие слова, обращенные к Лулу: ...*Tu, fili carissime, structuram in Thyringea a me coeptam ecclesiarum ad perfectionis terminum deduc... tuque aedificationem basilicae iam inchoatae ad Fuldam comple, ibidemque meum multis annorum curriculum corpus inveteratum perduc* (Willibaldus. Vita Bonifatii... C. 11, 33. P. 349). Айгиль же сообщает, что Лул «неправедными подношениями» добился у Пипина передачи Фульды ему *in dominium*, и после смещения Стурма поставил туда своего человека (Eigilus. Vita Sturmi... C. 17. P. 374). О том, что Лул действовал как наследник Бонифация, свидетельствует и основание Херсфельда (см. ниже) и передача им королю Фрицлара (Dipl. Karoli I, Nr. 142. P. 193: *ecclesiam, quam ipse archiepiscopus nobis condonavit cuius vocabulum est Frideslar*. См. также: Gockel M. Fritzlar im Mittelalter // Festschrift zur 1250-Jahrfeier. Fritzlar, 1974).

²⁶⁷ Об этом сообщает позднее житие Лула, написанное Ламбертом Херсфельдским между 1063 и 1074 гг. См.: *Lambertus Hersfeldensi*. Vita Lulli archiepiscopi Moguntini / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. T. XV, 1. C. 2. P. 136; C. 4. P. 137. Скептически это свидетельство оценивает Т. Шиффер: *Schieffer T. Winfrid-Bonifatius*... S. 175.

²⁶⁸ Schmid K. Die Mönchsgemeinschaft von Fulda als sozialgeschichtliches Problem // FMAS. 4. 1970. S. 186–188; *idem*. Mönchslisten und Klosterkonvent von Fulda zur Zeit der Karolinger // Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter / Hg. K. Schmid. München, 1978. Bd. 2, 2. S. 611–613.

²⁶⁹ Spilling H. Die frühe Phase karolingischer Minuskel in Fulda // Kloster Fulda... S. 249–250.

vestrae) отдыхать в обители от трудов, а затем и упокоиться там²⁷⁰. Иными словами, Бонифаций фактически ожидал от папы благословения своих замыслов, а учитывая просьбу архиепископа «укрепить монастырь привилегией апостольского престола»²⁷¹, надеялся получить из Рима гарантии исполнения своей воли. Дарованная папой в 751 г. грамота о защите внутренней, в том числе литургической автономии обители, от посягательств епископов (Вюрцбурга или Майнца)²⁷², вероятно, и призвана была обеспечить монастырю возможность служить тем целям, которые связывал со своим детищем сам Бонифаций. В глазах архиепископа, глубоко преданного Риму, подчинение монастыря папе сообщало обители, а соответственно, и его будущей усыпальнице, дополнительный духовный вес, в очередной раз подчеркивало верность Бонифация небесному привратнику, свидетельствовало об уповании святого на защиту Петра не только при жизни, но и после смерти²⁷³. Следует отметить, что для английских монастырей получение папских привилегий в конце VII — первой четверти VIII в. уже стало обычной практикой. Первыми таких привилегий добились Бенедикт Бископ и Вилфрид Йоркский²⁷⁴.

²⁷⁰ *Epistolae sancti Bonifatii et Lulli...* N. 86. P. 193.

²⁷¹ О соответствующей просьбе Бонифация говорит сам папа Захарий. См.: *Epistolae sancti Bonifatii et Lulli...* N. 87. P. 196: *Quod votis tuis acquiescentes ordinavimus iuxta desiderium et petitionem tuam*.

²⁷² Господствующим в историографии является мнение о принадлежности Фульды Вюрцбургскому епископству. См.: *Franke T. Studien zur Geschichte der Fuldaer Äbte im 11. und 12. Jh. // AfD. 33. 1987. S. 58–60; Jakobs H. Zu den Fuldaer Papsturkunden des Frühmittelalters // BDLG. 128. 1992. S. 61–62. Anm. 91. Й. Земмлер, напротив, склоняется в пользу Майнца (*Semmler J. Instituta sancti Bonifatii...* S. 97. Anm. 188). Следует, однако, отметить, что Лул притязал на Фульду не столько как *ordinarius*, сколько как наследник и душеприказчик Бонифация.*

²⁷³ *Epistolae sancti Bonifatii et Lulli...* N. 89. P. 203–205. В интерпретации этой привилегии среди исследователей не было единства. Некоторые ученые считали, что привилегия лишь гарантировала неприкосновенность владений обители (*Schwarz W. Jurisdiction...* S. 93; *Feine H. E. Die mittelalterliche Kirche // Handbuch der Kirchengeschichte / Hg. H. Jedin. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, 1966. Bd. 3, I. S. 336; Engelbert P. Die Vita Sturmii...* S. 104; *Schieffer T. Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. 2. Aufl. Darmstadt, 1973. S. 336* (послесловие ко второму изданию). Ныне большинство историков склоняется к тому, что эта привилегия все же предоставляла Фульде *exemptio* из-под епископской власти. См.: *Anton H.-H. Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Privilegierung von St. Maurice d'Agaune. Berlin; New York, 1975. S. 86–88* (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters; Bd. 4); *Semmler J. Die Anfänge Fuldas als Benediktiner- und Königskloster // Fuldaer Geschichtsblätter. 56. 1980. S. 181–200. Здесь S. 190–191; Hussong U. Studien... Tl. I. S. 61–63.*

²⁷⁴ *Schwarz W. Jurisdiction...* S. 65–70; *Levison W. England and the Continent...* P. 249–259; *Anton H.-H. Studien zu den Klosterprivilegien...* S. 78–92.

Выше нам уже приходилось подчеркивать несообразность расхожего утверждения о том, что Фульда была задумана в качестве очередного оплота миссионерства. Не только Стурм и Бонифаций, закладывая Фульду, были далеки от того, чтобы возлагать на новую обитель те или иные миссионерские задачи. Источники ничего не сообщают и о том, связывал ли Карломанн с Фульдой какие-либо миссионерские планы. Более того, есть все основания утверждать, что впоследствии Фульда также не принимала сколько-нибудь заметного участия в просвещении «свирепых саксов». В арсенале сторонников гипотезы о Фульде как миссионерском центре имеется все то же житие Стурма.

Айгиль сообщает, что Карл Великий привлек к участию в своем первом походе против саксов «всех священнослужителей, аббатов, людей правоверных и радеющих о вере», дабы с их помощью обратить «народ, который от начала мира был связан путами демонов». Вскорости Карлу удалось войной, уговорами и подношениями насадить в Саксонии христианство; страна была поделена на «епархии епископские» (*parochias episcopales*), причем «большая часть... народа и земли» была передана Стурму, который принял на себя «служение проповедника» (*praedicationis officium*)²⁷⁵. Свидетельство об участии Стурма в насильственной христианизации саксов — единственное однозначное указание Айгиля на миссионерские труды монахов Фульды за 28 лет правления ее первого аббата. Остается, правда, неясным, когда Стурм занялся *praedicationis officium* и какие точно территории были ему переданы. Очевидно, что Айгиль объединяет события похода Карла против саксов в 772 г. с его мероприятиями по церковной организации Саксонии, объявленными на Падерборнском соборе 777 г.²⁷⁶ Ясно, что миссионерская деятельность Стурма, если таковая в действительности имела место, оказалась малоэффективной ввиду последовавшего в 778 г. восстания саксов. В любом случае уже в 779 г. Стурм скончался, и, как убедительно показал К. Насс, мы не располагаем какими-либо вескими данными о миссионерстве фульдских монахов во второй половине VIII — первой половине IX в. Распространение христианства в Саксонии — целиком заслуга новых епископств, Миндена (802/812), Хильдесхайма (815), Хальберштадта (803/804)²⁷⁷.

²⁷⁵ Правда, Айгиль, предвзято рассказ об изгнании Стурма из Фульды, описывая «зависть» епископа Лула Майнцского и, соответственно, не скупясь на краски в изображении заслуг своего аббата, говорит: *Qui cum verbum Domini instanter ubique praedicasset, et eum diligenter omnes auscultassent, hostis humani generis invidus tantum utilitatem non sustinens, discordias inter fratres seminare coepit...*

²⁷⁶ Kahl H.-D. Karl der Große und die Sachsen. Stufen und Motive einer historischen «Eskalation» // Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Gießener Festgabe für F. Graus zum 60. Geburtstag. Gießen, 1982. S. 58 (Archiv für Kulturgeschichte; Beiheft 18).

²⁷⁷ Naß K. Fulda und Brunshausen. Zur Problematik der Missionsklöster in Sachsen // Niedersächsisches Jb für Landesgeschichte. 59. 1987. S. 1–62.

Таким образом, представляется, что Фульда была основана Стурмом, действительно, «в пустыни», по поручению Бонифация, рассматривавшего монастырь в качестве своей усыпальницы и места личного молитвенного поминовения. Осуществлению этой задачи должны были служить введение в обители «святого» устава Бенедикта, закрепление владетельных прав за родственником Лулом или по меньшей мере за преданным учеником, сооснователем и частичным собственником монастыря, Стурмом, а также получение благословения и привилегии Апостольского Престола. Превращение Фульды в имперский монастырь происходило позже; лишь с 774 г. Фульда окончательно переходит на службу империи²⁷⁸.

3.5. Монастыри Лула

Несмотря на то, что Лул являлся близким соратником Бонифация и во многом его преемником, сведения о нем и в особенности его монастырях, Херсфельде и Бляйденштадте, приходится черпать по преимуществу из поздних источников. Судя по всему, агиограф Лула Ламберт Херсфельдский, писавший между 1063 и 1074 гг. житие основателя родного монастыря, не знал о Луле ничего сверх того, что сообщали агиографы Бонифация, Стурма, Леобы и Вигберта Фрицларского²⁷⁹. Как и Бонифаций, Лул происходил из Уэссекса, получив образование в знаменитом аббатстве Мальсбери²⁸⁰. В то время он еще не сделался монахом²⁸¹. В одном из писем Лул сообщает, что покинул «плодороднейшие острова родины» (*fecundissima natalis patriae insula*) «по внушению божественной милости». Это произошло, вероятно, в 737 г. Однако, едва ли Лула тогда вдохновлял идеал *peregrinatio*. самого слова и производных от него он не употребляет, зато говорит, что, «сознавая бренность свою и вспоминая о преступлениях своих», отправился в Рим «ради молитвы» (*orationis causa*). Вместе с ним к апостольским гробницам последовало «стадо ... всей моей родни» (*totius propinquitatis meae... caterva*)²⁸². Из другого письма явствует, что вместе с Лулом в Рим отправился и его отец²⁸³. Там в 738 г. Лул познако-

²⁷⁸ Schieffer R. Fulda... S. 43.

²⁷⁹ Holder-Egger O. Praefatio // *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli*... P. 133.

²⁸⁰ Некий монах Мальсбери писал Лулу в 754–786 гг. *ob antiquam amicitiam nostram, qui inter nos habuimus in Maldubia civitate, quando Eaba abbas in amabile caritate nutriti te. Et hoc signum recorder, quod pro nomine vocavit te Lytel* (т. е. маленький) (*Epistolae sancti Bonifatii et Lulli*... Nr. 135. P. 274). См. также: Freise E. Lul // *Neue Deutsche Biographie*. Berlin, 1987. Bd. 15. S. 515–517.

²⁸¹ Сам Лул сообщает, что принял *monasticae conversationis regula* уже у Бонифация (*Ibid.* Nr. 49. P. 78–79).

²⁸² *Ibid.* Nr. 98. P. 219–220.

²⁸³ *Ibid.* Nr. 49. P. 79: *ego Lul et pater noster... Romam destinantes*. См. также: Padberg L. von. Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten

мился с Бонифацием²⁸⁴. Однако примкнул к нему не сразу²⁸⁵. В письме, написанном от имени Денехарда, Лула и Бурхарда, сказано, что они переселились в Германию «из-за смерти родителя и родительницы и других близких наших»²⁸⁶. Можно, соответственно, предположить, что все трое были братьями или по меньшей мере каждый жил в Риме вместе со своими родителями и родственниками.

В корпусе писем Лул возникает то как диакон, то как архидиакон, то как пресвитер, то как хорепископ²⁸⁷ на службе у Бонифация, «нашего господина верховного предстоятеля всех и моего особого» [наставника] (*domini nostri omnium generalis meique specialis presulis*)²⁸⁸. Иными словами, Лул очевидно продвигался по священнической лестнице, и именно священство, отнюдь не монашество, стало его уделом: никаких монастырей вплоть до своего посвящения в епископы Майнцские Лул не основывал. Вместе с тем, однажды он упоминает о принятии им у св. Бонифация «правила монашеского образа жизни» (*monasticae conversationis regula*), тотчас добавляя, что он и его спутники сделали *ipsius laboris adiutores* (т. е. помощниками в миссионерстве и реформе франкской Церкви)²⁸⁹. Вероятно, Лул прошел монашескую школу в одном из миссионерских центров Бонифация, например, Фрицларе: ведь именно там подвизался Бурхард, сообщая с которым и было написано цитируемое письмо.

После смерти Бонифация и неудачных попыток распространить свою власть на Фульду Лул около 765 г. основал монастырь в Херсфельде. О том, сохранилось ли в Херсфельде монашеское поселение, восходящее к еремиторию Стурма, можно только гадать²⁹⁰. Согласно

des Verwandten- und Schülerkreis um Willibrord, Bonifatius und Liudger. Münster, 1981. S. 33, 90–91.

²⁸⁴ Ibid. Nr. 98. P. 219–220.

²⁸⁵ В житии Ламберта утверждается, что Лул, отправившись к Бонифацию, последовал примеру сестры своей матери, *Chunihilt*, и ее дочери, *Berhtgit*, помогавших епископу в Тюрингии (*Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli...* C. 2. P. 136). См. об этих женщинах ниже.

²⁸⁶ *Epistolae sancti Bonifatii et Lulli...* Nr. 49. P. 78. Это свидетельство, как кажется, побуждает иначе датировать письмо Nr. 98, в котором Лул рассказывает о своем пребывании в Риме и знакомстве с Бонифацием. Там он уже называет его «общим нашим господином и моим особым предстоятелем». М. Тангль считал, что это письмо было написано около 738 г. еще в Риме. Скорее, однако, оно было составлено в Германии после того, как Лул присоединился к Бонифацию. О дискуссии см. примеч. М. Тангля там же.

²⁸⁷ Ibid. Nr. 70. P. 143; Nr. 72. P. 145; Nr. 85. P. 190; Nr. 92. P. 209; Nr. 86. P. 192; Nr. 87. P. 200; Nr. 90. P. 205; Nr. 93. P. 213. В хорепископы Майнца Лул был посвящен Бонифацием в 752 г. См.: *Schieffer T. Winfrid-Bonifatius...* S. 268.

²⁸⁸ Ibid. Nr. 98. P. 219–220.

²⁸⁹ Ibid. Nr. 49. P. 78–79.

²⁹⁰ В историографии в целом отрицается континуитет между двумя монашескими поселениями. См.: *Grossmann D. Anfang und Ende von Sturm's Einsiedelei in Hersfeld //*

диплому Карла Великого от 775 г., Стурм выстроил свой монастырь «в диком месте» (*vasto in loco*), при том, однако, на собственной земле (*in sua proprietate*)²⁹¹. Едва ли можно довериться объяснению Ламберта, де Бонифаций, повелев Стурму искать более подходящее место, передал Херсфельд Лулу «в собственность» (*in proprium*)²⁹². Так или иначе, Херсфельд стал частным монастырем Лула. По свидетельству Ламберта, Лул после того, как «омылся от фульдских [дел]» (*a Fuldensibus defecerat*), собрал в этом месте «все свои средства» (*omnes copias suas*), сам руководил его благоустройством, строительством церкви и жилых помещений, их убранством, наставлением монахов (повидимому, Лул взял на себя обязанности аббата)²⁹³. В дипломе Карла Великого сказано, что Лул «водворил там норму монашеской жизни и организовал их (т. е. монахов. — Н. У.) в соответствии с установлениями отцов»²⁹⁴.

С легкой руки А. Хаука за Херсфельдом закрепилось прозвище «Trutz-Fulda»²⁹⁵. Иными словами, Херсфельд виделся как монастырь, призванный уравновесить влияние Фульды в «Боконской пустыни», обозначить там майнцское присутствие²⁹⁶. Это прозвище, во многом навеянное житием, и стоящая за ним гипотеза справедливы лишь отчасти. Ламперт, явственно стремившийся ослабить драматизм конфликта между Лулом и Стурмом — в конце концов Херсфельд был обязан своим возникновением обоим ученикам Бонифация, — изображает дело так, что Лул, сначала посвящавший всего себя Фульде, после того, как ее монахи по роковому стечению обстоятельств отвергли его заботу, искал утешение в основании другого монастыря. Таким образом, логика повествования у Ламберта неизбежно приводит к противопоставлению Фульды и Херсфельда²⁹⁷.

Насколько это противопоставление соответствует действительности, сказать сложно. Сам Ламберт замечает по поводу взаимоотношений фульдских братьев и Лула: «Право же, если бы не было опасным

Zeitschrift für Hessische Geschichte. 65/66. 1954/55. S. 209–216; Neuhaus W. Die Gründung der Abtei Hersfeld und ihre Vorgeschichte. Hersfeld, 1909; Hafner Ph. Die Reichsabtei Hersfeld bis zur Mitte des 13. Jh. Hersfeld, 1936; Schieffer T. Angelsachsen und Franken... S. 1509–1510; Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 253; Beumann H. Hersfelds Gründungsjahr // HJL. 6. 1956. S. 1–24; Gensen R. Klosterkirche und -befestigung Bad Hersfeld // Hessen im Frühmittelalter... S. 294; Heynemeyer K. Hersfeld im frühen Mittelalter // ZVHG. 96. 1991. S. 17–35.

²⁹¹ DDK I. Nr. 89. P. 128–129.

²⁹² *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli...* C. 15. P. 144.

²⁹³ *Ibid.* C. 16. P. 144. В целом см. там же: C. 15–17. P. 144–145.

²⁹⁴ *Ibi normam monachorum constituisset et sub instituta patrum eos ibidem conlocasset* — DDK I. Nr. 89. P. 128–129.

²⁹⁵ Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands... Bd. 2. S. 60.

²⁹⁶ Так еще и Ф. Принц: *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 253.

²⁹⁷ *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli...* C. 13–14. P. 142–143.

судить о божественном правосудии, я бы с легкостью поверил, что по воле Бога было столь затруднено единение душ святого понтифика и святых, как я уверен, братьев. Ведь когда бы благоволение епископа не встретило такого натиска обстоятельств, оно, разумеется, всецело поглощенное чужим детищем [т. е. Фульдой], упустило бы попечение о личной славе (*privatae gloriae studium*), а имя Херсфельда, теперь наисветлейшее во всей земле, кануло бы в пустоту, и столь великое множество святейших мужей не преращало бы небесное воинство»²⁹⁸.

Если отвлечься от навязываемого Ламбертом противопоставления Фульды и Херсфельда, то об основании Херсфельда можно сказать следующее: до 775 г. обитель являлась частным монастырем Лула, предположительно, какую-то ее часть могли составлять англосаксы²⁹⁹, наконец, епископ желал упокоиться именно в этом аббатстве³⁰⁰. Как бы не относиться к рассуждениям Ламберта, но Херсфельд служил «личной славе» Лула и представлял собой «памятник его веры и набожности»³⁰¹. Таким образом, Херсфельд, пусть и оказался через фигуру своего основателя и аббата, могущественного прелата церкви, так или иначе вовлеченным в восточнорейнскую политику Каролингов, а в 775 г. стал имперским монастырем (судя по всему, по просьбе самого Лула)³⁰², тем не менее он вполне соответствует неоднократно описанному нами типу монастыря-усыпальницы³⁰³. О внутреннем укладе обители говорит диплом Карла Великого, в котором пожалование привилегии свободного выбора аббата обосновано ссылкой на устав св. Бенедикта: «Пусть имеют право ставить себе аббата из самой общины в соответствие с канонами и правилом святого Бенедикта»³⁰⁴.

О другом монастыре Лула — Бляйденштадте на Ааре в Таунусе, основанном около 778 г., данные практически отсутствуют³⁰⁵. Из «Слова

²⁹⁸ Ibid. C. 14. P. 143.

²⁹⁹ Schieffer T. Angelsachsen und Franken... S. 1509–1510. До 774 г. по инициативе Альбуина, епископа Бюрабургского, и с согласия Лула в Херсфельд были доставлены мощи св. Вигберта Фрицларского. Эти мощи пришлось вывезти из страха перед саксами из Фрицлара в Бюрабург (*Lupus. Vita Wigberti*... C. 24. P. 42. Ламберт приписывает заслугу перенесения мощей Лулу. Альбуин якобы действует по его поручению. См.: *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli*... C. 17. P. 145). В 774 г. и Бюрабург был разрушен саксами. Очень возможно, что вместе с мощами в Херсфельд попали и некоторые из насельников Фрицлара и Бюрабурга, воспитанников Вигберта.

³⁰⁰ *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli*... C. 21. P. 147.

³⁰¹ Ibid. C. 14. P. 143.

³⁰² DDK I. Nr. 89. P. 128–129; *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli*... C. 18–19. P. 145–146.

³⁰³ Так Херсфельд рассматривается и А. Ангенендтом. См.: *Angenendt A. Der hl. Willibald*... S. 161.

³⁰⁴ *Licentiam habeant secundum canonicam et regule sancti Benedicti sibi abbatem instituere de ipsa congregatione* — MGH DDK I. Nr. 89. P. 128–129.

³⁰⁵ Более-менее близкими ко времени основания обители являются лишь два стихотворения: похвальное слово Рихульфа, будущего архиепископа Майнцкого, по случаю освящения церкви в Бляйденштадте в начале IX в. (Richulf De s. Ferrutio / Ed. E. Düm-

о святом Ферруции», написанного около 1100 г. монахом и позднее аббатом Бляйденштадта Мегинхартом³⁰⁶, можно лишь заключить, что этот монастырь был заложен с тем, чтобы организовать должное почитание мощей неизвестного, но, по-видимому, чудотворного майнцского мученика Ферруция³⁰⁷. Таким образом, Бляйденштадт скорее соответствует более древнему типу епископских монастырей, призванных интенсифицировать культ того или иного святого, принадлежащего к числу небесных покровителей кафедры и тем самым обозначить власть епископства на подчиненной ему территории. Не должны ли мы вообще причислить Бляйденштадт к клерикальным общинам, столь многочисленным в прирейнских диоцезах раннего средневековья?

При сравнении Лула с другими описанными выше представителями англосаксонской миссии, основателями монастырей, обращает на себя внимание прежде всего отчетливая дистанция, которую он занимал по отношению к монашеству. В паломничество в Рим он отправился как мирянин, ради одних молитв. О желании вести там или где бы то ни было еще жизнь странника Лул не сообщает. И этим он разительно отличается от Виллиброрда, Суидберта, Бонифация, Лиудгера, Виллибальда и Виннебальда. По-видимому, с самого начала его привлекало священническое служение, венцом которого стало инициированное Бонифацием возведение в епископы Майнцские. Вероятно, Бонифаций сумел открыть и оценить наклонности своего ученика³⁰⁸.

В традициях древнегалльского епископата он закладывает монастырь Бляйденштадт, предназначенный для почитания майнцкого святого Ферруция, мощи которого туда торжественно водворяются. Как преемник Бонифация, его «наследник», Лул не только продолжает реформы своего «особого предстоятеля», но и пытается опекать его начинания. Он руководит перенесением в Фульду мощей св. Бонифация (кстати, преодолевая сопротивление утрехтцев)³⁰⁹, заказывает жи-

maler // *Poetae Latini*. T. 1. P. 431); а также эпитафия Ферруцию Рабана Мавра (*Poetae Latini*. T. 2. Nr. 70. P. 225). См. также: *Kipke A. F. Gestalt und Wirken der Abtei Bleidenstadt im Mittelalter* // *Archiv für mittelhochdeutsche Kirchengeschichte*. 6. 1954. S. 75–108; *idem*. *Die Abtei Bleidenstadt im Mittelalter* // *Nassauische Annalen*. 58. 1938. S. 1–19; *Schieffer T. Angelsachsen und Franken...* S. 1510.

³⁰⁶ *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. VI. S. 714.

³⁰⁷ *Sermo de S. Ferrucio* / Ed. O. Holder-Egger // *SS*. T. 15,1. P. 148–150.

³⁰⁸ Бонифаций лично просит аббата Сен-Дени Фульрада похлопотать о назначении преемником в Майнце Лула. См.: *Epistolae s. Bonifatii et Lulli...* Nr. 93. P. 212–214.

³⁰⁹ *Willibaldus. Vita s. Bonifatii...* C. 12. P. 351–352. Согласно житию Айгиля, Лул не хотел отдавать мощи Бонифация монахам Фульды. П. Кель выражает по этому поводу весьма обоснованные сомнения. Во всем, что касается Лула, Айгиль — источник, безусловно, пристрастный. Айгиль, изображая любовь майнцев к мощам Бонифация, а также рассказывая о повторном требовании Бонифация, явившегося во сне одному диакону, мог просто-напросто подчеркивать достоинства главных мощей Фульды и их неизбывную связь с родным монастырем: они пользуются всеобщим почитанием, все хотят ими владеть, но владеть ими может только Фульда. Таково было не только

тие Бонифация, иными словами, официально закрепляет его культ, собирает переписку святого,³¹⁰ старается заботиться о его монастыре, санкционирует перенесение мощей Вигберта Фрицларского в основанный им на землях Бонифация монастырь Херсфельд. По этому поводу Лул тесно общается с епископом Бюрабурга Альбуином, останки которого незадолго до собственной смерти также приказывает доставить в Херсфельд³¹¹. «По совету» Лула Леоба перед смертью посещает основанную ею церковь Шорнсхайм³¹², что Ламберт позднее оригинально интерпретирует как попытку Лула облегчить перенесение будущих мощей безнадежно больной Леобы в Фульду³¹³. Мотивы этого «совета» неизвестны. Как знать, не собирался ли Лул заявить свои претензии на тело св. Леобы? Ведь Шорнсхайм должен был, по воле Карла Великого, после смерти Леобы перейти к Херсфельду, монастырю Лула³¹⁴.

Таким образом, с одной стороны, мы видим, как Лул пытается занять место Бонифация в англосаксонской диаспоре Гессена и Тюрингии, пусть ему и приходится в конечном итоге смириться с потерей Фульды. С другой стороны, он, словно рачительный хозяин, радуется о приращении Майнцкого диоцеза мощами, печется о достойном их почитании. Эти усилия по созиданию сакральных рубежей диоцеза, как уже было сказано, вписываются в традиции древнегалльского епископата. Известная параллель напрашивается также с деятельностью спутника и, возможно, родственника Лула, Бурхарда Вюрцбургского, с именем которого не связано ни одного «чисто» монашеского начинания³¹⁵. Уже через год после своего посвящения, в 742–743 гг., Бурхард инициировал извлечение мощей Килиана и его соратников (*elevatio*) из захоронения, поместив их сначала на Мариенберге, а затем вернув на место первого захоронения и предполагаемой гибели на правом берегу Майна, где и была построена соборная церковь. Среди прочего Бурхард, по-видимому, стремился таким образом подчеркнуть значимость мученической смерти Килиана³¹⁶. Интерес к монашеству не прослеживается и в деятельности преемника Бурхарда, Мегингауда³¹⁷.

прижизненное указание Бонифация, но и после смерти святой дважды чудесным образом оповещал о своей воле сначала утрехтцев, а затем майнцев. См.: *Kehl P. Kult und Nachleben des hl. Bonifatius im Mittlalter (754–1200)* // QAF. 26. 1993. S. 23–25; *Kehl P. Heiligenverehrung in der Reichsabtei Fulda*. S. 181.

³¹⁰ *Tangl M. Einleitung* // *S. Bonifatii et Lulli Epistolae*... P. XXIII.

³¹¹ *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli*... C. 21. P. 147.

³¹² *Rudolfus. Vita s. Leobae*... C. 19. P. 130.

³¹³ *Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli*... C. 20. P. 146.

³¹⁴ DDK. I. Nr. 144. P. 195–196.

³¹⁵ Сведения о Бурхарде Вюрцбургском происходят из слишком позднего источника, жития XII в. (см. выше). Поэтому вряд ли сравнение двух этих фигур вполне оправдано.

³¹⁶ *Wagner H. Bistumsgründung und Kilians-Translation* // *Kilian*... S. 269–280.

³¹⁷ *Wendehorst A. Strukturelemente des Bistums Würzburg im frühen und hohen Mittelalter. Klöster, Stifte, Pfarreien* // *Freiburger Diözesan-Archiv*. 111. 1991. S. 5–29. Здесь S. 8–9.

Лишь основание Херсфельда как будущей усыпальницы ради «личной славы» ставит Лула в один ряд с Виллибрордом, Суидбертом, Бонифацием, Виннибальдом и Лиудгером. Меж тем характерно, что в отличие от перечисленных соотечественников Лул отказывается от частной власти над монастырем, не закрепляет сан аббата за своими родственниками, но передает обитель под защиту короля. Иными словами, Лул действует не в качестве частного лица, а скорее как князь церкви, епископ и политик. Симптоматично, что Херсфельд, не обладая столь драгоценным сокровищем, каким, без сомнения, были мощи Бонифация для Фульды³¹⁸, становится в IX в. крупнейшим наряду с Фульдой духовным землевладельцем северного Гессена. Императоры и местные магнаты охотно жертвуют свои земли аббатству. Более того, в последующие столетия именно в Херсфельде, а не в Фульде, чаще всего останавливаются проезжающие через Гессен короли и императоры³¹⁹.

3.6. Казус Зольнхофена

Как мы уже видели, среди англосаксов, действовавших в Германии, встречались и поклонники ерemitизма, иными словами, той формы монашества, которая в силу имманентного ей стремления к личному спасению, своеобразного эгоизма, казалось бы, дальше всего отстоит от жизни миссионера, хлопотной и посвященной другим. Таковы Суидберт, затворившийся в Кайзерверте, и Стурм, вынужденный, правда, из послушания своему наставнику Бонифацию пожертвовать собственной склонностью к ерemitизму. Более удачливым в осуществлении личных желаний оказался св. Суало (ум. 794), как можно судить по его житию, написанному примерно через 50 лет после смерти святого, в 839–842 гг., Эрманрихом Эллангенским (814–874)³²⁰.

Англосакс Суало последовал за Бонифацием и был возведен им в монашество и священство, освоив под его руководством «начала святого образа жизни»³²¹. Путь Суало, таким образом, напоминает судьбу Стурма, прошедшего монашескую и священническую школу во Фриц-

³¹⁸ Kehl P. Kult und Nachleben des hl. Bonifatius...

³¹⁹ Gensen R. Klosterkirche und -befestigung Bad Hersfeld... S. 294.

³²⁰ Worstbrock F. J. Ermenrich von Ellwangen // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Berlin; New York, 1980. Bd. 2. Sp. 608–610; Graening B. Vulgus et qui minus intellegunt: Die Vita Sualonis Ermanricis von Ellwangen als Zeugnis monastischen Elitendenkens? // Volkskultur und Elitenkultur im frühen Mittelalter: das Beispiel der Heiligen. Krems, 1997. S. 80–102 (Medium aevum quotidianum; Bd. 36). В целом о Суало см.: Bauch A. Der heilige Mönch und Einsiedler Sola // Bavaria sancta / Hg. G. Schwaiger. Regensburg, 1971. Bd. 2; idem. Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Regensburg, 1984. Bd. 1: Biographien der Gründungszeit. S. 189–191 (Eichstätt Studien. N. F.; Bd. 19).

³²¹ Sanctae conversationis initia — Ermanricus Ellwangensis. Sermo de vita s. Sualonis dicti Soli / Ed. O. Holder-Egger // SS. T. 15, 1. C. 1. P. 157.

ларе. Как и Стурм, Суало в определенный момент осознал свою склонность к ерemitизму: «И большее всякой трескучей мирской болтовни и преходящих почестей желал пустыни (*heretum*)»³²². При этом Эрманрих особо подчеркивает разность между миссионерскими трудами и пустынножительством, поясняя среди прочего, что уход Суало *in solitudine* не нанес никакого ущерба Бонифацию: «Ведь не то, чтобы чего-то недоставало ученикам святого архимандрита Бонифация..., те, обточенные в миру (*in saeculo tritici*), поставленные глашатаями Господа, разбрасывающие повсюду семена, плодоносящие сторицей, расставив сети евангелия, повсеместно из глубин этого мира тянули заблудшие души к берегам небесной родины. Он же, желая предаваться гимнам и молитвам для одного (*solus*) Бога, — поэтому, думаю, он благодаря божественному провидению и был назван Одиноким (*Solum*), — ушел в пустыню и возлюбил одиночество»³²³. Избранное им место на реке Альтмюль в диоцезе Айхштетт Эрманрих соответственно предлагал называть не *Cella Solonis*, а *Cella Soli*³²⁴.

За наставлениями к святому мужу, согласно житию, стекались толпы местных жителей, пока, наконец, и Карл Великий, узнавший о доблестях отшельника, не передал Суало обжитое им место, сделав отшельника таким образом «своим вечным молельником» (*sui oratorem perpetuum*)³²⁵. Помогали Суало также Виллибальд и Виннебальд, а местные жители отдали ему часть своих владений³²⁶. Характерно, что в отличие от Суидберта, хотя и склонного к образу жизни ерemита, но тем не менее стремившегося, закрепив свой монастырь за родственниками, обеспечить себе посмертное поминовение институционально, в молитвах братии, Суало вручает в 793 г. пожертвованное ему имущество Фульде³²⁷.

Вообще в отличие от других англосаксов, окруженных в своих поездках на континент родственниками, Суало, действительно, выглядит одиноким. Во всяком случае представления, которые вдохновляли Виллиброрда, Суидберта, Бонифация, Виннебальда, Лула и Лиудгера при основании их монастырей-усыпальниц, ему как будто чужды.

³²² Ibid. C. 2. P. 157.

³²³ Ibid. C. 2. P. 157–158. См. также: *Leclercq J. Problèmes de l'érémisme // Studia monastica*. Vol. 5. 1983. P. 203–206.

³²⁴ Ibid. C. 2. P. 157; C. 3. P. 158: *dum et ipse solus a mundi actibus sequestratus, Deo solo sit coniunctus*.

³²⁵ Ibid. C. 4–5. P. 158.

³²⁶ Ibid. C. 6. P. 158–159.

³²⁷ Ibid. C. 6. P. 159: *nemini in hac terra devotior quam illo magistro* (т. е. Бонифаций), *quem sequi ab exordio coeperat, illaque familia, quae magistri sui institutis imitatrix ubique nobilis habetur*. См. также: *Urkundenbuch des Klosters Fulda...* Nr. 214. P. 314. Возможно, Суало был некогда монахом Фульды, удалившись оттуда в уединение (*Bauch A. Quellen...* Bd. 1. S. 189–191).

Личные усилия, направленные на полное и сосредоточенное единение с Богом, «телом... разумом и душой ... в той пустыне, дабы всегда быть в Господе»³²⁸, ему важнее, нежели опора на молитвы других. Характерно, что, хотя Фульда в первой половине IX в. организовала в Зольнхофене свою филиацию³²⁹, пропст которой Гундрам, племянник аббата Фульды Рабана Мавра, извлек мощи святого из их захоронения, заказал его житие Эрманриху³³⁰, а реликвии отшельника по меньшей мере около середины XI в. находились и в Фульде, его культ локализуется лишь в Зольнхофене, Айхштетте и Фульде, причём в последней почитание святого никак нельзя назвать интенсивным³³¹.

3.7. Женские монастыри

Женское монашество как единственная социально притягательная альтернатива общепринятой модели брачно-семейной жизни, замужества и материнства, к тому же как единственная институционализованная форма самовыражения женщины в религиозной сфере, развивалось параллельно мужскому монашеству, хотя в известной степени и в его тени³³².

Особенностью островной религиозной жизни, как ирландской, так позднее и англосаксонской, являлся сравнительно высокий удельный вес и авторитет женской монашеской аскезы. Следует упомянуть не только сдвоенные монастыри, в которых доминирующее положение

³²⁸ *Corpore... in ea solitudine... mente et anima ut semper in Domino — Ermanricus Ellwangensis. Sermo de vita s. Sualonis...* C. 2. P. 157. Эрманрих описывает духовные упражнения святого, за которыми его нередко заставляли местные жители, так: ... *Conspexit horribili labore detentum, sic ut nec loqui nec audire quid poterat... ipse stetit ut mutus.* См.: Ibid. C. 8. P. 159.

³²⁹ *Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum* / Ed. G. Waitz // MGH. T. 15, 1. P. 333, 336; *Ermanricus Ellwangensis. Sermo de vita s. Sualonis...* C. 9. P. 161; *Traditiones et antiquitates Fuldenses* / Ed. E. F. J. Dronke. Fulda, 1844. Nr. 29. P. 61. См. также: *Witthold K. Solnhofen* // *Handbuch der historischen Stätten Deutschlands* / Hg. K. Bosl. Stuttgart, 1961. Bd. 7. S. 661–662; *Miljočič V. Die Propstei Solnhofen an der Altmühl in Mittelfranken. Untersuchungen 1961–1966 und 1974* // *Ausgrabungen in Deutschland*. Mainz, 1975. 2 Bde. (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien; Bd. 1,2).

³³⁰ *Ermanricus Ellwangensis. Sermo de vita s. Sualonis... Epistola... ad Gundrammum.* P. 154; *Rescriptum...* P. 155; C. 10. P. 161. См. также: *Graening B. Vulgus...* S. 85–86.

³³¹ *Kehl P. Heiligenverehrung...* S. 195.

³³² *Lucas A.M. Women in the Middle Ages. Religion, Marriage and Letters.* Brighton, 1983. S. 30–32; *Parisse M. Les nonnes au moyen âge.* Le Puy, 1983; *Ennen E. Frauen im Mittelalter.* München, 1984. S. 75–77; *Ketsch P. Aspekte der rechtlichen und politisch-gesellschaftlichen Situation von Frauen im frühen Mittelalter (500–1150)* // *Frauen in der Geschichte.* Düsseldorf, 1982. Bd. 2. S. 11–71. Здесь S. 45–47; *Wemple S. F. Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister (500–900).* Philadelphia, 1981; *eadem. Monastic life of women from the Merovingians to the Ottonians* // *Hrotsvit of Gandersheim — rara avis in*

занимали именно женщины³³³, — в раннее средневековье и по большому счету вплоть до орденов, основанных в XII в. в Фонтевро Робертом из Арбрисселя и в Семпрингхэме Гильбертом³³⁴, феномен почти исключительно островной религиозной жизни³³⁵. Женщинам Ирландии не чужд был и идеал *peregrinatio*³³⁶; среди англосаксонских женщин отмечаются, кроме того, стремление к паломничеству и по меньшей мере сочувствие к миссионерству.

Со второй трети VII в. все больше англосаксонских монахинь, вдохновленных идеалом *peregrinatio*, поселяется в монастырях бассейна Сены³³⁷. Впервые об англосаксонской паломнице в Рим мы узнаем из

Saxonia? Michigan, 1987. P. 35–54. (Medieval and Renaissance Monograph Series; Vol. 7); *Heidelbrecht P., Nolte C.* Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im frühen Mittelalter // *Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblem der historischen Frauenforschung.* Frankfurt, 1988. S. 79–115; *Goetz H.-W.* Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich. Weimar; Köln; Wien, 1995. S. 105; *Felten F. J.* Verbandsbildung von Frauenklöster. La Paraklet, Prémy, Fontevraud mit einem Ausblick auf Cluny, Sempringham und Tart // *Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit* / Hg. H. Keller, F. Neiske. Akten des Internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231. 1996. München, 1997. S. 277–341.

³³³ *Nicholson J.* *Feminae gloriosae: women in the age of Bede* // *Medieval women.* Oxford, 1978. P. 15–29; *Baltrusch-Schneider D. B.* Die angelsächsischen Doppelklöster // *Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter* / Hg. K. Elm und M. Parisse. Berlin, 1992. S. 57–81 (Berliner Historische Studien; Bd. 18); *Schneider D. B.* Anglo-Saxon women in the religious life. A study of the status and the position of women in an early medieval society. Cambridge, 1995. P. 14–129, 195–222.

³³⁴ *Bienvenu J.-M.* L'étonnant fondateur de Fontevraud. Robert d'Arbrissel. Paris, 1980; *Dalarun J.* L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel. Paris, 1981; *Elkins S. K.* Holy Women of the 12th-century England. Chapel Hill; London, 1988 (Studies in Religion); *Golding B.* Gilbert of Sempringham and the Gilbertine Order c. 1130–1300. Oxford, 1995. О сдвоенных монастырях и иных формах организации женского монашества в высокое средневековье см.: *Felten F. J.* Verbandsbildung von Frauenklöster...

³³⁵ *Hilpisch St.* Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation. Münster, 1928 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 15); *Doppelklöster und andere Formen...* См. также дополнения Ф. Принца ко 2-му изданию его фундаментального труда о монашестве, в котором он весьма скептически оценивает ряд гипотез С. Хильпиша по поводу сдвоенных монастырей на континенте: *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 658–663.

³³⁶ Выше уже упоминалась фигурирующая в житии Колумбана ирландская отшельница, увлеченная идеалом *peregrinatio*, осуществить который она, однако, по причине слабости пола не решалась. См.: *Ionas.* Vita s. Columbani... L. I. C. 3. P. 156. Правда, ни об одной ирландской женщине, отправившейся в *peregrinatio*, имеющиеся в распоряжении источники не сообщают (*Angenendt A.* Willibald... S. 151).

³³⁷ *Hilpisch St.* Doppelklöster... S. 44–46; *Dierkens A.* *Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les Iles Britanniques et la Continent pendant le haut moyen âge* // *La Neustrie. La pays au nord de la Loire de 650 à 850* / Hg. H. Atsma. Sigmaringen, 1989.

письма аббатиссы Витби к Аделе, аббатиссе Пфальцеля под Триром, в котором та просит о поддержке одной «благочестивой аббатиссы», собирающейся в Рим «ради славы святых апостолов Петра и Павла» (до 713 г.)³³⁸. Об аббатиссе Эангит, испрашивавшей совета Бонифация по поводу паломничества, уже упоминалось выше. Ее дочери Бугге, также намеревавшейся посетить Рим, Бонифаций, как помним, приводил в пример некую Виетбургу, благополучно живущую у святых гробниц. О Бугге нам известно, что она после того, как посетила «наисвятейшие места города Рима, а именно ради молитв», вернулась на родину³³⁹.

Переписка Бонифация и Лула свидетельствует о довольно тесных контактах миссионеров-мужчин с их соотечественницами — монахинями и аббатиссами Англии: они обмениваются новостями, к Бонифацию обращаются за советом, благословением и молитвой, сам Бонифаций или его соратники просят сестер о поддержке средствами и особенно часто молитвами³⁴⁰, а упомянутая Бугга, например, выступает даже ходатаем о нуждах Бонифация перед королем Кента Этельбертом II (748–762)³⁴¹. Эти связи «религиозных» мужчин и женщин осмысляются в категориях духовной любви или дружбы, нередко за ними стоят и отношения кровного родства. С Леобой (Леобгит), своей родственницей³⁴² и последовательницей, Бонифаций вообще желал покоиться в одной гробнице, «дабы те, кто в жизни своей по единому обету и с равным усердием служили Христу, вместе ожидали дня воскресения»³⁴³. Хотя желание Бонифация не было исполнено, «ибо боялись открывать гробницу блаженного мученика», Леоба все же была похо-

T. 2. P. 382–384 (Beihefte der Francia; Bd. 16,2); McKitterick R. Nun's scriptoria in England and Francia in the eighth century // Francia. 19. 1992. P. 1–6; Schneider D. B. Anglo-Saxon women... P. 213–229.

³³⁸ Epistolae s. Bonifatii et Lulli... Nr. 8. P. 3–4; см. также: Schneider D. B. Anglo-Saxon women... P. 228–229.

³³⁹ Epistolae s. Bonifatii et Lulli... Nr. 105. P. 229.

³⁴⁰ Ibid. Nr. 10. P. 7–15; Nr. 13. P. 18–4; Nr. 14. P. 21–26; Nr. 15. P. 26–28; Nr. 27. P. 47–49; Nr. 29. P. 52–53; Nr. 30. P. 54; Nr. 35. P. 60; Nr. 49. P. 78–80; Nr. 65. P. 137–138; Nr. 66. P. 138–139; Nr. 67. P. 139–140; Nr. 70. P. 143; Nr. 94. P. 214–215; Nr. 96. P. 216–215; Nr. 97. P. 217–218; Nr. 98. P. 218–222; Nr. 100. P. 223; Nr. 147. P. 284–285; Nr. 148. P. 285–287. См. также: Classen A. Frauenbriefe an Bonifatius. Frühmittelalterliche Literaturdenkmäler aus literarhistorischer Sicht // Archiv für Kulturgeschichte. 72. 1990. S. 251–273; Goetz H.-W. Frauen... S. 371–381.

³⁴¹ Epistolae s. Bonifatii et Lulli... Nr. 105. P. 229.

³⁴² Леоба в одном из писем обращается к Бонифацию: ...*Bonifatio... mihi adfinitatis propinquitate conexo*. Из письма становится ясно, что Бонифаций был родственником Леобы по матери: ... *matris meae...*, *quae tibi, ut melius nosti, consanguinitatis nexibus copulatur...* После смерти родителей Леоба, единственная дочь, избрала Бонифация *in fratris locum* (Epistolae s. Bonifatii et Lulli... Nr. 29. P. 52–53).

³⁴³ *Rudolfus*. Vita Leobae... C. 17. P. 129.

ронена в церкви Фульды³⁴⁴. Еще раньше Рудольф рассказывает, что Леоба была единственной женщиной, которой дозволялся доступ в монастырь, куда она обычно приходила «только в дневное время», «чтобы помолиться»³⁴⁵. Нетрудно догадаться, что свои молитвы она обращала к усопшему «брату» и наставнику. Вероятно, именно духовная связь с Бонифацием была решающим фактором, определившим желание ряда женщин отправиться в Германию.

Кроме Леобы к своим миссионерским трудам в Гессене и Тюрингии Бонифаций привлек и других женщин. Майнцский аноним пояснял в первой половине XI в.: «Побуждаемый необходимостью призвал из своей провинции благочестивых женщин (*religiosas feminas*, т. е. монахинь. — Н. У.), дабы те воспитывали для него клириков и детей знати»³⁴⁶. Со слов Отлоха нам известно о сестре матери Лула, *Chunihilt* (ее дочь *Berhtgit*, женщина «весьма ученых в книжном знании» (*valdae erudite in librari scientia*), которые действовали в качестве «наставниц» (*magistrae*) в Тюрингии³⁴⁷. О Фёкле (Текле), возможно, родственнице Леобы, упоминал еще майнцский аноним³⁴⁸. Вероятно, ни одна из них не была миссионером в прямом смысле слова, уже хотя бы потому, что женщине не дозволялось принимать священнический сан. Соответственно она не могла осуществлять обряд крещения, равно как и другие таинства.

Рудольф Фульдский, писавший ок. 836 г. житие Леобы³⁴⁹, пытается так объяснить место вызванных из Англии женщин в миссионерских трудах Бонифация: «...Работников (*operarios*) же, которые ему бы помогали на ниве Господней, имел немного, [поэтому] отправил в Англию... посланников и письма, собрав несколько [человек] всякого священнического звания... Благочестивейший муж, видя, как прерастает церковь Божья..., начав строить монастыри, установил двоякий путь для преуспевания веры, дабы увлекать людей к вере католической не только благодатью церковной, но и общинами монахов и дев... Направил на родину посланцев с письмами к аббатиссе Тетте (настоя-

³⁴⁴ Ibid. С. 21. Р. 130.

³⁴⁵ Ibid. С. 19. Р. 129–130.

³⁴⁶ Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino // Vitae s. Bonifatii... С. 3. Р. 95.

³⁴⁷ Otloh Emmeramensis. Vita s. Bonifatii... L. 1. С. 25. Р. 138; Lambertus. Vita Lulli... С. 2.

³⁴⁸ Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino... С. 3. Р. 95. В житии Леобы Рудольф называет Фёклу ученицей и родственницей Леобы. Именно Фёкла наряду с другими воспитанницами Леобы снабжала его информацией о святой, она же, по-видимому, какое-то время жила в обители Леобы, в Бишофсхайме (*Rudolfus. Vita Leobae*... С. 1. Р. 122; С. 14. Р. 128). Как к *filiabus carissimis*, Бонифаций направил в 742–746 гг. к Фёкле, Леобе и Кунехильд письмо с просьбой о поддержке в своих молитвах (*Epistolae s. Bonifatii et Lulli*... Nr. 67. Р. 139–140). Р. 136.

³⁴⁹ Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. VI. S. 709; Padberg L. von. Heilige und Familie... S. 47–52. См. также о Рудольфе на рус. яз.: Перлов А. М. Пресвитер Рудольф...

тельнице Леобы в Вимборне. — *Н. У.*)..., умоляя, чтобы та отослала к нему деву Леобу для утешения в его странствии (*peregrinationis*) и поддержки взятых на себя обязанностей (*legationis sibi iniunctae*)»³⁵⁰. Если начальником над монахами Бонифаций поставил Стурма, то Леобу сделал «духовной матерью дев», назначив ее настоятельницей основанного им монастыря Бишофсхайм, где «собрал немалое число рабынь Божьих»³⁵¹.

Разумеется, в ретроспективе Рудольфа кое-что выглядит иначе, чем мы могли бы себе представить. Так, он открыто стремится провести параллель между Стурмом и Леобой, хотя основание Фульды, как помним, мотивировалось не столько задачами миссионерства, сколько личными духовными потребностями самого Бонифация. К тому же Бишофсхайм был заложен скорее всего около 735 г., т. е. за 8 лет до того, как Бонифаций отправил Стурма искать место для своего монастыря³⁵².

Очень вероятно, что в ходе пастырской работы Бонифаций столкнулся с потребностью некоторой координации возникшего под влиянием его проповедей интереса к женскому монашеству: поэтому-то он и нуждался в «воинах Христовых обоого пола»³⁵³. Действительно, если он основал три миссионерские общины и одну — чисто монашескую для мужчин, то женских монастырей святой заложил по крайней мере три: (Таубер) бишофсхайм, Китцинген и Оксенфурт³⁵⁴. Сам Рудольф констатирует, что в Бишофсхайме ко времени приезда Леобы собралось немало женщин, избравших монашеский образ жизни. Следует обратить внимание на то, что все эти «монастыри дев» находились во Франконии, а именно в окрестностях Вюрцбурга — регионе, населенном франками, раньше и глубже познакомившимися с христианством (с VI в.), нежели северный Гессен и Тюрингия. В самом Вюрцбурге ко времени появления там св. Бурхарда мужское монашество, судя по всему, отсутствовало, тогда как женский монастырь уже мог существовать. Речь идет об основанном, предположительно, в 706/710 г. для Иммины, дочери Хедена II, монастыре в вюрцбургской резиденции герцогов на Мариенберге. Женским мог быть и монастырь св. Марии в Карлбурге, к северо-западу от Вюрцбурга³⁵⁵. Не следует ли,

³⁵⁰ *Rudolfus. Vita Leobae...* С. 9–10. P. 125.

³⁵¹ *Ibid.* С. 11. P. 126.

³⁵² *Bigelmair A. Mitteldeutsche Bistümer...* S. 268; *Schieffer T. Winfrid-Bonifatius...* S. 165–167; *Bosl K. Franken um 800. Strukturanalyse einer fränkischen Königsprovinz.* München, 1959. S. 78–79 (*Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte*; Bd. 58); *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 244; *Schneider D. B. Anglo-Saxon Women...* S. 238–240.

³⁵³ *Milites Christi utriusque sexus — Epistolae s. Bonifatii et Lulli...* Nr. 94. P. 215.

³⁵⁴ Й. Земмлер полагает, что нам известны не все женские монастыри, основанные Бонифацием (*Semmler J. Instituta sancti Bonifatii...* S. 88).

³⁵⁵ Подробнее об обоих монастырях см. с. 218–219.

опираясь на эти данные, констатировать во Франконии опережающие темпы развития женской религиозности?³⁵⁶

Поселение в Бишофсхайме археологически прослеживается с VI–VII вв., название же места, предположительно, возникло в связи с основанием там монастыря и вполне красноречиво указывает на то, что собственником некоего строения или всей земли был епископ³⁵⁷. О том, что инициатива в основании женских монастырей могла исходить не только от самого Бонифация, но и от местных женщин, свидетельствуют обстоятельства возникновения Китцингена (ок. 745). Правда, историю Китцингена, впервые упомянутого в житии Стурма³⁵⁸, приходится восстанавливать по поздним источникам. Майнцский аноним утверждает, что Бонифаций назначил Фёклу в Китцинген, «где до сих пор, как говорят, в качестве реликвий почитают феморалии и субталарии господина епископа»³⁵⁹ — некоторая параллель с Бишофсхаймом Леобы: та получила от Бонифация, отправлявшегося во Фрисландию, его кукулль³⁶⁰. С одной дамой он, таким образом, поделился двумя

³⁵⁶ Рудольф, превознося явленные народу добродетели Леобы, утверждал, что «многие знатные и могущественные люди передавали своих дочерей в монастырь, дабы те в вечной девственности служили Богу, и многие матроны, оставив мирскую жизнь, обещали хранить непорочность и, приняв святой покров, избирали монашескую жизнь» (*Rudolfus. Vita Leobae...* С. 16. Р. 129). Исследования распространения женского монашества в раннем средневековье выявили весьма существенные различия между отдельными регионами. Так, Жан Вердон продемонстрировал, что на юге Франции по численности женских монастырей, очевидно, лидировали диоцезы Бурж и Бордо (*Verdon J. Recherches sur les monastères féminins dans la France du Sud aux IXe–XIe siècles // Annales du Midi*. 88. 1976. Р. 117–138). Сравнение же отдельных регионов Франции по атласу М. Парисса показывает, что к 1000 г. большинство женских монастырей было сосредоточено в Иль-де-Франс, Бургундии, Провансе и Эльзас-Лотарингии. Ничтожно мало их было в Нормандии, Аквитании и Каталонии (*Atlas de la France de l'an Mil. État de nos connaissances / Ed. M. Parisse. Paris, 1994*). Наконец, хорошо известен «бум» оснований женских монастырей в Саксонии в IX–X вв. (*Kohl W. Bemerkungen zur Typologie sächsischer Frauenklöster in karolingischer Zeit // Untersuchungen zu Kloster und Stift...* S. 112–139). Х.-В. Гёц отказывается как-либо объяснить этот феномен, ссылаясь на необходимость проведения соответствующих локальных штудий. См.: *Goetz H.-W. Frauen...* S. 111.

³⁵⁷ *Ettel P., Rödel D. Castellum und villa Karloburg. Historische und archäologische Überlieferung // 1250 Jahre Bistum Würzburg...* S. 300. В 1974 г. в западной части Таубербишофсхайма-Диттигхайма было обнаружено кладбище с 563 захоронениями с середины V по начало VIII в. Наиболее богатые захоронения: мужчины (захоронение № 375) и женщины (захоронение № 405). Среди погребального инвентаря мужчины нет ни одного предмета, который указывал бы на христианство. Напротив, найденная в женском захоронении поясная пряжка, в центре которой изображен крест, позволяет считать женщину христианкой. См.: *1250 Jahre Bistum Würzburg...* S. 92–93.

³⁵⁸ *Egilus. Vita Sturmi...* С. 14. Р. 371.

³⁵⁹ *Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino...* С. 3. Р. 95.

³⁶⁰ *Rudolfus. Vita Leobae...* С. 17. Р. 129.

парами брук, а с другой — плащом — весьма красноречивая деталь, рисующая взаимоотношения Бонифация с его соратниками.

В VII в. в округе Китцингена, в Кляйнлангхайме, уже существовала деревянная церковь³⁶¹. Сам же топоним означает «у людей Хитца», т. е. указывает на наличие здесь некогда вотчины *Chitzo*, возможно, человека алеманнского происхождения³⁶². Смутное воспоминание об этом могло сохранить житие Хаделоги, составленное в XII в., в котором утверждалось, что основательницей Китцингена была Хаделога, якобы дочь Карла Мартелла и племянница св. Гертруды Нивелльской³⁶³. Спекулятивными остаются попытки идентифицировать Хаделогу с представительницей влиятельного рода Маттонов³⁶⁴ или же связать ее с Каролингами³⁶⁵. Отлох Санкт-Эммерамский сообщает, что Фёкла начальствовала также над монастырем в Оксенфурте (основан

³⁶¹ Kilian. Mönch aus Irland... Katalog. S. 127.

³⁶² Суффикс -ingen чаще всего встречается у алеманнов. См.: Kilian. Mönch aus Irland... Katalog. S. 45.

³⁶³ Schieffer K. Studie über die hl. Hadeloga und die Entstehung des Klosters Kitzingen // Fränkische Monatshefte. 11. 1932. S. 133–137; Petzolt H. Abtei Kitzingen — Gründung und Rechtslage // Jahrbuch für fränkische Landesforschung. 15. 1955. S. 69–83; Schieffer T. Winfrid-Bonifatius... S. 166.

³⁶⁴ Эта гипотеза основывается лишь на созвучии имен *Hadeloga* и *Hruadloug*, которая считается настоятельницей частного монастыря Маттонов, Венкхайма: Lübeck K. Fuldaer Nebenklöster in Mainfranken // Mainfränkische Jahrbuch. 2. 1950. S. 1–52. Здесь S. 40–41; Endrich P. Vor- und Frühgeschichte der Stadt und des Landkreises Kitzingen // Mainfränkische Heimatskunde. 7. 1952. S. 93–94; Petzolt H. Kitzingen... S. 78; Bauerreiss R. Kirchengeschichte Bayerns... Bd. 1. S. 99; Wendehorst A. Strukturelemente des Bistums Würzburg... S. 7.

³⁶⁵ К. Босль усматривает в легенде о Хаделоге «характерные черты эпохи христианизации» Франконии. Правда, заключение об этих «характерных чертах» навеяно весьма сомнительными данными. Согласно реконструированному диплому Карломана (?), вновь основанное епископство Вюрцбург получило *monasterium constructum in honore sanctae Mariae in villa, quae vocatur Karloburgo*. Сам диплом не сохранился — о его содержании позволяло судить лишь подтверждающие дарения гораздо более поздние грамоты Людовика Благочестивого, Людовика Немецкого и Арнульфа Каринтийского. Якобы то, что Хаделога была названа дочерью Карла Мартелла, выражало смутные воспоминания о связи Китцингена, подобно Карлобургу, с Каролингами. Это весьма шаткое заключение К. Босль пытался подкрепить ссылкой на св. Гертруду, племянницей которой Хаделогу объявляло ее житие. Дело в том, что житие Бурхарда Вюрцбургского, написанное также в XII в., утверждало, будто бы монастырь в Карлобурге принадлежал некогда св. Гертруде (*Bosl K. Franken... S. 38–40, 78*; так же Ф. Принц, усматривавший в житии Хаделоги «einen echten Kern» — *Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 243*). Ни житие самой Гертруды, ни археологические данные, однако, не подтверждают существования монастыря в Карлобурге уже в VII в. Капелла св. Гертруды в Карлобурге впервые упоминается лишь в 1336 г. См.: *Ettel P., Rödel D. Castellum und villa Karloburg... S. 297–299*.

ок. 745 г.)³⁶⁶. Это, однако, подтверждается лишь патронатом аббатиссы Китцингена над приходской церковью в Кляноксенфурте³⁶⁷.

Две других англосаксонских женщины (из известных нам по именам) находились в родстве с Виллибальдом и Виннебальдом — это уже упоминавшиеся выше Вальбурга, сестра Виллибальда и Виннебальда, и Хугебурк, агиограф обоих братьев³⁶⁸. Не исключено, что эти женщины уже прежде были выписаны Бонифацием и жили в каком-то из его женских монастырей. Теперь, после смерти Виннебальда в 761 г., одна из них стала настоятельницей единственного в Германии сдвоенного монастыря, другая — его насельницей. Хайденхайм отличался от франконских женских обителей тем, что он не столько отвечал религиозным потребностям женщин этого региона, сколько был вызван к жизни заботой Виннебальда о собственном молитвенном поминовении, попечение о котором он решил поручить лишь своей близкой родственнице. В конце концов именно благодаря другой родственнице, Хугебурк, Виннебальд (как, впрочем, и его брат) уже в конце VIII в. удостоился агиографической памяти.

Сдвоенные монастыри, которые объединяли мужской и женский конвенты под руководством аббатиссы в том числе и в общей молитве (как, например, монастырь св. Бригиты (ум. в 525) в Килдаре)³⁶⁹, на континенте оставались единичными. Речь идет о тех обителях, в основном на юго-востоке от Парижа (в области Бри), которые были тесно связаны с ирландскими *peregrini* или с англосаксами³⁷⁰. Ф. Принц в большинстве спорных случаев вообще предпочитает вместо «Doppelkloster» (сдвоенный монастырь) употреблять более нейтральный термин «Parallelgründung» (параллельно основанный монастырь), обозначающий сосуществование мужского и женского конвентов в непосредственной близости друг от друга³⁷¹.

³⁶⁶ *Otloh Emmeramensis. Vita Bonifatii...* C. 25. P. 138.

³⁶⁷ *Schöffel P. Pfarrorganisation und Siedlungsgeschichte in Mainfranken // Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte.* 17. 1942. S. 1–3; *Bauerreiss R. Kirchengeschichte...* Bd. 1. S. 99; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 244; *Wenisch S. Ochsenfurt. Von der frühmittelalterlichen Gemarkung zur domkapitelischen Stadt.* Würzburg, 1972. S. 8–14 (Mainfränkische Studien; Bd. 2).

³⁶⁸ См. выше параграф 3.3.

³⁶⁹ *Hughes K. Early Christian Ireland.* Ithaca; New York, 1972. P. 227–229; *Bitel L. M. Women's Monastic Enclosures in Early Ireland. A Study of Female Spirituality and Male Monastic Mentalities // Journal of Medieval History.* 12. 1986. P. 15–36.

³⁷⁰ *Hasdenteufel-Röding M. Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung.* Freiburg i. Br., 1988. S. 93–120; *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 660–661 (в дополнениях ко второму изданию).

³⁷¹ *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 662 (в дополнениях ко второму изданию).

В целом, однако, форма сдвоенного монастыря во франкском королевстве не прижилась, что, возможно, обусловлено разностью социальных структур островов и континента: господство родовых институтов в ирландском и отчасти англосаксонском обществе, выражавшееся в приоритете родственных отношений над формальными требованиями аскетического целомудрия, едва ли было столь же интенсивным в континентальной Западной Европе³⁷². Стереотипы аскетической традиции Западной Европы диктовали раздельное существование мужчин и женщин. Напомним знаменитую фразу Иоанна Кассиана: «Монаху следует бежать от женщин и епископов»³⁷³. А через примерно 600 лет аббату Тегернзее Гоцберту (1001–1002) пришлось объяснять некой сестре, попросившей приюта в его монастыре, что «святыми мужиками удостоверено: стебли соломы и огонь никогда не примирятся иначе, как причиняя друг другу ущерб»³⁷⁴.

Не удивляет, что Хайденхайм как сдвоенный монастырь существовал недолго. Уже преемник Виллибальда, епископ Герхох, около 790 г. поселил туда каноников³⁷⁵. В эпоху каролингских реформ акцент безусловно делался на жестком разделении мужских и женских обителей³⁷⁶. Естественно, что Рудольфу, писавшему житие Леобы уже в новой ситуации каролингских реформ, понадобилось две главы, чтобы объяснить, как жили мужчины и женщины в родном монастыре Леобы, Вимборне: он изображает два монастыря, разделенных высокими и прочными стенами; ни одна женщина не могла вступить в мужскую обитель так же, как ни один мужчина — в женскую; лишь священник допускался на женскую половину для отправления мессы, «и завершив торжественную молитву, тотчас возвращался восвояси»; а аббатисса общалась с внешним миром через окошко, тем же способом она отдавала все приказания касательно нужд обители; аббатисса Тетта, наставница Леобы, вообще не разрешала каким бы то ни было мужчинам, мирянам, клирикам и даже самому епископу, вступать в монас-

³⁷² Ibid. S. 662; *Angenendt A.* Das Frühmittelalter... S. 208; *idem.* Willibald... S. 153; *Schneider D. B.* Anglo-Saxon Women... P. 130–222.

³⁷³ *Monachum fugere debere mulieres et episcopos* — *Johannes Cassianus.* Institutiones coenobiorum... XI, 18. P. 444.

³⁷⁴ Die Tegernseer Briefsammlung (Froumund) / Ed. K. Strecker // MGH. Ep. sel. T. III. Berlin, 1925. Nr. 57. P. 66.

³⁷⁵ *Anonymus Haserensis* / Ed. L. C. Bethmann // MGH SS. T. 7. P. 262; *Heidingsfelder F.* Die Regesten der Bischöfe von Eichstätt. Erlangen, 1915/1938. Bd. 1. Nr. 26; *Hilpisch St.* Doppelklöster... S. 50–51; *Prinz F.* Frühes Mönchtum... S. 256.

³⁷⁶ C. Хильпиш констатирует исчезновение сдвоенных монастырей в IX в. См.: *Hilpisch St.* Doppelklöster... S. 25–52; *Semmler J.* Benediktiner, -innen // Lexikon des Mittelalters. München; Zürich, 1980. Bd. 1. Sp. 1872–1874; а также: *Angenendt A.* Willibald... S. 153.

тырь³⁷⁷. Сказанное Рудольфом представляет почти полную противоположность тому, что нам известно об англосаксонских женских и сдвоенных монастырях³⁷⁸.

О внутреннем укладе женских монастырей круга Бонифация остается только гадать. По-видимому, в них все же господствовали англосаксонские монашеские традиции. Это в особенности вероятно для сдвоенного монастыря Вальбурги. Об основании Китцингена и Оксенфурта мы располагаем лишь отрывочными сведениями. При реконструкции же внутреннего уклада Бишофсхайма в историографии принято обычно ссылаться на образ жизни самой Леобы, как он описан Рудольфом. Ф. Принц усматривал в нем «подлинно бенедиктинскую тягу к умеренности и отказу от крайностей»³⁷⁹. Й. Земмлер, напротив, акцентировал в поведении Леобы черты англосаксонского женского монашества³⁸⁰. Эта интерпретация жития кажется более обоснованной уже хотя бы потому, что Рудольф, проводя параллель между Стурмом и Леобой, явственно относил устав Бенедикта исключительно к мужскому монашеству Бонифация: «Итак, он, желая, чтобы в обоих видах (*utriusque professionis*) регулярно (*regulariter*, т. е. в соответствии с тем или иным уложением. — Н. У.) соблюдался порядок, старался найти для каждого подходящий пример (*idoneum magisterium*); на Монте Кассино он направил Стурма..., дабы тот в монастыре, в котором блаженный отец Бенедикт установил регулярную дисциплину, изучил и жизнь и обычаи монашеские, и стал пастырем... Равным образом отправил на родину посланцев с письмами к аббатиссе Тетте» и т. д.³⁸¹

Стоит, вероятно, предположить, что именно своеобразие внутреннего уклада англосаксонских женских монастырей в Германии, не всегда встречавшее понимание по меньшей мере местного духовенства, определило быстрое угасание в некоторых из них монашеской жизни: Бишофсхайм прекратил свое существование вскоре после смерти Леобы³⁸², Хайденхайм был включен в систему пастырского служения епис-

³⁷⁷ *Rudolfus. Vita Leobae...* С. 2–3. Р. 123.

³⁷⁸ В англосаксонских женских монастырях отсутствовала жесткая закрытость от мира. Синод в Кловесхое (747) даже был вынужден потребовать от аббатисс не отпускать монахинь время от времени домой. Обычай гостеприимства и традиции родства приводили к тесному общению монахинь с мирянами, гостями, друзьями и родственниками. Аббатиссы покидали монастыри, за пределами обителей могли жить и монахини. У последних иногда имелось личное имущество, собственность (*Schneider D. B. Anglo-Saxon Women...* Р. 64–65; *Cubit C. Anglo-Saxon Church and councils*, с. 650–850. London; New York, 1995. Р. 99–152; *Semmler J. Instituta sancti Bonifatii...* S. 89–90).

³⁷⁹ Ф. Принц не приводит никаких аргументов в пользу своей точки зрения. См.: *Prinz F. Frühes Mönchtum...* S. 244. Anm. 378.

³⁸⁰ *Semmler J. Instituta sancti Bonifatii...* S. 89–91.

³⁸¹ *Rudolfus. Vita Leobae...* С. 10. Р. 125.

³⁸² *Büll F. Die Klöster Frankens bis zum 9. Jh. // SMGBO.* 104. 1993. S. 17.

копства Айхштетт, почти целиком остающийся в тени Оксенфурт деградировал до уровня прихода, подчиненного Китцингену. Последний оказался единственным из женских монастырей англосаксов, который удержался на плаву, возможно, благодаря опоре на владетельное семейство сооснователей обители.

Выводы

В первом параграфе главы мы констатировали различия *peregrinatio*, миссионерства и паломничества в Рим как трех самостоятельных видов религиозной практики. С одной стороны, это противопоставление косвенно подтверждает уже сформулированный в предшествующей главе вывод о том, что *peregrinatio* является исключительно аскетической практикой, а соответственно ирландских *peregrini*, в том числе св. Колумбана и его спутников, неправомерно причислять к миссионерам. С другой стороны, *peregrinatio*, которая фиксируется у англосаксов не просто от случая к случаю, как на континенте, а является распространенной, даже обычной религиозной практикой, роднит их с ирландцами, тем более, что именно Ирландия являлась для англосаксов традиционным «местом странствия».

То, что расхожая концепция о противостоянии ирландцев и англосаксов, с которой уже приходилось полемизировать в предыдущей главе, нуждается в решительном пересмотре, подтверждается и исследованиями внутреннего уклада монашеских начинаний англосаксов в Германии. По крайней мере в монастырях Виллиборда и Суидберта влияние образцов ирландского монашества неоспоримо. Устав св. Бенедикта не только не господствовал в английских аббатствах, — долгое время он был чужд и обителям англосаксов на континенте. Так, Виллибальду пришлось странствовать по Италии, Малой Азии, Сирии, Палестине, островам Средиземного моря, пока он наконец не обрел своего идеала на Монте Кассино. В то же время и после утверждения устава Бенедикта в Айхштетте или Фульде — единственных монастырях англосаксов, в которых до эпохи Карла Великого это правило фиксируется, — его вряд ли можно считать безраздельно господствующим.

Таким образом, действительно качественного различия между так называемыми «ирландско-франкскими» монастырями Колумбана, в которых правило Колумбана уже взаимодействовало с уставом св. Бенедикта, и англосаксонскими монастырями не прослеживается. Наверное, можно было бы говорить о возросшей роли континентальных традиций в англосаксонском монашестве, как, например, в Вермут-Ярроу Бенедикта Бископа, но, учитывая, что монастырский образ жизни был еще далеко не полностью включен в сферу письменности, установить реальные пропорции между ирландским и континенталь-

ным компонентом совсем непросто, и нам приходится считаться с бесконечными «увещеваниями», «наставлениями» (*admonitiones, adhortationes*) аббатов-основателей. «Установления святого Бонифация» (*Instituta sancti Bonifatii*), которым монахи Фульды следовали в своей повседневной жизни, являлись устной традицией, восходящей к наставлениям Бонифация или монашескому опыту Стурма, вобравшему в себя, как помним, не только устав св. Бенедикта.

За исключением Херсфельда и Вердена, основанных в иных религиозно-политических условиях, характеристика которых станет предметом особого разговора позднее, в других англосаксонских монастырях — в уже упомянутых Эхтернахе, Зустерне и Кайзерверте, клерикальных общинах в Утрехте, Амёнебурге, Фрицларе, Ордурфе, Вюрцбурге, Мюнстере (возможно, и в Бляденштадте), в женских монастырях, Бишофсхайме, Китцингене и Оксенфурте, а также в сдвоенном монастыре Хайденхайм, устав св. Бенедикта, насколько позволяло судить источники, либо отсутствовал совсем, либо, по крайней мере, не занимал сколько-нибудь значительного места. На время оставив в стороне клерикальные *monasteria* англосаксов, мы увидим, с одной стороны, Эхтернах, Зустерн и Кайзерверт, в которых, безусловно, ощущается ирландское наследие, а с другой — женские монастыри, также, очевидно, тяготевшие к ирландско-англосаксонским традициям.

Вероятно, следовало бы, отбросив довольно искусственное противопоставление ирландцев и англосаксов, разработать некое единое понятие, суммирующее общие черты их религиозного идеала и практики, отличающее тех и других от традиций континентальной церковности и монашества. Таким понятием мог бы стать географически небызупречный, но уже широко распространенный в литературе термин «инсулярное» или «островное» монашество, «инсулярная» или «островная» церковность. Разработка этого понятия потребует сравнительного анализа прежде всего ирландской и англосаксонской агиографии, привлечения других источников этого региона, в том числе изобразительных, что выходит за географические пределы исследования и, разумеется, является вполне самостоятельным сюжетом. Ниже, подводя итог другим нашим наблюдениям за деятельностью англосаксов в Германии, мы еще попытаемся вернуться к возможным аспектам этого понятия.

Следует, правда, оговориться, что выработка такого понятия не должна обернуться новой крайностью, а именно искусственным сглаживанием различий между ирландцами и англосаксами. Прежде всего речь идет о гораздо более явной связи англосаксов с Римом, признании ими петринической доктрины и ориентации на римское церковное право.

Уже отмечалось выше, что вероятной целью *peregrinatio* Колумбана с самого начала могла быть Италия, а его контакты с папой весьма красноречиво свидетельствовали о почтении к Апостольскому

Престолу. Более того, первая папская привилегия, подобная той, которой затем добивался Бонифаций для Фульды, была получена в 628 г. аббатом Бертульфом для Боббио, главного монастыря Колумбана. Частично она вошла в качестве формуляра 77 в папскую *Liber diurnus*. Несколько позднее папа Иоанн IV (640–642) выдал привилегию другому важнейшему монастырю Колумбана, Люксею³⁸³. Тем не менее именно англосаксонская церковь, осознававшая факт своего основания из Рима, однозначно идентифицировавшая себя (по крайней мере со второй половины VII в.) с римской традицией, почитавшая своим основателем папу Григория Великого, стала проводником римской церковности во франкском королевстве. Так, Бонифаций, принимая свой епископский сан, принес «вам, блаженному князю апостолов Петру и викарию твоему, блаженному папе Григорию и преемникам», клятву «на теле святого Петра» (*in corpore sancti Petri*) о том, что будет пребывать в единстве с Римской Церковью (*in unitate eiusdem fidei*)³⁸⁴.

Римская ориентация англосаксов создала новую, неизвестную ирландцам (до VIII в. малораспространенную и на континенте³⁸⁵), форму религиозной практики — паломничество в Рим, а также весьма существенно видоизменила уже освоенную ирландцами, по крайней мере в Англии, практику миссионерства.

Стяжание прощения грехов при «апостольских пределах Петра и Павла, а также многих мучеников, дев и исповедников» — такова, собственно, одна из основных целей паломничества в Рим. Какова бы, однако, не была в конечном итоге задача конкретного паломничества, его суть неизменна: с точки зрения разных по положению, полу и возрасту англосаксов целый ряд действий благодаря соприкосновению с римскими святынями обретает особое, никак иначе не достижимое, качество.

Паломничество в Рим, не являясь *peregrinatio*, могло стать таковым, если наряду со стяжанием прощения или удовлетворением других духовных потребностей, предполагало монашескую жизнь в Риме, было совершено «ради обретения покоя и созерцания Бога». Не все паломники, оказавшиеся в Риме, — *peregrini*, как, например, Лул и его спутники, оставшиеся, судя по всему, мирянами. По крайней мере Лул принял монашество уже у Бонифация. Не всех *peregrini* Рим в

³⁸³ Schwarz W. Jurisdiction... S. 57–98; Szaivert W. Die Entstehung und Entwicklung der Klosterexemption ... S. 282–298; Anton H.-H. Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste... S. 55–59; Ewig E. Bemerkungen zu zwei merowingischen Bischofsprivilegien und einem Papstprivileg des 7. Jh. für merowingische Klöster // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 241.

³⁸⁴ Epistolae sancti Bonifatii et Lulli... Nr. 16. P. 28–29; Nr. 63. P. 130.

³⁸⁵ Berschin W. Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 1988. Bd. 2: Merowingische Biographie. Spanien, Italien und die Inseln im frühen Mittelalter. S. 50. (Quellen und Untersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters; Bd. 9).

полной мере устраивал: достаточно сравнить судьбу двух братьев — Виллибальда, который после годичного пребывания в Риме, отправился дальше, остановившись, наконец, на Монте Кассино, и Виннебальда, жившего при соборе св. Петра до тех пор, пока его не увлек за собой Бонифаций.

«Труд слова» — *opus verbi*, явственно противопоставляемый Бедой «молчанию» монашеской *peregrinatio*, естественно, развивался независимо от Рима, возможно, мотивированный сознанием родства англосаксов с континентальными германцами. Далеко не все англосаксонские миссионеры нуждались в папском благословении: ни один из нортумбрийцев, кроме Виллиброрда, не считал нужным опереться на санкцию Апостольского Престола. Для Бонифация же *opus verbi* стал странствием «по повелению апостольского престола». От поиска *peregrina loca* Винфрид переходит к поискам *locus praedicationis*, но первая неудача обращает его взоры к Риму: туда он отправляется, возможно, в паломничество, а возможно, и ради обретения монашеского покоя. Тогда, в 718 г., в Риме, вероятно, Винфрид и был побужден папой Григорием II к миссионерским трудам, а путеводной нитью в его деятельности стало «Правило пастырское» Григория Великого. Проповедь Евангелия как акт любви к Богу, как особая духовная практика, как долг верности Риму, наконец, как исполнение клятвы, данной по приказу папы Григория II на «теле святого Петра», предстает перед нами уже в письмах Бонифация.

В монашеско-клерикальных общинах Бонифация и его сподвижников не следует поэтому искать лишь следов англосаксонских «кафедральных монастырей». Древние представления о культовой чистоте, практические потребности миссионерства, наконец, спиритуальность Григория Великого — таковы, наверное, факторы, предопределившие облик общин в Ордурфе, Фрицларе, Амёнебурге, Вюрцбурге, Мюнстере, отчасти в Айхштетте и Хайденхайме. Причем, как нам известно из поздней редакции жития Виллибальда, именно ссылкой на авторитет Григория I папе Григорию III удалось подвинуть Виллибальда последовать за Бонифацием; Хугебурк же, описывая жизнь другого брата, Виннебальда, в поисках новых красок для изображения пастырских добродетелей своего родственника цитировала именно «Правило пастырское».

Не исключено, что и другая форма религиозной жизни — устав св. Бенедикта была воспринята Бонифацием благодаря усилиям папства. Во всяком случае Бонифаций в качестве архиепископа и «посланника святого Петра» (*missus sancti Petri*) на *Concilium Germanicum* (Германском соборе) в 742 или 743 г. и синоде в Ле Эфтин в 744 г. требует безусловного соблюдения во всех монастырях франкского королевства именно этого устава. Характерно, что, согласно канонам, оба синода проходили под председательством Карломанна, который уже менее, чем через пять лет станет монахом на Монте Касси-

но³⁸⁶. Но и сам Карломанн, если довериться сообщению «Мецких анналов», отправился на Монте Кассино по совету того же папы Захария, влияние которого в деле утверждения устава Бенедикта могло стать и для Бонифация определяющим³⁸⁷. Организация Церкви и монастыря по римскому образцу, водворение во франкской Церкви римских литургических и церковно-правовых обычаев — таковы задачи, которым следовал св. Бонифаций, испрашивавший, как помним, благословения папы даже для кратких передышек от своих трудов. Естественно, что свой монастырь-усыпальницу Бонифаций вверил защите Апостольского Престола.

Несмотря на сочетание аскетических требований с миссионерским служением, как сам Бонифаций, так и другие англосаксонские миссионеры вполне осознанно и четко отделяли от своих смешанных общин чисто монашеские начинания. Суидберт, Виллиброрд, Бонифаций, Виннебалд, Лул и Лиудгер основывают монашеские обители, с тем чтобы покоиться там, приобретая в лице монахов вечных молитвенных заступников. Желание телесной близости к монахам, стремление покоиться «среди самих тел монашеских», собственно, и стоит за основанием таких монастырей. В этом смысле монастыри в Кайзерверте, Эхтернахе, Фульде, Хайденхайме, Херсфельде и Вердене похожи на обители Аманда Льежского и Аудемара Терауанского. Аналогично действовали впоследствии и франк Хродеганг Мецкий, архиепископ и продолжатель реформ Бонифация³⁸⁸, и англосакс Алкуин³⁸⁹.

Такой тип монастыря-усыпальницы мог, соответственно, появиться в результате развития неких общих религиозных представлений, тесно соединивших поминовение с монашеством, превративших именно *memoria* в основную функцию монастыря. Более того, позволительно говорить о новых предпочтениях в выборе места для собственного захоронения, а именно о преодолении древнехристианского мотива «вос-

³⁸⁶ Архиепископом Бонифаций назван в преамбуле к канонам *Concilium Germanicum*, в первом из которых говорится: *Et per consilium sacerdotum et optimatum teorum ordinavimus per civitates episcopos et constituimus super eos archiepiscopum Bonifatium, qui missus sancti Petri est*. В последнем же каноне сказано: *Et ut monachi et ancille Dei monasteriales iuxta regulam sancti Benedicti ordinare et vivere, vitam propriam gubernare studeant* (*Concilium Germanicum* // MGH. Concilia 2, 1. Can. 1. P. 3. Can. 7. P. 4). На синоде в Ле Эфтинне предписывалось: *Abbates et monachi receperunt sancti patris Benedicti regulam ad restaurandam normam regularis vitae* (*Concilium Liftinense* // MGH Concilia 2, 1. Can. 1. P. 7). См. также: *Semmler J. Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 4. Folge XII. Bd. 74. 1963. S. 15–82. Здесь S. 69.

³⁸⁷ См. соответствующие ссылки на *Annales Mettenses* выше: с. 250, примеч. 260.

³⁸⁸ *Paulus Diaconus. Gesta episcoporum Mettensium* // MGH SS II. P. 268.

³⁸⁹ *Inter fratres in ecclesia sancti Martini Deo fideliter servientes vivere vel requiescere, Deo miserante, sine ulla dubitatione desidero* См.: *Alkuin. Epistolae* // MGH EE IV. Nr. 229. P. 374.

соединиться с мучениками» (*sociari cum martyribus*)³⁹⁰. Еще Меровинги и во многом Каролинги стремились быть похороненными при гробницах мучеников. Аналогично действовали и многие галльские епископы VI–VII вв.³⁹¹ Теперь предпочтение, очевидно, все более отдают молящейся общине монахов³⁹².

В то же время для некоторых миссионеров монашеский образ жизни как таковой также сохранял свою притягательность. Речь идет о Суидберте, который после неудачи своей миссионерской деятельности вел «затворническую жизнь» в Кайзерверте; о Стурме, тоже тяготевшем к отшельничеству, сознательно избравшем его после непродолжительных пастырских опытов и обратившемся к киновии благодаря увещаниям своего учителя; о Суало, предпочитавшем миссионерству, ради которого он, собственно, и был приглашен Бонифацием, жизнь анахорета; наконец, о Виллибальде и Виннебальде. Хотя основанные братьями монастыри и были призваны готовить кадры для миссионерской и пастырской работы, предоставляли, вероятно, кров миссионерам и пастырям, а потому не могут быть названы чисто монашескими начинаниями, — обе обители, и Айхштетт, и Хайденхайм, заложенные *in heremo*, тем не менее служили реализации монашеских идеалов своих основателей. Место Айхштетта было, по-видимому, избрано Виллибальдом независимо от воли Бонифация, которому пришлось лишь санкционировать начинание своего не слишком сговорчивого сподвижника, увлеченного уроками Монте Кассино. Виннебальд в свою очередь даже покинул Майнц (а значит, Бонифация), где «изобилие вина» отдаляло его от целей монашеского служения, и уединился в Хайденхайме.

Ни Виллиброрд, ни Бонифаций, ни Бурхард, ни Лиудгер, ни (в особенности) Лул не удовлетворялись одним лишь монашеством или по меньшей мере не могли позволить себе такой «односторонности».

³⁹⁰ Kötting B. Grab // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 12. Sp. 366–397. Здесь S. 387–389.

³⁹¹ Krüger K. H. Königsgabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jh. Ein historischer Katalog. München, 1971. S. 497–500 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 4); Crusius I. Basilicae... S. 9–34; Périn P. Die Grabstätten der merowingischen Könige in Paris // Die Franken... Bd. 1. S. 416–422; Kluge-Pinsker A. Königliche Kirchen der Merowinger in Paris und Saint-Denis // Ibid. S. 423–434. Хотя Меровинги, безусловно, покровительствовали многим монастырям, сами они основали не так уж много обителей (Ueding L. Geschichte der Klostergründungen... S. 179). Главным образом их щедрость была обращена на так называемые *seniores basilicae*, где хранились мощи особо почитаемых мучеников, древних патронов королевского дома, — «Reichsheiligtümer» и которые исторически служили усыпальницами Меровингов. Кроме указанной выше литературы см. также: Bernoulli C. A. Die Heiligen der Merowinger. 1900. S. 222.

³⁹² Angenendt A. Der hl. Willibald... S. 162.

Так, Бонифаций не собирался жить в Фульде, а рассматривал ее лишь как временное пристанище в своих трудах: там он надеялся «хотя бы на несколько дней давать... отдых своему телу, изможденному старостью». Для Суидберта же, Виллибальда или Виннебальда монастырь был и местом постоянного подвижничества и одновременно усыпальницей.

Итак, несмотря на особенности жизненного пути или личные пристрастия тех или иных миссионеров, очевидно, что монашеская обитель обладала в их глазах определенными функциями, которые никак не были под силу смешанному, клерикально-монашескому монастырю. Вряд ли поэтому деятельность англосаксонских миссионеров следует рассматривать в качестве очередного этапа клерикализации монашества лишь потому, что миссионеры естественно являлись священниками и вынуждены были то и дело проповедовать, крестить и преломлять хлеб³⁹³. Прослеживаемое в источниках осознание разности функций монашеской обители и смешанного монастыря — скорее еще один этап на пути к жесткому разграничению монашеского и клерикального образов жизни сначала Хродегангом Мецским на синоде в Верньюеле в 755 г., а затем Бенедиктом Анианским и Людовиком Благочестивым на синоде в Ахене в 816 г.³⁹⁴ Растущая же клерикализация монашества, уже к началу IX в. ознаменовавшаяся вымыванием мирян из монастырей, скорее соответствовала росту общественной значимости молитвы, а соответственно, богослужения³⁹⁵.

Характерно, что в отличие от миссионерских центров англосаксов их монашеские обители, будь то монастыри-усыпальницы или монастыри и кельи, обеспечивавшие основателям монашеский образ жизни по их вкусу, сознательно избранный и «единственно» спасительный, не представляются начинаниями одних только монахов и миссионеров. Одновременно каждая из этих обителей появилась благодаря духовным устремлениям мирян. Основание такого монастыря — всегда религиозный акт того или иного мирянина: одни из них носят славные имена, имена других забыты. Это и Пипин Геристальский со своей супругой Плектрудой, основавшие Эхтернах, Зустерн и Кайзерверт, и Хеден, задумавший разместить в своей резиденции в Хаммельбурге монастырь, и Карломанн, подаривший Фульде земли фиска, и Карл Великий, сделавший отшельника Суало «своим вечным молеельником»,

³⁹³ Так, например, у А. Ангенендта: *Angenendt A. Der hl. Willibald...* S. 159–160.

³⁹⁴ *Semmler J. Mönche und Kanoniker...* S. 78–111.

³⁹⁵ *Oexle O. G. Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. München, 1978. S. 96–111 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 31.); Häussling A. A. Mönchskonvent... S. 255–256, 273–276; Angenendt A. Missa specialis... S. 203–208; idem. Der Hl. Willibald... S. 158–159; Hallinger K. Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. bis 12. Jh. // Studia Anselmiana. 66. 1979. P. 125–187. Здесь S. 134–147.*

и некий Суидберт, пожертвовавший свои земли Виллибальду, и безымянные землевладельцы в окрестностях Хайденхайма, Вердена, Киттингена. Все они так или иначе надеялись получить за свое благодеяние небесное вознаграждение, уповали на заступничество святых мужей перед Грозным Судией: словами жития Виннебальда, землевладельцы области Хайденхайма рассчитывали, разделив со святым «общность в преходящем», обрести с ним «вечную» общность «в будущем». Даже Ирмина, монахиня и аббатисса Орена, посчитала полезным из «любви к Богу и ради спасения души» обзавестись собственным монастырем: она была уверена, что «святость и любовь» Виллиброрда будет оберегать ее лично.

За исключением, наверное, одного лишь Карломанна, совершившего пожертвование, как кажется, из «любви к созерцательной жизни» и избравшего затем монашество, но не в благодетельствованной им Фульде, а на Монте Кассино, каждый из основателей и дарителей ожидал от монахов молитвенного заступничества, в том числе поминовения. Характерно, что Виллиброрд, закладывая свой монастырь в Эхтернахе, вообще выполнял волю Ирмины, а затем Пипина и Плектруды. В основании Зустерна инициатива также принадлежала скорее мирянам, чем святому мужу. В ряде случаев мы можем быть уверены в том, что от монахов ожидалось поминовение не только самого жертвователя, но и всего его рода, что специально закреплялось в правовом акте. Так, если Виллиброрд, стремясь гарантировать собственное поминовение в Эхтернахе, оставил должность аббата своему родственнику, то и Пипин Геристальский требовал, чтобы всякий настоятель впредь был верен династии. Монастырь превращался, таким образом, в духовный центр рода, служил сакрализации его господства.

Безусловно, миссионерские обители англосаксов также опирались на поддержку мирян, точнее говоря майордомов (а значит, франкского королевства). Их «разрешение на проповедь» (*licentia praedicandi*), «помощь» (*adjutorium*), «защита» и «покровительство» (*defensio*), подчас насильственные, как во Фрисландии, собственно, и позволяли англосаксам распространять христианство среди язычников. Здесь, однако, мы ни разу не встретим ожиданий молитвенной поддержки и заступничества перед Всевышним. Определяющими являлись, судя по всему, соображения расширения и укрепления франкского королевства, способом внутренней интеграции которого являлась христианизация.

Таким образом, обращение к монашеским обителям англосаксов требует не только изучения религиозности самих миссионеров. Не менее существенным кажется вопрос о значении автохтонных сил развития монашества. Восьмой век был, безусловно, эпохой первой волны «клаустрализации» Германии: два монастыря Виллиброрда — Эхтернах и Зустерн, Кайзерверт Суидберта, о котором после Беды и вплоть до начала X в. нет никаких сведений, клерикальные обители Бонифация

в Гессене и Тюрингии, разрушенные саксонскими войнами, Фульда, монастырь-усыпальница Бонифация, и женские обители, из которых уцелел лишь один Китцинген, так и не превратившийся в сколько-нибудь значительный духовный центр, соборные монастыри Бурхарда, Лиудгера и Виллибальда, монастыри-усыпальницы Лула, Виннебальда и Лиудгера, из которых лишь Херсфельду и Вердену суждена была долгая жизнь, — не слишком впечатляющий итог, если поставить эти начинания рядом со множеством монастырей, возникших в Германии в VIII в. вне всякой связи с англосаксами. Речь идет приблизительно о 100–115 монастырях, большинство из которых было основано во второй половине VIII в.³⁹⁶

В заключение еще раз вернемся к наиболее характерным чертам именно англосаксонского монашества, обратившись к намеченному выше понятию «инсулярное» или «островное» монашество.

Как уже говорилось, размах миссионерских и реформаторских трудов Бонифация был во многом подготовлен ориентацией англосаксонской Церкви на Рим, который по крайней мере с конца IV–V в. претендовал на верховенство в христианском мире. Если ирландцы и признавали авторитет Рима, то далеко не в той же мере, как англосаксы. В остальном мы усматриваем немалое сходство между двумя островными народами. Уже говорилось о роли ирландской *peregrinatio* в среде англосаксов, о влиянии ирландских монашеских обычаев, прослеживаемом и в континентальных обителях, по меньшей мере Виллиброрда, Суидберта и Виннебальда. Следует заострить внимание также на «клановой ментальности», ощущаемой как у ирландцев, так и у англосаксов, а также на общих особенностях женской аскезы.

Даже беглое знакомство с судьбами отдельных миссионеров не оставляет сомнений в значительной роли родственных связей в их среде. Требуемый св. Бенедиктом отказ от родства и даже собственного имени³⁹⁷ не фиксируется. Так, Виллиброрд вводит в эхтернахский календарь дату поминовения своего отца, а власть над основанными монастырями закрепляет за собственными родственниками, аналогично поступают Суидберт в Кайзерверте, Виннебальд в Айхштетте, Лиудгер в Вердене. Каждый из англосаксов видится в окружении всевозможных родственников. Таковые, вероятно, обретаются где-то поблизости от Виллиброрда и Суидберта, если они сумели передать тем свои монастыри. К роду Виллиброрда принадлежали, например, придворный теолог Карла Великого Алкуин и первый епископ Бремена, Виллехад (787–789)³⁹⁸. Братья Виллибальд и Виннебальд являлись сородичами Бонифация. Одушевляемые идеалом *peregrinatio*, они вме-

³⁹⁶ См. их список: Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands. Berlin; Leipzig, 1952. Bd. 2. S. 817–830.

³⁹⁷ BR. C. 63. P. 147.

³⁹⁸ Padberg L. von. Heilige und Familie... S. 30–32.

сте отправились в Рим, где Виннебальд жил вообще в окружении родни, часть которой он увлек за собой, вероятно, во время специальной поездки в Англию: житие сообщает о «братьях и сестрах и других близких из его рода». Вместе с братом, Виллибальдом, они находят место для монастыря Хайденхайм, руководство которым Виннебальд передает своей сестре Вальбурге, а некая родственница братьев, подвизавшаяся в той же обители, Хугебурк, пишет житие обоих. Лул, возможно, родственник Бонифация, отправляется со всей родней в паломничество в Рим — точно со своим отцом, но, вероятно, и с матерью. Его спутники Бурхард и Денехард являются либо родственниками, либо друзьями, но так или иначе они живут в Риме также со своими родителями. Еще до того, как Лул примкнул к Бонифацию, помощниками в его трудах являлись сестра матери Лула, Кунехильд, и ее дочь Берхтгит. Леоба, тоже родственница Бонифация, возможно, переезжает в Германию со своей родственницей, а соответственно близкой по крови и Бонифацию, Фёклой. Бонифаций желает, чтобы Леобу похоронили в одной с ним гробнице.

В результате создается ощущение, что в германских землях в VIII в. действуют представители двух-трех англосаксонских родов. В гордом одиночестве высится, пожалуй, лишь фигура отшельника Суало, который, впрочем, вполне мог именно в отказе от родства видеть осуществление избранного им идеала анахоретства. Круг родственников, сопровождавших миссионеров, вероятно, был гораздо шире, чем это вытекает из источников, поскольку и в Эхтернахе (а значит, в Зустерне), и в Фульде, и в Хайденхайме довольно длительное время ощущаются следы присутствия англосаксов, идет ли речь об особенностях структуры монастыря, как в Хайденхайме, или характерных чертах письменной продукции, как в Эхтернахе и Фульде.

Так или иначе, но родственные связи не только помогали *peregrini*, паломникам и миссионерам в осуществлении их духовных стремлений. По-видимому, без опоры на эти связи поставленные цели казались невыполнимыми. Или же всякое предприятие вообще не мыслилось вне родственных связей, гарантировавших и поддержку, в том числе психологическую, и защиту. Клановость определяет структуру миссии, клановость накладывает свою печать на монастыри англосаксов. Применительно к ирландцам феномен «клановой ментальности» хорошо изучен. Оправдано ли его считать особенностью только ирландской церковности и монашества? Объясняется ли отмеченное сходство лишь импортом характерных для Ирландии форм церковной и монашеской организации? Или же перед нами скорее свидетельство стадильной близости двух обществ? Ответ, вероятно, следует искать в сравнительном анализе социальной эволюции Ирландии и Британии/Англии в IV–VIII вв., предполагающем оценку роли романизации, ее глубины в Британии, наконец, степени варваризации последней в ходе англосаксонского завоевания.

Более глубокого проникновения в социальную историю Ирландии и Англии требует и загадка «островного» женского монашества. В целом женщины, очевидно, занимали в ирландской и англосаксонской религиозной жизни неизмеримо более видное место, чем на континенте. Этим объясняется их активное участие в миссионерских трудах Бонифация, привлекавшего к себе на подмогу «воинов Христовых обо-его пола», но одновременно тем же обусловлено и сравнительно быстрое угасание очагов женского англосаксонского монашества на континенте.

Часть II.

Монастыри, монахи и реформы (IX — первая половина XI в.)

Глава 1. Самосознание имперского аббатства Санкт-Галлен

1. К постановке проблемы

Само по себе употребление понятия «монашество» предполагает наличие некоего монашеского «сословия», некой монашеской формы жизни (*ordo monasticus*) с общими идеалами или же ценностными ориентациями, едиными моделями поведения, воспринимаемого адептами этого *ordo* и обществом в качестве замкнутой группы, обособленной от остальных «сословий» или форм жизни — *ordines*¹. Как соотносится эта общность, этот *ordo*, с единичностью конкретных монастырей, в свою очередь представляющих замкнутые общности?

Может показаться, что монастырь — это всего лишь форма существования монашества, которую от других *genera monachorum*, т. е. анахоретства и странничества², отличает только дисциплина и иерархия, позволяющая, по выражению Макса Вебера, превратить аскезу в «систематизированный», «рационализированный», «методически» размеренный процесс³. Если, вслед за М. Вебером, понимать под аскезой «рациональную по своему смыслу, средствам и цели деятельность»⁴, то надо признать монастырь идеальным ее инструментом.

¹ О понятии *ordo monasticus* см., например: *Fichtenau H. Lebensordnungen des 10. Jh. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich*. Stuttgart, 1984. Bd. 1. S. 11–12 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 30,1).

² BR. C. 1. P. 17–19.

³ Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 191–231. Особ. С. 198–199, 210; он же. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Там же. С. 7–43.

⁴ Он же. Социология религии... С. 208.

Меж тем, как писал еще Иероним, и эти слова мы уже приводили выше, «монах значит одинокий»⁵. Таким образом, «общинная жизнь» монастыря вступает в противоречие с изначальной интенцией монашества к обособлению и уединению. Конфликтность монастырской формы жизни и аскетического индивидуализма первых монахов, оставшаяся в целом за пределами социологизирующего взгляда М. Вебера, то преувеличивалась в историографии, как, например, в работах О. Г. Эксле⁶, то смягчалась ссылками на имманентный христианству идеал общности во Христе, *ecclesia apostolica* или *ecclesia primitiva*, как в недавнем исследовании А. Ангенендта⁷. В итоге, однако, рельефнее обозначилось своеобразие монастыря, который, с одной стороны, являлся отрицанием первоначального идеала аскетической асоциальности индивида, а с другой — инструментом, обеспечивающим единство индивидов в формах осуществления избранного ими призвания путем соединения их в общину наподобие апостольской. Монастырь, по мысли св. Бенедикта, подавляя единичную волю, обеспечивает идентичность монахов общим идеалам монашества, есть «школа служения Господу» (*dominici scola servitii*)⁸.

Монастырь, преодолевающий единичность индивидов, сам, вместе с тем, единичен по отношению к совокупности монашествующих, *ordo monasticus*. Классики истории бенедиктинского монашества, Ф. Шмитц, Р. Молитор и К. Халлинггер, подчеркивали, что «монастырь представлял для Бенедикта или Григория Великого самостоятельную, замкнутую общину»⁹. Община есть вполне автономное «тело», его глава, как указывали В. Даммертц, Ф. Фельтен и Х. Якобс, несет ответственность только перед Богом, является «викарием Христа» (*vices Christi*)¹⁰.

⁵ См. с. 64 примеч. 12.

⁶ См. Введение. С. 12.

⁷ Angenendt A. Kloster und Klosterverband zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane // Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit / Hg. H. Keller, F. Neiske. Akten des Internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231. 1996. München, 1997. S. 7–8 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 74).

⁸ BR. Prolog. P. 8.

⁹ Molitor R. Aus der Rechtsgeschichte der benediktinischen Verbände. Münster, 1928. Bd. 1. S. 1–29; Schmitz P. Histoire de l'Ordre de St. Benoît. Maredsous, 1942 T. 1. P. 292–293; Hallinger K. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Graz, 1971. Bd. 2. S. 738.

¹⁰ RB. C. 2. P. 19. См.: Damertz V. Das Verfassungsrecht der benediktinischen Mönchskongregationen in Geschichte und Gegenwart. St. Ottilien, 1963. S. 7 (Kirchengeschichtliche Quellen und Studien; Bd. 6); Felten F. J. Herrschaft des Abtes // Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen / Hg. F. Prinz. Stuttgart, 1988. S. 147–296 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 33). Здесь S. 179–253; Jacobs U. K. Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung. Köln; Wien, 1987. S. 14–18, 44–45 (Forschungen zur Kirchenrechtsgeschichte und zum Kirchenrecht; Bd. 16).

В уставе св. Бенедикта отсутствует указание на какую-либо организацию — объединение монастырей или орден, — надстраивающуюся над отдельными монастырями и обеспечивающую таким образом идентичность всех подвизавшихся там монахов общим представлениям об *ordo monasticus*. Соответственно возникновение в западном монашестве тенденций к унификации отдельных монастырей в рамках монастырского объединения (Klosterverband) представляется самостоятельной исследовательской проблемой, что вполне осознавалось в историографии, а в 1996 г. стало темой первого специального коллоквиума «От монастыря к монастырскому объединению», явившегося итогом начатых в 1991–1992 гг. проектов Института исследования раннего средневековья при Мюнстерском университете им. Вильгельма под руководством Г. Мельвилля, Й. Воллаша и А. Ангенендта¹¹.

Уже Халкидонский собор 451 г. попытался внести в развивающееся монашество некоторую системность, подчинив монастыри власти и контролю епископов¹². Начиная еще с Пахомия Великого нам известны также объединения монастырей не в границах диоцеза или церкви, как предполагалось отцами Халкидонского собора, но вокруг харизматического аввы, а затем и основанного им центрального монастыря, филиациями которого являлись все остальные. Первое такое объединение в Западной Европе составляли, насколько позволяют судить источники, монастыри Юры в первой половине V в., Кондат, Лонкон и Бом-ле-Дам¹³. Модель ирландской монастырской *parochia*, или *paruchia*, соединяла в себе оба охарактеризованных принципа — центральный монастырь *parochia* являлся, с одной стороны, средоточием церковной организации целого региона, «митрополичьим городом» — *urbis metropolitana*, его настоятель — соответственно главой церкви, а с другой — подчиненные ему монастыри представляли дочерние ответвления материнской обители¹⁴.

Тем не менее вплоть до второй половины VIII в. не приходится говорить о сколько-нибудь устойчивой тенденции к преодолению единичности и замкнутости отдельных монастырей, их унификации. Епископские, синодальные, папские и королевские привилегии изымали монастыри из юрисдикции епископата; право частной Церкви, включавшее монастырь в вертикаль отношений господства — верности,

¹¹ Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit / Hg. H. Keller, F. Neiske. Akten des Internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231. 1996. München, 1997. S. 7–8 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 74).

¹² См. I, 1, 2.

¹³ Angenendt A. Kloster... S. 8–9.

¹⁴ Tacker A. Monks, Preaching and Pastoral Care in Early Anglo-Saxon England // Pastoral Care before the Parish / Ed. J. Blair, R. Sharpe. Leichestor; London; New York, 1992. S. 137–170 (Studies in the Early History of Britain). Здесь S. 150; Angenendt A. Kloster... S. 14–20.

также содействовало скорее обособлению обитателей, хотя, с другой стороны, соединяло монастыри, принадлежавшие одному сеньору¹⁵.

Идея унификации монашества формируется в рамках каролингской политики реформ во второй половине VIII — первой четверти IX в. Начатая как всеобъемлющее «исправление» (*correctio*) и «улучшение» (*emendatio*)¹⁶ еще на *Concilium Germanicum* 743 г.¹⁷, обоснованная в особенности во «Всеобщем увещании» (*Admonitio generalis*) Карла Великого (789), она достигает своей кульминации в правление Людовика Благочестивого¹⁸. За усилиями по унификации монашества стояла новая, ориентированная на ветхозаветные образы, концепция власти христианского правителя, который несет перед Богом ответственность за состояние «божественного культа» (*cultus divinus*) во вверенной ему стране¹⁹.

Уже на Майнцском синоде 813 г. говорилось, что в христианском народе должны царить мир, единодушие и единство, поскольку христиане имеют «одного Бога отца на небесах и одну мать церковь, одну веру, одно крещение» (ср. Эф. 4, 5–6)²⁰. Политика унификации выразилась прежде всего в насаждении во всех монастырях франкского королевства «римского» устава св. Бенедикта, который Карл Великий рассматривал как единственно допустимый. Карл, посетивший в 787 г. Монте Кассино, повелел снять копию с предполагаемого монте-кассинского оригинала. Эта копия хранилась затем в качестве образцовой в Ахенском дворце²¹. Подобно другим римским «аутентич-

¹⁵ Подробнее об этом см. ниже II, 1, 3.2.

¹⁶ Ullman W. The Carolingian Renaissance and the idea of kingship. London, 1986. P. 1–3; Ladner G. B. Terms and ideas of renewal // Renaissance and renewal in the XII century / Ed. R. L. Benson, G. Constable. Oxford, 1982. P. 1–33.

¹⁷ Concilium Germanicum // MGH Conc. 2, 1. P. 2. См. также: Staubach N. «Cultus divinus» und karolingische Reform // FMSt. 18. 1984. S. 556.

¹⁸ McKitterick R. The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 785–895. London, 1977. P. 1–44; Scheibe F.-C. Alcuin und die Admonitio generalis // DA. 14. 1958. S. 221–229.

¹⁹ Ewig E. Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter // Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Konstanz, 1954. S. 61 (VuF; Bd. 3); Mohr W. Christlich-alttestamentisches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums // Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Berlin, 1966. S. 382–409 (Miscelanea medievalia; Bd. 4); Anton H.-H. Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit. Bonn, 1968. S. 108, 456 (Bonner Historische Forschungen; Bd. 32); McKitterick R. The frankish church... S. 2–3; Staubach N. «Cultus divinus»... S. 553, 555.

²⁰ *Unum Deum patrem in caelis et unam matrem ecclesiam, unam fidem, unum baptisma* — Concilium Moguntiensis // MGH. Concilia. II, 1. Nr. 36. P. 261.

²¹ Theodomari abbas Casinensis epistola ad Karolum regem missa / Ed. K. Hallinger // CCM 1. P. 137–175; Semmler J. Karl der Große und das fränkische Mönchtum // Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben / Hg. W. Braunsfels u. a. Düsseldorf, 1965. Bd. 2. S. 265–267; Neufville J. L'authenticité de l'Epistula ad regem Karolum directa et a Paulo dictat // Studia Monastica. 13. 1971. P. 295–305; Zelzer K. Von Benedikt zu Hildemar. Zur Text-

ным» текстам, сообразно которым следовало «исправлять ошибочное, отсекал излишнее, водворял правильное»²², ахенский экземпляр устава должен был разойтись в копиях по всем монастырям империи. Правда, введение устава Бенедикта, очевидно, буксовало, возможно, из-за противодействия влиятельного племянника Карла, Валь Корбийского²³.

В правление Людовика Благочестивого, по установившемуся в историографии мнению, происходит развитие, подчас радикальное, тех принципов, которые были определены Карлом. Идея всеобъемлющего единства «народа Божьего» получила выражение в *Ordinatio imperii* 817 г.: «единство империи» (*unitas imperii*) рассматривалось Людовиком как богоугодное, богоустановленное и богохранимое: распад империи вследствие «человеческого разделения» (*divisio humana*) неизбежно вызовет гнев Господа²⁴. В историографии высказывалось мнение, что концепция политического единства империи даже сформировалась под влиянием идеи унификации монашества, которую развивал св. Бенедикт Анианский, ближайший сподвижник Людовика в 814–821 гг.²⁵. Агиограф Бенедикта, Ардо, так описывал политику Людовика: «Поскольку одно у всех призвание (*professio*), пусть будет у всех монастырей также один спасительный обычай (*salubris una consuetudo*)... Все монастыри так должны быть приведены к единой форме (*ad formam unitatis*), словно бы их наставлял один и тот же учитель и в одном и том же месте. Единая мера (*uniformis mensura*) была дана всем... в питании, напитках, бдениях, пении...»²⁶. Житие Людовика вторит Ардо: Ахенские синоды 816/819 г. предписали монахам соблюдать «единообразный ... обычай жизни в соответствии с правилом святого Бенедикта»²⁷. «Единый обычай» (*una consuetudo*) Ахен-

gestalt und Textgeschichte der Regula Benedicti auf ihrem Weg zur Alleingeltung // FMSt. Bd. 23. 1989. S. 113–114, 118–119.

²² Такую задачу Карл ставил в *Admonitio generalis*. См: *Admonitio generalis* // MGH. Capitularia regum Francorum 1. Nr. 22. P. 53–54 (*errata corrigere, superflua abscindere, recta coartare*).

²³ См примеч. 21.

²⁴ *Ordinatio imperii* // MGH Capit. 1. P. 270. См. также: Schieffer Th. Die Krise der karolingischen Imperiums // Aus Mittelalter und Neuzeit. G. Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht. Bonn, 1957. S. 1–15. Более взвешенная оценка и обобщение новой литературы: Boshof E. Einheitsidee und Teilungsprinzip in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen // Charlemagne's Heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814–840). Oxford, 1990. S. 161–189.

²⁵ Noble T. F. X. The Monastic Ideals as a Model for Empire. The Case of Louis the Pious // Revue bénédictine. 86. 1976. P. 235–250. Оcoб. P. 248–250.

²⁶ Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone / Ed. G. Waitz // MGH SS 15, 1. C. 35. P. 215.

²⁷ Uniformis ... vivendi secundum regulam s. Benedicti... mos — Vita Hludowici imperatoris / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 2. P. 622.

ских синодов был, таким образом, призван внести единообразие даже в способы, традиции соблюдения устава Бенедикта. Всякая частная, единичная практика отдельных монастырей, выходящая за пределы «одного правила» (*una regula*) и «единого обычая» (*una consuetudo*) объявлялась ложной и подлежала (во всяком случае согласно капитулярию) решительному искоренению, «дабы не было среди мужей этого (т. е. монашеского. — Н. У.) призвания какого-либо разнообразия (*nulla varietas*)»²⁸.

Движение к унификации киновийного монашества вокруг «единственно правильной» и обязательной для каждого монастыря *forma* монашеского служения, определяло развитие монашества в IX–XI вв. При этом всевозможные реформаторы искали опору своих устремлений в монашеском законодательстве Людовика и Бенедикта Анианского²⁹. В Англии король Эдгар по примеру Людовика Благочестивого на синоде в Винчестере около 970 г., при поддержке архиепископа Дунстана Кентерберийского и Этельвальда Винчестерского, предписал всем монастырям своего королевства соблюдать правило Бенедикта и «единый обычай применения (устава. — Н. У.)» (*unus consuetudinis usus*) — *Regularis Concordia*, поскольку из-за «неодинакового и различного обычая» (*impar ac varius usus*) следует вред как для «отечества» (*patria*), так и для самих монахов³⁰. Аналогично, в качестве продолжения каролингской политики, выглядят реформы в империи Оттонов и первых Салиев в X — первой половине XI в. Другой вариант реформ представляли клунийцы: их идея унификации монашества, хотя и восходила к представлениям Бенедикта Анианского, не была подчинена осуществлению какой-либо политической доктрины, как у Каролингов, Эдгара или германских императоров, но отражала претензию монастыря Клуни на единственно правильное понимание *ordo monasticus*. Й. Воллаш как раз и увидел в реформаторских *consuetudines* свидетельство самосознания реформаторских монастырей³¹.

²⁸ *Capitula notitiarum* / Ed. H. Frank // CCM 1. С. 1. Р. 341. См. также: *Semmler J. Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 71. 1960. S. 37–65; *idem. Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816* // *Zeitschrift für Kirchengeschichte*. 1963. N 74. S. 15–82; *idem. Benediktus II: una regula, una consuetudo* // *Benedictine Culture 750–1050* / Hg. W. Lourdaux, D. Verhelst. Löwen, 1983. S. 1–49.

²⁹ О связях между идеями Бенедикта Анианского и монашескими движениями, возникшими в начале X в., в частности клунийским, см.: *Wollasch J. Mönchtum des Mittelalters...* S. 145; *Semmler J. Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jh.* // *Monastische Reformen im 9. und 10. Jh.* / Hg. R. Kottje, H. Maurer. Sigmaringen, 1989. S. 29–79 (V. u. F.; Bd. 38).

³⁰ *Regularis Concordia Angliae nationis* / Ed. K. Hallinger // CCM 7,3. P. 70–71.

³¹ См. в целом: *Wollasch J. Reformmönchtum und Schriftlichkeit* // *FMSt* 26. 1992. S. 276–277.

Так, в *Liber tramitis*, который был составлен на рубеже X–XI вв. для реформы итальянского монастыря Фарфа, например, значилось: «Начинается совершенное уложение жизни для украшения католической Церкви». Этим «совершенным уложением» (*perfectus usus*) составитель сборника назвал «уложение Клунийского монастыря..., который в это время во всем круге земном придерживается наиболее целебного пути жизни в соответствии с правилом, чем все остальные монастыри»³². По мысли клунийцев, следование обычаям Клуни единственно и обеспечивало идентичность подлинным монашеским идеалам, более того, сулило «всему миру» (!) возвращение ко временам «древней Церкви», как указывалось в обычаях Флёри рубежа X–XI вв.³³

Монастырские реформы традиционно занимают видное место в историографии монашества. Правда, в центре внимания исследователей находятся главным образом разнообразные монашеские движения, их взаимовлияния и противоречия, что, как уже указывалось выше, привносит в картину истории монашества рассматриваемого периода известную схематичность³⁴. Конфликтность монастыря и монастырского объединения, дихотомия *ordo monasticus* и монастыря как «замкнутой, обособленной общины» во главе с аббатом — «викарием Христа», осознается далеко не в полной мере. Меж тем лишь с расколом монашества на ордена (*in ordines*) в начале XII в. удалось в определенной степени подавить своеобразие отдельных обителей в рамках замкнутых объединений монастырей с общими уставами, статутами, привилегиями, едиными координирующими и контрольными органами, общими святыми-покровителями и даже однотипной орденской архитектурой³⁵. Известный спор цистерцианца Бернарда Клервоского и клунийца Петра Достопочтенного обозначил новый для монашества комплекс противоречий: противостояние монастыря и унифицирующих монашеских течений сменилось противостоянием монашеских орденов³⁶.

«Историческая индивидуальность» монастыря³⁷, точнее представление монахов об индивидуальности их обители, станет предметом

³² *Usus Cluniaci coenobii... per totum orbem cuncta ultra monasteria regulari tramite pollentis ipso tempore* — *Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis* / Ed. P. Dinter // CCM 10. Prologus. P. 3–4.

³³ *Consuetudines Floriacenses antiquiores* / Ed. A. Davril, L. Donat // CCM 7, 3. P. 8–9.

³⁴ См. Введение, 3.2.

³⁵ *Wollasch J. Mönchtum des Mittelalters...* S. 175. Оcob. S. 181.

³⁶ *Bredero A. H. The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux // Petrus Venerabilis. Roma, 1956. P. 53 (Studia Anselmiana; T. 40).* См. также: *Storm J. Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis. 1926.*

³⁷ Термин ввели Й. Воллаш и К. Шмид. Опираясь на разработанную ими методику интерпретации *Libri memoriales* и *Necrologia*, они ставили проблему «исторической индивидуальности» конкретных монашеских общин, правда, в связи с составом братии и многообразием, всегда неповторимым, ее персональных связей с миром: *Wol-*

этой главы. До сих пор отдельные монастыри исследовались по преимуществу орденской и краеведческой историографией. Наряду с работами, посвященными тем или иным аспектам истории конкретных обителей, преобладают монографии, воссоздающие последовательность событий от основания до роспуска монастыря. Результаты этих штудий обобщались в рамках крупных серий справочного характера, выходивших в Германии и Швейцарии: *Germania Benedictina* и *Helvetia Sacra*³⁸. Развитию имперских аббатств посвящен также ряд томов *Germaniae Sacrae nova series*³⁹.

Обращаясь в этой главе к источникам из аббатства Санкт-Галлен, мы отнюдь не собираемся еще раз обрисовать хорошо известные события монастырской истории или описать масштабы имущественных приобретений монастыря, охарактеризовать изменения его правового статуса в раннее средневековье⁴⁰. Наше исследование сосредоточится на реконструкции индивидуального самосознания монашеской общины Санкт-Галлена и прежде всего на выяснении соотношения монастырского, локального, и общемонашеского сознания. Сознвая относительность выводов, к которым мы придем на базе источников лишь одного из монастырей Германии IX — первой половины XI в., мы в то же время готовы рассматривать нашу работу в качестве пробного шага. Для локального по сути своей исследования непригодным представляется употребляемый в историографии термин «монашеская теология»⁴¹, который мы и предпочли заменить словом «самосознание», тем более, что в искомом смысле это понятие уже фигурировало в историографии⁴².

lasch J. Mönchtum des Mittelalters... S. 53–136; Die Klostersgemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter / Hrsg. K. Schmid. München, 1978. Bd. 1–5 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 8).

³⁸ *Germania Benedictina* / Hg. Academia Benedictina in Verb. mit Abt-Herwegen-Institut. Ottobeuren; Augsburg, 1970 — Bd. 1–; *Helvetia Sacra* / Begr. R. Henggeler OSB, weitergeführt A. Bruckner. Bern, 1986. Abt. III. T. 1.

³⁹ *Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des alten Reiches N. F.* / Hg. MPIG / Red. I. Crusius.

⁴⁰ Такие исследования уже имеются в избытке. См., например: *Duf J., Gössi A., Vogler W.* Die Abtei St. Gallen. Abriss der Geschichte. Kurzbiographien der Äbte. Das stiftsanktgallische Offizialat. St. Gallen, 1986 (с указанием дальнейшей литературы).

⁴¹ См. прежде всего: *Leclercq J.* Wissenschaft und Gottverlangen... S. 65–83.

⁴² Например, X.-В. Гёц, анализируя *Gesta Karoli* Ноткера Заики, выделял категорию «монастырского сознания» (*Goetz H.-W.* Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs. Eine Interpretation der «Gesta Karoli» Notkers von Sankt Gallen. Bonn, 1981. S. 11–13). Попытку комплексного рассмотрения санкт-галленской письменной традиции на предмет выявления в ней характерных черт монастырского «сознания» предпринял В. Бершин. Однако его работа, задуманная как популярная и обзорная, главным образом концентрировалась на сравнении Санкт-Галлена и Райхенау (*Berschlin W.* Eremus und Insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter — Modell einer lateinischen Literaturlandschaft. Wiesbaden,

Под самосознанием применительно к индивидууму обычно понимают «осознание человеком своих действий, чувств, мыслей, мотивов поведения, интересов, своего положения в обществе»⁴³. Самосознание есть одновременно самопознание, самоотношение и самооценка, критерием и исходным пунктом которых являются другие люди. Самосознание группы или общества есть не «сумма» сознаний отдельных личностей, а качественно особая духовная система. Группа в этом смысле выступает как самоопределяющаяся личность, конституируя себя в отношениях с другими общностями. В центре нашего исследования окажется, таким образом, осмысление монахами принадлежности к своему монастырю, переживание неповторимости, значимости его истории и опыта, находящее отражение как в легендах о «святом месте», отборе святых и особенностях их культа, так и в отношении к унифицирующим реформам монашества, внешнему миру.

2. Санкт-галленская мифология «святого места»

2.1. Монастырский патриотизм

«Восславь, Ирландия, восходящее солнце — твое детище», — так санкт-галленский историограф и поэт Эккехард IV (ум. ок. или после 1057) начинает свои стихи, посвященные празднику св. Галла, легендарного патрона обители. Солнце-Галл, «новое солнце», взошедшее на западе, превосходит своим блеском солнце, что рождается на востоке. Этот «западный Титан», это ирландское солнце, совершающее свой круг по небу, наполняет светом весь известный монаху мир: багрове-

1987). Й. Воллаш, характеризуя особенности монастырских реформ X — начала XI вв. в сравнении с реформой IX в., осуществлявшейся по инициативе Каролингов, обратил внимание на феномен специфического самосознания «реформаторского монашества» (*Reformmönchtum*), в частности осмысления братией реформированного монастыря своего места в рамках *ordo monasticus*. Собственные, монастырские, обычаи понимались такой братией как наивысшее выражение идеалов монашества в целом и потому свой конкретный опыт она считала непреложным законом и для других монастырей. Исследование Й. Воллаша, вместе с тем, ограничивается лишь выявлением побудительных мотивов письменной фиксации «реформаторским» монашеством монастырских *consuetudines* (Wollasch J. *Reformmönchtum und Schriftlichkeit*... S. 277–279). Вопросы, сходные с нашими, ставились также в работах Х. Келлера об Айнзидельне и Т. Клюппеля о Райхенау. См.: Keller H. *Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben*. Freiburg i. Br., 1964 (*Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte*; Bd. 13); Klüppel T. *Reichenauer Hagiographie zwischen Walafrid und Berno*. Sigmaringen, 1980.
⁴³ См., например: Спиркин А. Сознание // *Философская энциклопедия*. Т. 5. С. 46–48; Т. 4. С. 552; Топоров В. Н. Самосознание // *Философский энциклопедический словарь*. М., 1983. С. 591.

ют «вершины Галисии», вспыхивают маяки на океанском побережье и солнце уже на «богатых дерном» равнинах Испании, оно согревает и «тезок» св. Галла — галлов, «по весеннему теплые лучи» достигают франков, ласкают свефов, италиков, греков, жителей Азии, мидян и парфян. Наконец, солнечные лучи простираются над Индией: «Индия недоумевает, откуда пришло новое солнце», а «окруженная водой Тап-робана (Цейлон)» взирает на него «с торжеством». Преодолев затем море, солнце-Галл устремилось непосредственно в рай. Ведь «два есть рая, — отмечает на полях глоссатор, — земной и небесный»⁴⁴.

В такой географической перспективе Эккехард представляет место своего монастыря: «О, блистательное солнце Галл, заставь воссиять эту келью», — вызывает поэт. О значении термина «келья» (*cella*) в Санкт-галленской письменной традиции нам еще предстоит сказать ниже. Его употребление здесь отнюдь не случайно, как и возникновение образа солнца. Вряд ли Эккехард осознанно дерзнул поставить Галла вровень с Тем, кто есть «солнце правды» (см., например, Пс. 18, 2–7, 83, 12; Мал. 4, 2; Иоанн 1, 9; Откров. 1, 16 и др.). Но, очевидно, и то, что для выражения своих чувств к патрону обители и характеристики его значения Эккехард избирает предельный образ в весьма разработанной христианской символике света.

Ко времени, когда Эккехард писал свой панегирик, уже был разработан язык тех символов, к которым на протяжении почти четырех столетий обращались многочисленные Санкт-галленские писатели и поэты для прославления св. Галла. Речь прежде всего идет о всевозможных метафорах, относящихся к свету вообще и к солнечному — в частности. Хотя и заимствованные из общего фонда агиографических топосов, эти метафоры служили описанию реальных деяний Галла: «свет», «луч» христианской веры Галл принес язычникам, жившим по юго-восточному побережью Боденского озера⁴⁵. А один из анонимных биографов святого, ок. 850 г. составивший первое рифмованное житие Галла, сравнил его даже с солнцем, «которое изливает обильный свет над миром». Правда, самого Галла он все же отождествлял лишь с «лучом», блеснувшим на западе, в Ирландии, и озарившим «свефов в местности алеманнской»⁴⁶.

⁴⁴ Ekkehard IV. In natale sancti Galli confessoris // Ekkehard IV. Liber Benedictionum nebst den kleinern Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393 / Hrsg. J. Egli. St. Gallen, 1909. XXXVIII. P. 192–194 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte; Bd. 31).

⁴⁵ См., например, искусный Санкт-галленский акrostих IX в.: *Lux lucens isti data portans gaudia nobis* (Carmina Sangallensia / Ed. E. Dümmler // MGH Poetae 2. P. 478).

⁴⁶ Vita sancti Galli metrica / Ed. E. Dümmler // MGH. Poetae 2. Berlin, 1884. P. 429. Около этого времени Эрманрих Эллангенский также писал: *Qouue loco sanctus sit natus Gallus, et unde // Venerat in patriam hanc ut lux pia lucens...* (Ermanricus coenobitae Augiensis tentamen vitae s. Galli adornandae in prosa et metro / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 32).

Для Эккехарда IV, писавшего через полтора столетия после анонима, традиционные символы оказались недостаточными, хотя в их контексте образ «нового солнца» и не был абсолютной новацией. Очевидно, что Эккехард, отказываясь от прежних клише апологетики св. Галла, отказывался и от того, несколько провинциального, образа святого как апостола свевов, и, вместе с тем, иначе трактовал значение монастыря, основанного св. Галлом. «Новое солнце» Эккехарда дарит свет всему универсуму, побеждая тьму в своем извечно определенном движении. Апостол свевов уступает место апостолу Вселенной⁴⁷. Монастырь же «в местности алеманнской», озаренный лучами западного светила, видится теперь где-то между Ирландией и Цейлоном.

Этот примечательный текст Эккехарда IV — наверное, самый яркий памятник Санкт-галленского монастырского патриотизма. Понятие «монастырский патриотизм», избранное нами для описания отношения монахов к своему монастырю, мыслится через оппозицию тому общемонашескому, мистическому патриотизму, который, согласно традиции, идущей от Августина, есть любовь к истинной родине, «родине небесной», «вечной», «вышней», «великой», «бессмертной» (*patria caelestis, aeterna, superna, magna, immortalis*), любовь к Небесному Иерусалиму⁴⁸. Монах отвергал мир *ob caelestis patriae amorem*, его усилия отныне направлялись к божественному, путь к которому понимался через крайнее выражение самоотречения, через «умерщвление» (*mortificatio*) или «мученичество» (*martyrium*). Вместе с тем, эта жертвенная «любовь к небесной родине» в устах многих идеологов монашества обретала вполне конкретный, земной, предмет почитания, — а именно монастырь, сопричастный Небесному Иерусалиму. Неслучайно Петр Дамиани называл монахов «гражданами Небесного Иерусалима»⁴⁹. Созерцание божественного в стенах обители, «ангельская жизнь» (*vita angelica*), как нередко трактовали жизнь в монастыре, представлялась обретением «небесной родины» уже на земле, завершением странствий.

⁴⁷ В этом контексте логично и прославление затем Галла как «цензора» и «претора» в «консульство» князя апостолов Петра (*Ekkehard IV. In natale sancti Galli...* P. 195, 35–36).

⁴⁸ Опыт реконструкции так называемой «монашеской теологии» и ее истоков принят в: *Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters.* Düsseldorf, 1963. О мистическом патриотизме монашества см. особенно S. 65–83. Любопытные наблюдения по поводу термина *patria* в значении «небесной родины» собраны в следующих работах: *Kantorowicz H. Pro Patria Mori in Medieval Political Thought // American Historical Review.* 1951. N 56. P. 476; *Dupont-Ferrier G. Le sens des mots «patria» et «patrie» en France au moyen âge et jusqu' au début du XVII siècle // Revue historique.* 1940. N 188. P. 92; *Eichenberger T. Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter (6.–12. Jh.).* Sigmaringen, 1991. S. 91, 237. Ообщ. S. 57 (Nationes; Bd. 9).

⁴⁹ *Petrus Damiani. Vita beati Romualdi / Ed. G. Tabacco. Rom, 1957. C. 64. P. 105 (Fonti per la storia d'Italia; T. 94).* См. также другие примеры: *Leclercq J. Op. cit.* S. 67–69.

Вопрос, который нас будет интересовать здесь, можно было бы сформулировать и так: ограничивалось ли отношение монаха к своему монастырю лишь рамками этого общемонашеского патриотизма, только ли частью Небесного Иерусалима представлялась монаху его обитель? Принадлежность к монашескому сословию требовала отказа от всего мирского (*fuga mundi*) и в первую очередь от своего прежнего социального статуса — родителей, семьи, близких, имущества, положения (Быт. 12, 1; Матф. 19, 29). Не только благодаря изысканной аллитерации выражение *patriam parentesque relinquere* (оставить родину и родителей) сделалось топомом монашеской агиографии. Исследования употребления понятия *patria* в раннесредневековых источниках показывают, что этот термин в случае, если говорилось о *patria nativitatis* (т. е. непосредственно родине) мыслился именно в связи с той системой социальных отношений, в которой человек был укоренен от рождения и которая предоставляла ему разнообразие социальные, правовые, экономические, религиозные и иные гарантии личного благополучия и преуспевания⁵⁰. Так, Седулий Скотт (848–860/874?) производил понятие *patria* от *patris atria vel pacis* (отчий дом или пристанище мира, покоя), объясняя, что «родина в собственном смысле слова есть община (*civitas*), в которой живут отцы»⁵¹. Вступление же в монастырь понималось прежде всего как новое рождение, обретение нового социального статуса, нового родства⁵².

Следует при этом учитывать, что численно в монастырях IX — первой половины XI в. преобладала категория так называемых *nutriti*, т. е. воспитывавшихся в обители с детства в качестве *pueri oblati* и не имевших в отличие от *conversi*, обратившихся в зрелом возрасте, опыта жизни в миру⁵³. Для них, изначально отторгнутых от *patria nativi-*

⁵⁰ Eichenberger T. Op. cit. S. 54.

⁵¹ Цит. по: Eichenberger T. Op. cit. S. 48.

⁵² BR. C. 58; 63. P. 133–138, 145–148.

⁵³ Уже Бенедикт допускал, что как богатые, так и бедные родители могут приносить своих детей в дар Богу и его святым (BR. C. 59. P. 138–139). Однако во времена Бенедикта практика *oblatio*, по-видимому, еще не была слишком распространена. Лишь в эпоху Каролингов *pueri oblati* начинают преобладать над *conversi*. Во второй половине XI в. в кругах реформаторов монашества сформировалось убеждение в том, что монашеские обеты должно принимать только в зрелом возрасте и сознательно. Соответственно за родителями отрицалось право определять заранее выбор своего ребенка (см. подробнее II, 3, Выводы). Реформаторы укоряли родителей за то, что они пытаются сбывать в монастырь неполноценных и увечных детей. О том, что такие упреки не были до конца беспочвенными, свидетельствуют хотя бы прозвища таких известных монахов, как Херманна из Райхенау — *Contractus* (Сгорбленный или даже скорее Стиснутый) и Ноткера Санкт-галленского — *Balbulus* (Заика). См.: Grundmann H. Adelsbekehrungen im Hochmittelalter // Grundmann H. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart, 1976. Bd. 1. S. 127–131; Weitzel J. Oblatio puerorum // Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft / Hg. N. Brieskorn u. a. Paderborn, 1994. S. 59–74; Berend N. La subversion invisible. La disparation de l'oblation irrévocable des enfants dans le droit canon // Medievales. 26. 1994. P. 123–136.

tatis, лишенных родителей, близких и, наконец, наследственного имущества, вероятно, именно монастырь с самого начала заменял тот *patris atrium vel pacis*, о котором говорил Седулий.

Так, в санкт-галленских памятниках эпохи расцвета монастыря в конце VIII — второй трети XI в. мы не встретим практически ни одного упоминания о конверсах. Неудивительно, что санкт-галленские монахи называют свой монастырь «наше гнездо» (*nidus noster*)⁵⁴ или «родина» (*patria*)⁵⁵. Один из монахов, например, став аббатом баварского Нидералтаиха, «испытывал тяжесть на сердце, что столь долгое время отрешен от монастыря св. Галла» и в конце концов, оставив пост настоятеля, вернулся в «свой монастырь»⁵⁶. Мироощущение санкт-галленского воспитанника характеризуют слова Ноткера Заики (ум. в 912), упрекавшего своего ученика в том, что он медлит с прославлением патрона обители, которой всем обязан: «Дорогой, почему, безмолвный, язык свой прячешь,/Почему, в ликованьи, не отдашься прославлению Галла,/Разве напрасно взращен ты на его хлебе/И зрелость обрел средь его трофеев?»⁵⁷

Предписанные уставом св. Бенедикта «закрытость монастыря» (*claustra monasterii*) от внешнего мира и *stabilitas loci*, т. е. верность той обители, в которой некогда был принесен монашеский обет⁵⁸, лишь в еще большей степени должны были содействовать упрочению связи братии со святым местом. Жизнь в монастыре с детства вырабатывала некое коллективное, свойственное всем братьям, сознание единства судьбы и принадлежности к общему монастырю, общей «родине»⁵⁹. В Санкт-Галлене это сознание породило беспрецедентную хронику внутренней жизни монастыря — *Casus sancti Galli* («Истории святого Галла») Эккехарда IV, основанную на устном, переходившем из века в век предании. Один из анонимных продолжателей хроники, писавший в последней трети XI в., сожалел, что некоторые его «предшественники, мужи справедливые и мудрые, не описали славные деяния многих отцов аббатов и братьев, в то время как известно, что они говорили и делали многое, достойное описания»⁶⁰. Справедливости ради

⁵⁴ *Ekkehard IV. Casus sancti Galli* / Hrsg. und übersetzt H. F. Haefele. Darmstadt, 1980. С. 75. P. 156; С. 102. P. 206 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Bd. 10).

⁵⁵ *Ibid.* С. 101. P. 204.

⁵⁶ *Ibid.* С. 127. P. 246.

⁵⁷ *Notkerus Balbulus. Metrum de vita s. Galli* / Ed. K. Strecker // NA. 38. 1913. Ia. P. 72.

⁵⁸ BR C. 4, 78. P. 35; С. 58, 15. P. 135.

⁵⁹ В связи с этим см. также замечание Т. Айхенбергера о функциональной близости *patria nativitatis* и монастыря, к сожалению, правда, не получившее дальнейшего развития в его работе: *Eichenberger T.* Op. cit. S. 64. Anm. 119.

⁶⁰ *Continuatio I Casus sancti Galli* / Ed. I. von Arx // MGH. SS. 2. P. 149. Ср. с рассуждениями Эккехарда IV: *Ekkehard IV. Casus... Praeloquium*. P. 16.

стоит отметить, что кроме труда Эккехарда IV внутренней истории монастыря были посвящены и *Casus sancti Galli* Патперта (884 г.), и не дошедшая до нас «Книжица о своем времени» (*Libellus sui temporis*) аббата Хартманна (922–925)⁶¹. Санкт-галленские хронисты подчеркивали «пользу» и «ценность» повествования об истории собственной обители и полагали «для нас [монахов] весьма тягостным ничего не знать» о добродетелях предшественников, о невзгодах и радостях, пережитых монастырем св. Галла⁶². Общая память (*как praesens de praeteritis*) обеспечивала, таким образом, внутреннюю сплоченность братии, ее идентичность и в то же время сама письменная фиксация этой коллективной памяти монастыря — свидетельство осознания исключительности и значимости пути, пройденного обителью⁶³. Этим, как кажется, во многом объясняется тот «санта-галленский миф», о котором иногда говорят исследователи, имея в виду, в частности, обширность санта-галленской агиографической и историографической традиции, исключительной на фоне общей скудости источников по истории монастырей раннего средневековья⁶⁴. Именно беспрецедентность этой традиции позволяет нам попытаться ответить на вопросы, поставленные в данной главе, сознавая при этом неординарность ситуации Санкт-Галлена и, соответственно, относительность наших выводов.

2.2. Выбор места для основания монастыря

Анонимный автор жития св. Пирмина, описывая трудности, с которыми он столкнулся при выявлении монастырей, основанных своим героем, сетовал: «Некоторые же не знают об истоках тех мест, в которых живут, и совершенно не ведают о тех, от кого после Господа берут свое начало, ибо там, где изобилуют земные заботы, неизбежно остывает божественная любовь»⁶⁵. Таким образом, знание об истоках святого места, с точки зрения агиографа IX в., современника санта-галленских агиографов⁶⁶, — норма, более того, свидетельство добродетельности братии. Сохранение такого знания говорит о пребывании среди братии «божественной любви».

Место для основания монастыря не могло быть выбрано случайно: в нем либо угадывался образ райского ландшафта, некое подобие

⁶¹ Wattenbach-Holtzmann. Deutschlands Geschichtsquellen... Bd. 1. Hft. 2. S. 238.

⁶² См. примеч. 57.

⁶³ О функциях и значении *memoria* как фактора, консолидирующего общности, см.: Schmale F. J. Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Darmstadt, 1993. S. 143–154; Oexle O. G. Die Gegenwart der Lebenden und Toten. Gedanken über Memoria // Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet. Zürich, 1985. S. 74–107.

⁶⁴ См. Введение, 5.

⁶⁵ Vita s. Pirminii... C. 5. P. 26.

⁶⁶ О датировке и локализации жития св. Пирмина см. выше, I, 3, 6.

Эдема, либо оно отвечало идеалу аскетического уединения, напоминало овечью легендами пустынь, а в тех случаях, когда для основания будущей обители избиралась гора, символизировало устремленность монашества от всего мирского к Богу, сопричастность его вышнему. Так или иначе, но в любом из вариантов «святое место» (*sanctus locus*) понималось как место, «приготовленное» или «указанное» Богом для монашеского подвижничества и уже на этом основании требующее от монахов верности и особого почитания⁶⁷.

В санкт-галленской агиографической и исторической традиции⁶⁸ *peregrinatio* св. Колумбана, его ученика Галла и других ирландцев трактуется как поиск уединения, пригодного для целей монашеского служения, сначала в Галлии, затем в районе Боденского озера. Это повествование служит предисловием к рассказу об обретении такого места св. Галлом уже после того, как его учитель, разуверившись в успехе своих поисков в Алеманнии, отправился далее в Италию. Болезнь же Галла, удержавшая его в Алеманнии, явила, согласно санкт-галленской традиции, волю свыше⁶⁹. Оправившись от недуга, Галл продолжает поиски места для уединенных молитв, мечтая о *heremus*, пустыне. В устах его проводника по Арбонскому лесу вожденная пустыня выглядит так: «Эта пустыня суровая и влажная, в ней есть высокие горы и скудные долины и всякие дикие звери: множество медведей, стаи волков и кабанов». Несмотря на опасения проводника за жизнь Галла, святой после усердного поста и молитв отправляется в путь, отказываясь от пищи и в дороге, пока «всемиловитый Христос не укажет ему место для проживания». Поиск места представляется, таким образом, как некое сакральное действие, требующее очищения и духовного приготовления. Обнаружив, наконец, «между двумя реками (т. е. Штайнахом и Ирабахом. — Н. У.) лес и желанную долину, а также место, приятное для сооружения кельи», Галл, «подобно святому Иакову, знающий наперед о будущем жилище», сказал: «Во истину Господь в этом месте». Характерно, что в изображении санкт-галленских писателей основание кельи сопровождалось трехдневным

⁶⁷ Nahmer D. von der. Über Ideallandschaft und Klostergründungsorte // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktiner-Ordens und seiner Zweige. 1973. Bd. 84. S. 196–269; Leclercq J. Op. cit. S. 69–70.

⁶⁸ Несмотря на то, что *Vita vetustissima* (см. Введение, 5, а также I, 3, 3) сохранилась фрагментарно и нынешний ее текст начинается уже после того, как Галл нашел место для своей кельи, именно рассказом этого древнейшего жития Галла, без сомнения, пользовались позднейшие агиографы, Ветгин, Валафрид, а также первый историк аббатства Ратперт. Во всяком случае обширные вставки из сохранившейся части *vetustissima* фиксируются в их сочинениях. См. издание трех житий у Б. Круша, где соответствующие места выделены петитом (*Vita s. Galli triplex* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. P. 251–360).

⁶⁹ См. об этом ниже, II, 1, 2.3.

постом, усердными молитвами, изгнанием из этого места демонов, «дабы было освящено (*sanctificatus*) во имя Твое», змей и подчинением «зверей пустыни» (*bestiae heremi*)⁷⁰. Таким образом, место Санкт-Галлена, с одной стороны, отвечало идеалу пустынножительства, с другой — было определено самим Богом, и, наконец, очищено и благоустроено молитвами и заклинаниями «избранника Божьего» — св. Галла.

Стоит обратить здесь особое внимание еще на одну черту восприятия Санкт-галленцами своего места. Санкт-галленские тексты изобилуют не слишком убедительными lamentациями по поводу невероятной скудости монастыря, бедности земли, жестокости климата. Х.-В. Гёц, анализируя подобные замечания Ноткера Заики в его «Деяниях Карла», отметил общую тенденцию изложения поэтом событий истории: униженным и оскорбленным всегда достается победа. Так и Санкт-Галлен, который во времена Карла Великого «представлялся беднее и слабее всех мест обширной империи» (*cunctis locis imperii latissimi pauperior visa est et angustior*), получил в конце концов вождельные привилегии, и дела его улучшились⁷¹. Традиционный для христианского и в особенности монашеского мирозерцания пиетет перед бедностью принуждал Санкт-галленцев, по-видимому, оставить свою обычно очень высокую самооценку. Правда, здесь крайняя степень самоуничижения как раз и означала наивысшую добродетель, ожидающую награды. Санкт-галленцы, вынужденные якобы по причине «великой бедности места», хотя и неохотно, как подчеркивает Эккехард IV, есть мясо, вызвали восхищение и сочувствие экспертов, посланных в аббатство Оттоном с целью проверки соблюдения там устава св. Бенедикта: «Они, испытывая нужду, прославились сверх всех тех, кто в этом королевстве придерживается правила, располагая достатком»⁷². Однако некоторая застенчивость Санкт-галленцев при описании как имущественного положения монастыря, так и земли, на которой он находился, обусловлена, по-видимому, и осознанием своих истоков. Санкт-Галлен, который в IX–XI вв. являлся одним из крупнейших монастырей Западной Европы, нередко, как мы еще не раз увидим ниже, продолжал именоваться «кельей св. Галла», хотя в обычном словоупотреблении термин *cella* применялся в отношении небольших, дочерних, монастырей или скитов отшельников. В отличие, например,

⁷⁰Wetti. Vita s. Galli / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 5–10; *Walafridus Strabo*. Vita s. Galli / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. Hannover, 1902. L. I. C. 10–13. P. 291–294; *Ratpert*. Casus sancti Galli / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. C. 1. P. 61.

⁷¹Goetz H.-W. Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs. Eine Interpretation der «Gesta Karoli» Notkers von Sankt Gallen. Bonn, 1981. S. 12–13.

⁷²Ekkehard IV. Casus... C. 103. P. 208. Русский перевод не передает в должной мере афористичность фразы Эккехарда: «...Ultra omnes, qui in regno sunt regulares sub copia, eos laudaretis sub inopia».

от соседнего Райхенау, «Богатого острова», в характере месторасположения и ландшафта которого изначально угадывалось подобие Эдема, и это уподобление проходило через всю письменную традицию монастыря. Санкт-Галлен хранил память о *heremus*, труднодоступном, скудном и диком⁷³.

Неслучайно поэтому самое раннее изображение будущего символа аббатства — медведя на резной панели слоновой кости, выполненное в начале X в. искусным монахом Туотило для парадного *Evangelium longum* («Длинное Евангелие», Cod. Sang. 53). Этот царь леса служил св. Галлу — еремиту — термин, который в древневерхне-немецком переводе устава Бенедикта из Санкт-Галлена (нач. IX в.) звучал как *uualdlihero*, т. е. буквально «житель леса»⁷⁴, — так же, как некогда царь пустыни — лев служил легендарным аввам, Герасиму и Иерониму. На передней панели Туотило была изображена *Majestas Domini* («Величие Господне»), а на задней — *Ascensio sancte Marie* («Вознесение святой Марии») и непосредственно под ней (поскольку Деве Марии Галл посвятил алтарь)⁷⁵ — сцена строительства Галлом его кельи в дремучем лесу, где помощником ему был сам царь леса, трогательно подносящий тяжелое бревно, а затем принимающий смиренно, в награду за труды, хлеб из рук святого⁷⁶.

Осознание сакральности своего места, его родства с вышним, ответственности целям монашеского служения и примерам отцов, притягательного, наконец, даже своей бедностью, составляло, однако, лишь часть тех разнообразных переживаний, которые связывали братию с ее монастырем.

2.3. Святые и монахи

Монастырь прежде всего ассоциировался с так называемыми «домовыми» святыми, иными словами, теми, чьи реликвии хранились в обители и пользовались особым почитанием братии. Аббатство Санкт-

⁷³ Berschin W. *Eremus und Insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter — Modell einer lateinischen Literaturlandschaft.* Wiesbaden, 1987. S. 49–50. Симптоматично, что и монастырь Санкт-Галлен позднее притягивал к себе ерemitов, главным образом благочестивых женщин. См.: Grundmann H. *Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jh.)* // Grundmann H. Op. cit. S. 97.

⁷⁴ Die althochdeutsche Benediktinerregel des Cod. Sang. 916 / Hg. U. Daab. Tübingen, 1959. C. 1. S. 13.

⁷⁵ См. об этом ниже.

⁷⁶ Menz-Vonder Mühl M. Die St. Galler Elfenbeine um 900 // FMSt. 15. 1981. S. 387–434; Duft J., Schnyder R. Die Elfenbein-Einbände der Stiftsbibliothek St. Gallen. Beuron, 1984 (Kult und Kunst; Bd. 7). См. полное воспроизведение этой панели: Культура аббатства Санкт-Галлен... Вкл. 13–14. С. 85–86, а также: Эггенбергер К. Книжное искусство в Санкт-Галлене // Там же. С. 98–99.

Галлен выросло из местного культа св. Галла, из стремления организовать подобающее почитание мощей отшельника именно там, где он сам соорудил свою келью⁷⁷. За короткий промежуток времени в первой половине IX в. возникает сразу пять версий жития и чудес св. Галла; подчас эти версии появляются почти одновременно: чудеса, записанные Готцбертом (первая четверть IX в.), и, возможно, возникшая тогда же или несколько позднее редакция Веттина (816–824 гг.), примерно через 10–18 лет — редакция Валафрида (833–834), одновременно или годом-двумя позже, около 835 г. некий ирландец, живший в Санкт-Галлене, написал несохранившееся повествование о перенесении мощей св. Галла в новую церковь (*Translatio sancti Galli in novam ecclesiam*), упомянутое в каталоге книг библиотеки, написанных ирландским минускулом (*Libri scottice scripti*)⁷⁸, еще через 15 лет или около того возникает стихотворное житие. Одновременно житие Галла заказывают Эрманриху Элвангенскому⁷⁹.

Стоит подчеркнуть, что практика приглашения для написания жития собственного патрона знаменитых авторов из других монастырей, какими, без сомнения, являлись монахи Райхенау, Веттин и его ученик Валафрид, а также Эрманрих Элвангенский, была вполне распространена⁸⁰. Восславить патрона поручали лишь отборным писателям (*propter auctoritatem hominis*); таковых, опасаясь прослыть льстецами (*adulterie laudasse*), предпочитали, по мысли Эккехарда IV, искать за пределами обители⁸¹. Очевидно также, что санкт-галленцев не устранило качество уже имеющейся или получаемой ими продукции.

Со временем редакция Валафрида вытеснила все остальные. Характерно, что Эккехард IV, поясняя в своем предисловии к Ноткеровому «Стихотворению о жизни святого Галла» причину создания житий патрона, знает лишь о двух редакциях: древнейшей — *vita vetustissima*

⁷⁷ *Walafridus Strabo. Vita s. Galli... L. II. C. 10. P. 320; idem. Vita s. Otmari / Ed. I. von Arx // MGH. SS. 2. C. 1. P. 42; Ratpertus. Casus... sancti Galli... C. 2, P. 62.*

⁷⁸ *St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des 9. Jh. // Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz / Hg. P. Lehmann. München, 1918. Bd. 1. S. 71. См. также: Berschin W. Eremus und Insula... S. 23.*

⁷⁹ О житиях св. Галла см. также: Введение, 5.

⁸⁰ *Duft J. Irische Einflüsse auf St. Gallen und Alemannien // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 14.*

⁸¹ Эккехард IV в своем предисловии к Ноткеровому *Metrum de vita sancti Galli*, так поясняет, почему аббат Готцберт предложил написать житие патрона монастыря «чужаку» — Валафриду: *Egerat autem hoc primo propter auctoritatem hominis, dehinc ne, si sui quidem, quos habebat facundissimos magnatem suum elatius scribendo extollerent, adulatorie cum laudasse putarentur, et linguis sic detrahentium cum sancto Ieronimo roderentur. Descripta est igitur tandem per abbatem opinatissimum vita... (Ekkehard IV. Praefatio in metricam sancti Galli... P. 68).*

и Валафридовой⁸². Древнейшее житие дошло до нас в одной-единственной записи не санкт-галленского происхождения, к тому же только во фрагментах.⁸³ В IX в. оно слыло как «продиктованное в древние времена» (*antiquitus dictata*)⁸⁴, а в XI в. Эккехард IV говорил, по видимому, именно о нем как о «дурно написанном полуграмотными скоттами» (*a scottis semilatinis corruptius scripta*)⁸⁵. Такое состояние жития патрона будто бы и побудило аббата Гоцберта (816–837) доверить составление нового текста Валафриду по причине «его красноречия, которым в те времена был более всех известен»⁸⁶.

«Чудеса св. Галла» Гоцберта дошли, далее, только в переработке Валафрида⁸⁷, а редакция Веттина сохранилась лишь в одном списке (Cod. Sang. 553, fol. 166–227) против восьми списков Валафридовой версии IX–XII вв.⁸⁸ Хотя последняя была снабжена в каталоге характерной пометкой «знатно написанная» (*nobiliter scripta*)⁸⁹, кажется, и она не вполне устраивала монахов. Эккехард IV описывает, как ее обсуждали между собой «ученейшие» (*eruditissimi*), Туотило, Ноткер, Хартманн: из весьма туманного текста Эккехарда можно, далее, понять, что монахи надеялись вступить с уже давно почившим Валафридом в соревнование⁹⁰. Не менее туманный фрагмент самого «Стихотворения о жизни святого Галла» позволяет заключить, что у санкт-галленских монахов известную иронию вызывало то, как скромные истоки их обители описывает аббат процветающего «Богатого острова» — Райхенау: куда им следовать за св. Галлом от Хибернии до альпийских хребтов, разве, что с ними поделится «богатейший во всяком имуществе аббат Валафрид, у которого имеются и лошади, вскормленные в плодороднейших долинах..., и суда как малые, так и большие»⁹¹. Кроме того, если бы санкт-галленцы во всем были довольны версией Валафрида, то они вряд ли стали бы беспокоить Эрманриха Эллангенского⁹².

⁸² Ekkehard IV. Praefatio in metricam sancti Galli... P. 68.

⁸³ Ibid. S. 14. См. также выше: I,3,3.

⁸⁴ St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des 9. Jh. // Mittelalterliche Bibliothekskataloge... P. 78.

⁸⁵ Ekkehard IV. Praefatio in metricam sancti Galli... P. 68.

⁸⁶ Ibid. См. также: Duft J., Meyer P. Die irischen Miniaturen der Stiftsbibliothek St. Gallen. Olten; Lausanne, 1953. S. 18.

⁸⁷ Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 6. S. 747.

⁸⁸ Duft J. Irische Einflüsse... S. 14. Anm. 31.

⁸⁹ St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des 9. Jh. // Mittelalterliche Bibliothekskataloge... P. 78.

⁹⁰ Ekkehard IV. Praefatio in metricam sancti Galli... P. 68–70.

⁹¹ Notker Balbulus. Metrum de vita s. Galli... P. 78 (см. там же коммент. II. Штреккера).

⁹² Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 6. S. 765.

Из второй половины IX в. нам также известны еще две редакции жития, на этот раз стихотворные, сама форма которых представляет собой любопытное свидетельство бытования памяти о святом Галле в монастыре. С одной стороны, речь идет о весьма вольной беседе в стихах между Ноткером и Хартманом по поводу отдельных сюжетов из жизни Галла, которая позволяет констатировать, что память Галла, как уже было сказано, являлась предметом раздумий и бесед между монахами. А с другой стороны — о прославлении Галла Ратпертом на народном наречии (*carmen barbaricum*), написанном так для «народа», т. е. с целью использования в литургии в присутствии «неграмотных» (*illiterati*)⁹³. В IX в. появляется генеалогия Галла, по-видимому, заказанная какому-то ирландцу (*quos aliqui venerabiles Scotti nobis legendo conprobaverunt, atque firmaverunt*), устанавливающая королевское происхождение Галла и его родство со св. Бригитой Килдарской и Патриком⁹⁴, — сюжет, который, правда, не получил развития в агиографии, целиком фиксирующийся на связях Галла с Колумбаном.

Еще П. Гири отмечал, что всякий социум сообщал почитаемым им мощам особые «символические функции»⁹⁵. Частью культа св. Галла был культ пространства, данного ему Богом, но освященного и именем самого отшельника. Как помним, сияние «западного Титана» и «нового солнца», озаряя, согласно поэтическим гиперболам Эккехарда IV, весь мир от Хибернии до Тапробаны, наполняет блеском и эту «келью».

Мощи Галла, умершего в Арбоне, противятся захоронению их в местной церкви, а лошади, на которых возложили его тело, сами приходят к келье святого⁹⁶. Обширный рассказ в «Чудесах святого Галла» Гоцберта Младшего посвящен неудачной попытке кражи мощей св. Галла еще до того, как на месте его гробницы возник монастырь. Виктор, граф Кура, наслышанный о «бесчисленных чудесах, явленных у гробницы св. Галла», задумал похитить «сокровище драгоценного тела» и перевезти его к себе. Люди, жившие в округе церкви святого, прознав о замысле Виктора, вооружились и взяли на себя охрану мощей. Однажды ночью, находясь на горе, возвышающейся над храмом, они увидели, как «с небес снизошел свет и озарил стены всей церкви». Благодаря Бога за явленное чудо, эти стражи разошлись по домам, уверен-

⁹³ *Ratpertus*. *Carmen in laudem s. Galli in latinum translatum per Ekkehardum* / Ed. J. Egli Strecker // *Ekkehard IV. Liber benedictionum...* P. 382–389.

⁹⁴ *Genealogia s. Galli* / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 34.

⁹⁵ *Geary P. J. Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages*. Princeton, 1990. P. 5–9.

⁹⁶ Этот сюжет был намечен уже в *vita vetustissima*, которая, правда, однозначно не сообщает о стремлении мощей перебраться на место кельи. Такое стремление скорее предполагается. См.: *Vita s. Galli vetustissima* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. C. 5. P. 254. Четко эта история впервые представлена у Веттина: *Wetti. Vita sancti Galli...* P. 17.

ные, что «тело мужа Божьего нельзя силой увезти с того места, которое Господь прежде всех век ему предназначил и в настоящее время украсил честью своего знамения. Через него дано было постичь, какие заслуги перед Богом имеет тот муж, место захоронения которого с небес было освещено, дабы свет, которым на небесах душа его в избытке наслаждается, был сопричастен и его мертвому телу на земле». Виктор же, узнав о том, что стражники больше не охраняют тело святого, собрался осуществить свой замысел, но, упав с лошади, опасно сломал бедро. По мысли агнографа, Господь таким образом вознаграждал заслуги святого, не попустив, чтобы он был разлучен с местом, которое сам некогда избрал, но «в особенности заботясь о том, чтобы толпы монахов, намеревавшихся там служить, восхваляя Господа, не лишились бы имеющих реликвий святого мужа»⁹⁷.

В этой связи неудивительно, что основанный ок. 719 г. монастырь в конечном итоге персонифицировался в образе своего патрона: *apud suum Gallum, ad suum Gallum tendens, apud sanctum Gallum, ze sancte Gallin*⁹⁸. Видимо, неслучайно и колокольню грандиозного санкт-галленского храма, выстроенного аббатом Гоцбертом Старшим в начале 30-х гг. IX в., украшал петух — *gallus* — древнейший символ обители св. Галла. Венгры, захватившие в 926 г. монастырь, кажется, не слишком ошиблись, приняв этого петуха за «бога места» (*deus loci*)⁹⁹. Известно, что санкт-галленский собор, построенный аббатом Гоцбертом (816–837), уже во времена аббата Гримальда (841–872) заботами его викария, Хартмута, а также в годы его самостоятельного правления (872–883), был украшен росписями, среди которых, если верить весьма спорным подписям к изображениям из Цюрихской рукописи (ZB C 78), в нижней части алтарного пространства, после рядов, посвященных Христу и Деве Марии, следовали также сцены из жизни св. Галла¹⁰⁰. В факте их наличия, пожалуй, нет ничего удивительного: они сообщали сакральному пространству надлежащую торжественность, одновременно являясь «библией для неграмотных» посетителей храма. Примечательно другое: вероятно, в правление аббата Ульриха I (984–990) росписи с житием Галла украсили также святая святых аббатства, куда миряне допускались лишь в самых исключительных случаях, — а именно *claustrum* (букв. затвор — жилище

⁹⁷ *Gozbert. Miracula sancti Galli per Walafridum emendata* / Ed. I. von Arx // MGH. SS. Vol. 2. C. 12–13. P. 23–24.

⁹⁸ *Wartmann H. Die urkundlichen Formen des Namens «Gallus»* // *Anzeiger für schweizerische Geschichte und Altertumskunde*. 9. 1863. S. 33–34; *Sonderegger St.* Althochdeutsch in St. Gallen. St. Gallen; Sigmaringen, 1970 (Bibliotheka Sangallensis; Bd. 6). S. 20–26. См. также: *Ekkehard IV. Casus... passim*.

⁹⁹ *Ekkehard IV. Casus... C. 52. P. 116–117.*

¹⁰⁰ *Ratpertus. Casus s. Galli... C. 8. P. 68; C. 9. P. 70, 72.* См. также: *Эггенбергер К.* Книжное искусство в Санкт-Галлене // *Культура аббатства Санкт-Галлен... C. 98–99.*

самых монахов)¹⁰¹. Подписи к ним были составлены Эккехардом IV¹⁰². Таким образом, визуализированное житие Галла окружало монахов в их повседневном быту, внушая тем самым мысль о преемственности их подвига от патрона обители.

Если в монашеском служении и видели служение Богу, в сознании монаха оно мыслилось по меньшей мере опосредованно, как служение «своему» или «нашему», монастырскому, святому у Господа¹⁰³. Так, монашеский обет Санкт-галленские братья понимали как обет св. Галлу¹⁰⁴, от него они принимали и монашеское облачение¹⁰⁵. Св. Галл — это и «отец» (*pater*) и «господин» (*dominus*) братии, а аббат, соответственно, не «викарий Христа», как называл его св. Бенедикт, а «викарий святого Галла» (*vicarius sancti Galli*)¹⁰⁶. К св. Галлу обращались за защитой от гонителей, уповали на его месть (*ultio*) нечестивым¹⁰⁷, клялись его заслугами перед Богом¹⁰⁸. Покинуть же монастырь, означало, по словам Гоцберта Младшего, изменить клятве, данной патрону, забыть об уважении к нему. Так, на переправе через Рейн лошадь трижды сбрасывала монаха, «обманным образом» покинувшего Санкт-Галлен. Вообще же «многие могут подтвердить, что всякий убежавший из семьи (*de familia* — т. е. из общности зависимых от монастыря лиц. — Н. У.) этого святого, или в самом скором времени непременно обретал прозрение, или был достигнут публичным возмездием, — но никто из тех, кто пренебрег неукоснительной верностью (*fidem illi*

¹⁰¹ Так, Эккехард IV свидетельствует, что монастырь св. Галла «на памяти отцов всегда пользовался таким уважением, что вход или даже осмотр его никому хотя из самых могущественных среди каноников или мирян не дозволялся» (*Ekkehard IV. Casus...* С. 136. Р. 264).

¹⁰² *Ekkehard IV. Ad picturas claustris sancti Galli // Ekkehard IV. Liber Benedictionum...* Р. 369–381. См. также: *Egli J. Einleitung // Ibid.* S. XVI–XVII.

¹⁰³ Бенедикт предписывал новицию письменно составлять *petitio*, в которой он перечисляет обеты, произнесенные до этого устно. Этот акт, адресованный святым и аббату, написанный собственноручно или скрепленный подписью, рассматривался в качестве юридического документа: *De qua promissione sua faciat petitionem ad nomen Sanctorum quorum reliquiae ibi sunt et abbatis praesentis* (BR. С. 58. Р. 136).

¹⁰⁴ *Ekkehard IV. Casus...* С. 10. Р. 32, 34.

¹⁰⁵ *Ibid.* С. 6. Р. 26.

¹⁰⁶ *Ibid.* С. 49. Р. 110. Во вновь найденной О. П. Клавадечером грамоте некоего Wolfinus Gozperti palatini comitis filius Санкт-галленскому монастырю начала X в. сказано: *... Ego ... trado ad monasterium sancti Galli, cui reverendissimus antistes Salomon abbas fungitur vice...* (*Clavadetscher O. P. Wolfinus Cozperti palatini comitis filius. Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte des beginnenden 10. Jh. // Florilegium Sangallense. Festschrift für J. Duft zum 65. Geburtstag / Hg. O. P. Clavadetscher, H. Maurer, St. Sonderegger. Sigmaringen, 1980. S. 149–163. Здесь S. 151).*

¹⁰⁷ *Continuatio I...* Р. 149, 154.

¹⁰⁸ *Ekkehard IV. Casus...* С. 5. Р. 24.

plenam) по отношению к нему, не ушел безнаказанным»¹⁰⁹. Монашеский обет *stabilitas loci* обретает, таким образом, в устах Гозберта новое содержание: «оседлость» — не только неперемное условие осуществления монашеского призвания, но и верность патрону, верность месту, освященному его именем. Даже монах, оказавшийся с разрешения аббата на чужбине, предчувствуя скорую смерть, «весьма печалился, что находится вдали от своего монастыря и не может быть похоронен на кладбище св. Галла»¹¹⁰.

В связи с фигурой св. Галла в агиографической традиции Санкт-Галлена невозможно не затронуть вопрос об ирландском происхождении отшельника, которое, как указывалось выше, начиная с работы Ханса Либа 1952 г., является предметом острой полемики в историографии¹¹¹. Безотносительно к тому, был ли св. Галл ирландцем и спутником св. Колумбана в действительности, или мы имеем дело целиком с фантазией каролингских монахов, стоит попытаться понять, какую роль в Санкт-галленской мифологии играло ирландское происхождение патрона.

Начиная с древнейшего жития, Галл в Санкт-галленской традиции прочно связывается со св. Колумбаном¹¹². Если принять позднюю датировку этого памятника (VIII в.), то становится относительно более понятно, почему литургическое почитание св. Колумбана фиксируется в аббатстве с очевидным опозданием — лишь в IX в. Правда, древние календари Санкт-Галлена не сохранились¹¹³. Прежде всего обращает на себя внимание наличие алтаря св. Колумбана на Санкт-галленском монастырском плане, составленном ок. 820 г. в аббатстве Райхенау. Значение Колумбана подчеркивается тем, что его алтарь находится напротив алтаря св. Бенедикта¹¹⁴.

К IX в. относится и древнейший кодекс (Cod. Sang. 553), содержащий списки жития Колумбана, житий его учеников, Аталы и Бертульфа, а также *de monachis Eboiensis*, — иными словами, книги жития Ионы. Житие Колумбана из Cod. Sang. 553 Б. Круш ставит первым в

¹⁰⁹ *Gozbert. Miracula sancti Galli...* C. 26. P. 27.

¹¹⁰ *Ekkehard IV. Casus...* C. 32. P. 76.

¹¹¹ См. выше I, 3, 3.

¹¹² *Vita s. Galli vetustissima...* C. (1). P. 251; *Mayer Th. Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit* // Mayer Th. *Mittelalterliche Studien. Gesammelte Aufsätze*. Darmstadt, 1963. S. 473–524.

¹¹³ *Munding E. Die Kalendarien von St. Gallen aus 21 Handschriften 9.–11. Jh. Texte und Untersuchungen*. Beuron, 1948, 1951 (Texte und Arbeiten / Hg. E. Beuron, 1. Abt.; Hfte 36–37); *Duft J. St. Coloman dans les manuscrits liturgiques de la bibliothèque abbatiale de Saint-Gall* // *Mélanges Colombaniens. Actes du congrès international de Luxeuil 1950*. Paris, 1951. P. 317–326.

¹¹⁴ *Müller I. Die Altar-Tituli des Klosterplanes* // *Studien zum St. Galler Klosterplan* / Hrsg. J. Duft. St. Gallen, 1962. S. 129–176. Oco6. S. 141–145 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte; Bd. 42).

своем еще неполном списке из 130 рукописей памятника¹¹⁵. Х. Лоулор, хотя и добавляет к этому списку девять манускриптов, также считает редакцию Санкт-галленского кодекса лучшей и наиболее ранней¹¹⁶. Характерно, что в кодексе были переплетены также гомилия Галла, его генеалогия и житие святого, написанное Веттином. Житие Колумбана фигурирует и в Санкт-галленском каталоге 850/860 г., и в календарном каталоге, причем в первом случае оно переплетено в один кодекс с житием св. Галла, которое, согласно пометке библиотекаря, является *antiquitus dictata* (речь, как помним, идет о древнейшем житии)¹¹⁷.

Сочинения св. Колумбана, подлинные и приписываемые ему, также копируются с IX в. Характерно, что в знаменитом Санкт-галленском каталоге книг, записанных, собственно, ирландцами, — *Libri scottice scripti* (ок. середины IX в.), отсутствуют сочинения самого Колумбана¹¹⁸. И то, что таковые сочинения тем не менее появляются в библиотеке в течение IX в. (отнюдь не волею случая, благодаря довольно частым визитам ирландцев), говорит об особом интересе Санкт-галленцев к фигуре Колумбана: речь идет о Codd. Sangg. 915, 273, 197, 198, 250, 459, — все эти манускрипты IX–X вв. записаны Санкт-галленцами¹¹⁹. Каталог IX в. позволяет утверждать, что монастырь к этому времени владел и другими списками с сочинений Колумбана, пользовавшимися, вероятно, немалой популярностью: уже ревизор библиотеки снабдил их в своей описи характерными пометками. Напротив «Толкования святого Колумбана на все псалмы в одном томе» он записал: «Искать. Видел его у Руодина, который утверждает, что оно его», а напротив «Еще его же (т. е. Колумбана. — Н. У.) наставление о вере и несколько других сочинений в одном томе» — «Этого не видел»¹²⁰.

Таким образом, очевидно, что Санкт-галленские монахи, по крайней мере в IX в., начинают придавать особое значение реальным или

¹¹⁵ *Krusch B. Proenium // Ionas. Vita s. Columbani...* P. 60–63. Б. Круш датировал это житие X в. Й. Дуфт со ссылкой на частное письмо Б. Бишоффа к В. Бершину относит его к IX в. (*Duft J. Irische Einflüsse...* S. 12. Anm. 20). Еще прежде концом IX в. его датировал Х. Лоулор. См. след. примеч.

¹¹⁶ *Lawlor H. J. The Manuscripts of the Vita S. Columbani // Transactions RIA. 32. Sect. C. 1902–1904.* P. 3, 55.

¹¹⁷ *St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des 9. Jh. // Mittelalterliche Bibliothekskataloge...* P. 78; *Kalendarisches Verzeichnis der hagiographischen Texte // Ibid.* P. 99.

¹¹⁸ *St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des 9. Jh. // Mittelalterliche Bibliothekskataloge...* P. 71.

¹¹⁹ *Duft J. St. Columban in den St. Galler Handschriften // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte.* 59. 1965. S. 285–296; *idem. Irische Einflüsse...* S. 26–27.

¹²⁰ *St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des 9. Jh. // Mittelalterliche Bibliothekskataloge...* P. 76.

воображаемым связям своего патрона со св. Колумбаном и Ирландией. В историографии отмечается, что сама агиографическая традиция Галла находится под сильным влиянием образности и риторики жития Ионы¹²¹. Это свидетельствует о подспудном желании уподобить Галла именно Колумбану, показать своего патрона достойным учеником, преемником и наследником аббата.

Характерно, что в житиях Галла период совместного подвижничества с Колумбаном представлен лишь тремя сюжетами: во-первых, *peregrinatio*, целью которой, как было сказано, являлся поиск подходящего *heremus*, иными словами, «места, уготованного Господом»; во-вторых, миссионерская деятельность обоих монахов в районе Боденского озера, благодаря которой Галл мог претендовать на славу «апостола свефов», что опять-таки подчеркивало его укорененность по меньшей мере в регионе; и, наконец, отказ Галла следовать за своим учителем в Италию, т. е. покинуть край, к служению в котором он был предопределен¹²².

Все это в совокупности говорит об отмеченной нами выше тенденции акцентировать связь Галла с избранным им местом. Как знак свыше трактуется болезнь Галла, удержавшая его в Алемании. Веттин пишет: «Верим, что это случилось по воле божественного провидения, дабы избранник Божий Галл служил народу этому ради вечной пользы»¹²³. Колумбану же эта болезнь показалась притворством, скрывающим неповиновение ученика. За это он и наказал Галла. Правда, здесь тональность агиографии в IX в. меняется разительно: если в *Vita vetustissima* Колумбан ответил на отказ Галла отлучением (*excommunicatio*)¹²⁴, то в поздних версиях жития речь идет уже о гораздо более мягком наказании — суспенсии, т. е. запрете на отправление таинств, который должен был действовать вплоть до смерти Колумбана¹²⁵.

¹²¹ Helbling B., Helbling H. Der heilige Gallus in der Geschichte // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 12. 1962. S. 49–50, 51. Anm. 263, 52; Jäschke K.-U. Kolumban von Luxeuil und sein Wirken im alemannischen Raum // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 123–124. Anm. 402.

¹²² Сохранившийся фрагмент *Vita vetustissima* начинается уже с финала размовки Колумбана с Галлом (об этом см. ниже). Впервые целиком история Колумбана и Галла представлена у Веттина (*Wetti*. Vita s. Galli... P. 5–8). См. также рассказ Валафрида, в первой части весьма зависимый от жития Колумбана (соответствующие места у Б. Круша выделены курсивом). Прежде всего это касается обстоятельств основания Люксея, о чем упоминает и Веттин, а позднее даже Ратперт (*Ratpertus*. Gasus s. Galli... C. 1. P. 61). Но лишь у Валафрида пассажи из жития Колумбана приводятся почти полностью (*Walafridus Strabo*. Vita s. Galli... C. 1–3. P. 285–287). Историю основания Люксея мы не выделили выше лишь потому, что о Галле в ней, собственно, речи нет, хотя он и является спутником Колумбана, на что указывает множественное число глаголов.

¹²³ *Wetti*. Vita s. Galli... P. 8.

¹²⁴ *Vita s. Galli vetustissima*... C. (1). P. 252.

¹²⁵ *Walafridus Strabo*. Vita s. Galli... C. 9. P. 291; *Wetti*. Vita s. Galli... P. 8.

При этом Веттин вкладывает в уста Колумбана весьма резкое заявление: «Коль скоро ты не хочешь быть участником трудов моих, не будешь служить мессу вплоть до конца дней моих». О мотивах такого суждения Колумбана Веттин, собственно, не распространяется, замечая, кажется, не совсем к месту, что эти слова аббат произнес словно бы не всерьез (*cum hilaritate animi*)¹²⁶. Шаткость подобной интерпретации почувствовал уже Валафрид. Прежде всего именно он дает понять, что Колумбан заблуждался по поводу болезни Галла, полагая, дескать, тот не хотел ехать в Италию, удерживаемый «любовью к месту» (*amore loci*) и страхом перед тяготами дороги, но никак не отказом от того, чтобы «быть участником трудов» Колумбана¹²⁷. Если Веттин, далее, констатирует в короткой фразе, что Галл таким образом потерял наставника, который его взрастил, то Валафрид не жалеет красок для живописания душевных и телесных мук Галла (из-за разлуки и болезни)¹²⁸.

Принимая сторону тех исследователей, кто считает агиографическую традицию Галла целиком вымышленной, приходится все же признать, что агиографы обладали немалой смелостью, описывая, как Колумбан был недоволен отказом Галла. Вероятно, при желании авторы житий могли бы найти иной способ выразить предчувствие Галлом того, что именно Алеманния по воле Божьей явится его уделом¹²⁹. Так или иначе, но за этим сюжетом, весьма сомнительным в виду поставленных перед агиографией задач, стоит либо неизбывное воспоминание о реальном происшествии, либо желание в очередной раз продемонстрировать связь патрона и святого места, определенную свыше: болезнь, будучи объективным препятствием послушанию, подходила для этих целей как нельзя лучше. Так, Валафрид патетически восклицает: «О болезнь, которая здоровее всякого человеческого здоровья! О лихорадка, которую должно всеми силами восхвалять! О немощь, которую следует понимать как здоровье и радость! По образу Божьему пострадал за нас (!) Галл, дабы проповедью святой изгнать болезни души. Не смог пойти со своим наставником, дабы нам указать путь правды. Воистину терпелив и милосерден Господь!»¹³⁰ Иными словами, Галл, пострадавший, по воле Бога, и душевно, и телесно, подобен самому Христу, ибо страдал он ради «нас», т. е. ради страны, в кото-

¹²⁶ *Wetti. Vita s. Galli...* P. 8.

¹²⁷ *Walafridus Strabo. Vita s. Galli...* C. 9. P. 291.

¹²⁸ *Wetti. Vita s. Galli...* P. 8; *Walafridus Strabo. Vita s. Galli...* C. 9. P. 291.

¹²⁹ В. Бершин, защищая свою датировку *Vita vetustissima* (VII в.), с самого начала указывал на то, сколь несообразно выглядело бы *excommunicatio* героя жития в полностью вымышленном агиографическом тексте: *Berschlin W. Die Anfänge der lateinischen Literatur unter den Alemannen // Die Alemannen in der Frühzeit / Hg. W. Hübener. Buhl; Baden, 1974. S. 132–133 (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts; Nr. 34).*

¹³⁰ *Walafridus Strabo. Vita s. Galli...* C. 9. P. 291.

рой суждено ему было подвизаться. Интерпретация Валафрида, таким образом, не просто объективизирует случившееся, приписывая его высшему промыслу — это есть уже у Веттина, но и связывает жителей Алемании долгом перед святым мужем, принявшим ради их спасения мучение.

Во всех трех житиях Колумбан накануне своей смерти, в знак прощения, отправляет Галлу свой посох, — по-ирландски *cambutta*, по-латыни *bacculum*¹³¹. Кажется, что в этом эпизоде житийная традиция пытается взять, так сказать, реванш за весьма неприглядную историю размолвки двух «мужей Божьих». Сразу вслед за передачей посоха уже в древнейшем житии помещен рассказ о просьбе люксейских монахов к Галлу стать их аббатом. Создается ощущение, что агиографы пытаются изобразить Галла наследником Колумбана в буквальном смысле слова, — ему верховный аббат выслал свой посох, который рассматривается в качестве символа власти настоятеля вообще¹³². После смерти аббата Люксея Евстасия к Галлу якобы обращаются монахи обители («по общему согласию» — *consono consilio*, как подчеркивает Веттин) с просьбой возглавить этот важнейший из монастырей Колумбана. Однако Галл, не желавший возвращаться к «мирским богатствам», отвергает их просьбу¹³³.

Эта коллизия особенно любопытна ввиду интересующего нас вопроса о соотношении монастыря и монастырского объединения, созданного Колумбаном¹³⁴. Связь между основанными им монастырями агиографы, очевидно, осознают. Галл, будучи преемником Колумбана, остается все же верным своему выбору и божественной воле: желание его собратьев, монахов Люксея, является для него отклонением от избранных целей стяжания «царства Божьего»: словами древнейшего жития, согласие уподобило бы его псам, которые возвращаются на блевотину свою (Лук. 9, 62). Меж тем, по признанию Галла, «я бежал от всех знакомых и близких моих в это уединенное место, следуя пророческим словам, сказанным Давидом: “Чужим стал я для братьев моих (!) и посторонним для сынов матери моей”»¹³⁵.

¹³¹ Vita s. Galli vetustissima... C. (1). P. 251; Wetti. Vita s. Galli... P. 14; Walafridus Strabo. Vita s. Galli... C. 26. P. 304.

¹³² В хронике Эккехарда посох — *ferula*, например, фигурирует в качестве символа власти аббата в акте инвеституры. Так, Отгон, увидев в руках у прибывших к нему монахов посох, догадался, что прежний аббат умер (*Ekkehard IV. Casus...* C. 86. P. 176–178; другие примеры: C. 130. P. 252; применительно к Пфефферсу: C. 73. P. 152).

¹³³ Vita vetustissima отличает особый акцент на идеологии *peregrinatio*, которую в целом воспроизводят и другие версии жития (Vita s. Galli vetustissima... C. (3). P. 252; Wetti. Vita s. Galli... P. 15; Walafridus Strabo. Vita s. Galli... C. 28. P. 305–306).

¹³⁴ Angenendt A. Kloster... S. 20–23.

¹³⁵ Wetti. Vita s. Galli... P. 15; Vita s. Galli vetustissima... C. (3). P. 252. Почти дословно древнейшему житию следует Валафрид: Walafridus Strabo. Vita s. Galli... C. 28. P. 305–306.

Соответствующая сцена была изображена в *claustrum* Санкт-Галлена, причем она также находилась сразу за передачей Галлу посоха, в свою очередь названного и здесь по-ирландски — *cambotta*, а затем дефинированного на полях как *bacculum, ferula*¹³⁶. В своем комментарии к этой сцене Эккехард IV подчеркивает уже не столько аскетическое неприятие «земных богатств», как в житиях, сколько приверженность «келье»: «Придя из Люксея, молили, чтобы стал им отцом,/Он же ответил им, что ему не нужно ничего, кроме сельдерея в этой келье (*praeque apibus cellae*)»¹³⁷.

Иризация св. Галла или по крайней мере особое акцентирование ирландских корней аббатства в IX в. вполне вписывается в общий контекст развития агиографии VIII–XI вв.: многочисленные примеры иризации уже приводились нами выше¹³⁸. В совокупности они ставят перед историографией задачу исследования культа ирландцев в континентальной Церкви в целом, его истоков и мотивов, — задачу, которую убедительно обозначила, но отнюдь не исчерпала некогда новаторская статья Иоаннеса Дуфта об иромании и ирофобии в средние века¹³⁹. От решения этой задачи, требующей привлечения разнообразного, не только германского, агиографического и календарного материала, мы вынуждены здесь отказаться. Санкт-галленские источники позволяют говорить о монастыре св. Галла как об одном из центров иромании, серьезно повлиявшем на другие монашеские традиции, по крайней мере в Алемании. Случай Санкт-Галлена, по-видимому, побуждает ориентироваться в решении обозначенной задачи в том числе и на воздействие отдельных агиографических памятников или монастырских традиций в целом.

Связью со св. Галлом и его обителью мотивируется приобретение в 898 г. аббатом Саломоном III (887–909) руки св. Магнуса или Мангена, основателя аббатства Фюссен, для церкви, заложенной к северу от аббатства¹⁴⁰. Вслед за этим событием в монастыре возникло пять стихотворений одного или нескольких анонимных авторов. В них Магнус, прежде отсутствовавший в санкт-галленских календарях и мартирологе Ноткера (ок. 896 г.)¹⁴¹, изображался в качестве *comes* св. Гал-

¹³⁶ Ср. примеч. 108.

¹³⁷ *Ekkehard IV. Ad picturas claustris. Galli...* P. 378.

¹³⁸ См. выше: I, 3, параграф 3, 4, 6.

¹³⁹ *Duft J. Iromanie-Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission, explifiziert an St. Gallen und Alemannien // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 50. 1956. S. 241–262.*

¹⁴⁰ *Ekkehard IV. Casus...* C. 4. P. 22, 24. См. также: *Borgolte M. Salomo III und St. Mangen. Zur Frage nach den Grabkirchen der Bischöfe von Konstanz // Churrätisches und st. gallisches Mittelalter. Festschrift für O. P. Clavadetscher. Sigmaringen, 1984. S. 195–223.*

¹⁴¹ *Munding E. Die Kalendarien...* Tl. 1. S. 23.

ла¹⁴². Эккехард IV называет Магнуса «нашим собственным патроном» и восхваляет его как «соотечественника» (*compatrianus*) Галла, ученика и спутника, который наряду с другими «скоттами по рождению» (*scottigenae*) после смерти отшельника, «подобно ему здесь вил гнездо»¹⁴³. Это представление основывалось, очевидно, на житии Галла, в котором среди сподвижников патрона упоминались диаконы Магноальд и Теодор, правда, алеманнского происхождения¹⁴⁴. Доказанным можно, однако, считать, что Магнус и Теодор в действительности проповедовали в Алльгау во времена Санкт-галленского аббата Отмара, т. е. в первой половине VIII в.

Едва ли разрешимым следует признать вопрос о том, пришла ли агиографическая традиция св. Магнуса в Санкт-Галлен вместе с его реликвией из Аугсбурга и Фюссена или же ее истоки находятся непосредственно в Санкт-Галлене. Так или иначе, но очевидно, что в обоих случаях житие патрона Санкт-Галлена явилось отправной точкой в рождении легенды¹⁴⁵.

Приняв первую версию, не Санкт-галленского происхождения традиции, мы сможем констатировать один из путей иризации святых вследствие явного стремления приписать своему патрону-основателю, а соответственно и монастырю, более древний возраст, а также связать патрона с уже давно почитаемым и знаменитым святым. Аналогичные интенции могли скрываться в свое время и за самой агиографической традицией св. Галла. В том же случае, если мы согласимся с Санкт-галленским происхождением жития Магнуса, то его придется рассматривать в русле развития агиографической легенды о Галле как ирландце. Так или иначе, но Санкт-галленцы позаботились о приобретении жития св. Магнуса (Cod. Sang. 565, fol. 223–283). В определенной степени обе названные версии примиряет вполне обоснованное предположение о том, что автором второй редакции жития в IX в. был Эрманрих Элвангенский, учившийся в Санкт-Галлене, соответственно, хорошо знакомый с Санкт-галленской традицией и относившийся к ней с почтением. Позднее, в X в., аналогично мог действовать другой воспитанник Санкт-Галлена, Бальтер, утверждавший в житии Фридолина ирландское происхождение своего героя и основателя Зэкингена. Безусловно в Санкт-Галлене возникли, далее, «Страсти святого Трудперта», в которых основание монастыря, фиксируемого не ранее

¹⁴² Versen XIX–XXIV / Ed. P. von Winterfeld // MGH Poetae 4. P. 329–334. Об этих стихах см.: Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Hft. 6. S. 759.

¹⁴³ Ekkehard IV. Casus s. Galli... C. 4. P. 22, 24; *idem*. In natale s. Galli confessoris... P. 202; *idem*. Item de aliis sincellitibus amborum... P. 223; *idem*. Ad picturas claustris s. Galli... P. 377 (напротив слова *Scottigenae* написано на полях: *Magnum, Theodorus et alii non pauci*); *idem*. Ratperti Carmen in laudem sancti Galli // Ekkehard IV. Liber benedictionum... P. 383.

¹⁴⁴ Wetti. Vita s. Galli... P. 8.

¹⁴⁵ См. выше: I, 3,3.

Х в., относится к VII столетию, его же патрон объявляется ирландцем¹⁴⁶.

Кроме св. Магнуса, в меньшей степени его спутника Теодора, почитались и некоторые другие ирландцы, иногда, кажется, лишь потому, что являлись «соотечественниками» Галла, но вместе с тем и в силу того, что они либо жили в Санкт-Галлене, либо были близки к нему. Список таких ирландцев приводит Эккехард IV в литургическом прославлении святых монахов Санкт-Галлена (Марк, Марцелл, Климент, Евсевий)¹⁴⁷.

При рассмотрении пантеона санкт-галленских святых нетрудно отметить определенную закономерность: почитанием в монастыре пользовались прежде всего те святые, которые непосредственно были связаны с самим святым местом, его историей. Если главный небесный покровитель обители, св. Галл, — это *gallus* («петух»), то второй в санкт-галленском пантеоне — св. Отмар, основавший, собственно, монастырь на месте гробницы Галла, — ассоциировался с *gallina* («курицей»)¹⁴⁸. Неслучайно Эккехард IV называет Отмара «сокелейником Галлу» (*Gallo sincellita*): тем самым он подчеркивает принадлежность Отмара к одной с Галлом «келье»¹⁴⁹. Галл «взрастил друга Отмара»¹⁵⁰.

Отмару, как и Галлу, довелось умереть за пределами монастыря, в заточении на рейнском острове Верд. Братья, подвигнутые «видением от Господа», задумали вернуть «тело дорогого отца» в монастырь, но прибыли на остров в плохую погоду. Однако стоило им погрузить мощи на корабль, как ветер сам понес его к желанной обители¹⁵¹. В рассказе об этом перенесении мощей нетрудно увидеть аналогии с описанным выше перенесением мощей св. Галла: тело Отмара также стремится вернуться на избранное изначально место. Культ Отмара также развивался исключительно как внутримонастырский. Сам гроб, находясь в церкви св. Петра на монастырском кладбище, был «отдален от толп людей», посещавших обитель. Поэтому свидетелями первых чудес у гроба аббата были монахи. Характерно, что смысл всех чудес сводился к необходимости организовать почитание Отмара в монастыре, поместить эту «зажженную свечу... в подсвечник», дабы явить «всем, находящимся в доме Божьем», «сияние святости» Отмара¹⁵². Монахи и

¹⁴⁶ См. выше: I, 3, 3. О *passio* Трудперта также: *Duft J., Meyer P. Die irischen Miniaturen der Stiftsbibliothek St. Gallen. Olten; Lausanne, 1953. S. 55.*

¹⁴⁷ См., например: *Ekkehard IV. Item de aliis sincellitibus amborum...* P. 223; *idem. Ad picturas claustris sancti Galli...* P. 369. В целом о почитании ирландцев в Санкт-Галлене, в том числе и св. Колумбана, см.: *Duft J. Irische Einflüsse...* S. 9–23.

¹⁴⁸ *Ekkehard IV. In natale sancti Galli...* P. 202.

¹⁴⁹ *Idem. Item de aliis sincellitibus amborum // Idem. Liber benedictionum...* P. 234.

¹⁵⁰ *Ibid.* P. 222.

¹⁵¹ *Walafridus Strabo. Vita s. Otmari...* C. 7, 8. P. 44.

¹⁵² *Yso. Miracula sancti Otmari / Ed. I. von Arx // MGH. SS. 2. C. 1, 2. P. 48.*

обратились к епископу Констанца с просьбой о канонизации аббата. Неудивительно, что впоследствии епископ, торжественно провозгласив Отмара святым, «заметил, де множество народа, из разных мест собравшегося там (в Санкт-Галлене. — Н. У.), желает услышать что-нибудь о его (Отмара. — Н. У.) святости»¹⁵³. По «Чудесам святого Отмара», собранным монахом Изо, хорошо прослеживается желание приравнять первого аббата монастыря к св. Галлу, нашедшее окончательное выражение в строительстве отдельной церкви, посвященной св. Отмару. Вместе с тем, хотя иногда и говорили о монахах св. Галла и Отмара или называли патронов братьями (*germani*), сообща несущими «утешение» алеманнам¹⁵⁴, первенство все же сохранялось за св. Галлом.

В X в. пантеон основных Санкт-галленских святых пополнила Виборада, отшельница, жившая при монастыре и убитая венграми в 926 г. Она не пожелала оставить свой скит, изменить св. Галлу даже ввиду очевидной опасности¹⁵⁵.

Наряду с этими основными патронами монастыря по различным сведениям, разбросанным в Санкт-галленских источниках, можно выделить группу святых, также пользовавшихся известным предпочтением у Санкт-галленской братии. Согласно житиям св. Галла, ирландец принес с собой реликвии Св. Девы Марии и св. Дезидерия Вьеннского (ум. 606/607)¹⁵⁶. Почитание Св. Девы Марии оставило, в частности, след в сакральной топографии аббатства. Так, нам известно о «крохотной церкви» (*basilica parvula*), освященной в честь Богородицы¹⁵⁷. Но культ Девы, очевидно, уступал по значению почитанию св. Галла и св. Отмара. Хотя главный алтарь Санкт-галленского собора был посвящен Деве Марии, источники называют храм исключительно церковью св. Галла. Изо же, например, рассказывает о молодом человеке, который от рождения не мог есть хлеба. Однажды, молясь в крипте св. Отмара, он страстно возжелал вкусить хлеба и, выбежав, попросил его у первого же священника. Тот отвел юношу в «крохотную церковь» Св. Марии и дал ему кусочек хлеба, который он и выплюнул тотчас на пол, как случалось и прежде. Освободиться от своего странного недуга несчастный смог лишь у гробницы св. Отмара, куда он

¹⁵³ Ibid. C. 4. P. 49.

¹⁵⁴ Ekkehard IV. In natale sancti Otmari // Ekkehard IV. Liber Benedictionum... XLIII. P. 221, 222.

¹⁵⁵ Алеманнская знать предпочитала ездить на поклон к мощам св. Верены в Цурцах. См. об этом: Berschin W. Verena und Wiborada. Mythos, Geschichte und Kult im X. Jh. // Freiburger Diözesan-Archiv. 1982. Bd. 102. S. 5–15. См. также подготовленное В. Бершиным новое издание житий Виборады: Vitae Sanctae Wiboradae // Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte. St. Gallen, 1983. Bd. 51.

¹⁵⁶ Wetti. Vita sancti Galli... P. 9.

¹⁵⁷ Iso. Miracula sancti Otmari... C. 10. P. 51.

отправился со священником, покинув церковь Богоматери¹⁵⁸. Выделяли санкт-галленские братья и св. Дезидерия, но Эккехард IV, упоминая о празднике Дезидерия, подчеркивал, что особое отношение его собратьев к этому святому объясняется лишь тем, что «Галл сам поместил его реликвии в этом месте»¹⁵⁹.

Не случайно в Санкт-Галлене и почитание св. Ульриха Аугсбургского (923–973), воспитанника санкт-галленской монастырской школы, любимца св. Виборады. Его тезка аббат Ульрих (984–990) выстроил близ собора капеллу св. Гроба Господня, крипта которой была посвящена св. Ульриху Аугсбургскому¹⁶⁰. Возможно, именно там была помещена власяница (*cilicium*) Ульриха, «суровости которой, — по словам Эккехарда IV, — мы ужасаемся и по сей день, почитая ее как реликвию». Вообще Эккехард не без досады говорит о трех существующих житиях св. Ульриха, в которых не упоминается о многих чудесах, совершенных им, когда «он находился у св. Галла». А ведь Ульрих, еще будучи ребенком, избрал «отцами наших святых Галла и Отмара» и дольше других своих однокашников задержался в монастырской школе «как из привязанности к месту, так и ради своей Виборады». Именно здесь, в Санкт-Галлене, он учился святости (*Hic viam, qua in caelos volavit, subvolare didicit*) и явил свои первые чудеса. Но и, покинув в конце концов аббатство, Ульрих «часто посещал своего Галла», а узнав о нападении венгров, молитвой спас монастырь от уничтожения¹⁶¹. В поминальном стихотворении о «сокелейниках» (*sincellitae*) Галла и Отмара имя Ульриха значит вообще первым¹⁶², что, по-видимому, свидетельствует о желании автора подчеркнуть принадлежность именно санкт-галленской братии популярного святого.

Изучение санкт-галленского пантеона приводит нас к выводу о том, что как культ Галла содержал в себе момент почитания места,

¹⁵⁸ Ibid.

¹⁵⁹ Ekkehard IV. Casus... С. 102. Р. 206. Важным фактором, содействовавшим почитанию Дезидерия в Санкт-Галлене, являлась предполагаемая близость в судьбах епископа Вьеннского, Колумбана и Галла, подсказанная, возможно, *Passio Desiderii*, написанной вестготским королем Сисебутом (612–621). *Passio* связывает конец королевства Брунхильды, стоявшей также за изгнанием Колумбана из Бургундии, именно с убийством Дезидерия. Во всяком случае как раз в этой связи имя Дезидерия появляется в мартирологе Ноткера, а затем и в его *Gesta Karoli: Martyrologium Notkeri* // PL 131. Col. 1087; *Notker. Gesta Karoli Magni imperatoris* / Ed. H. F. Haefele. München, 1959. L. II. С. 1. Р. 49 (MGH SSRG, NS.; Bd. 12). См. также: *Passio Desiderii* / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 3. Р. 620–648; *Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. 1. S. 126; *Gruber E. Der Desideriuskult in St. Gallen* // *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*. 36. 1942. S. 218.

¹⁶⁰ *Continuatio I...* Р. 151.

¹⁶¹ Ekkehard IV. Casus... С. 57. Р. 124; С. 59. Р. 128, 130; С. 60. Р. 130; С. 61. Р. 132.

¹⁶² *Idem. Item de sincellitae amorum...* Р. 222.

избранного и освященного подвижником, так и культ прочих санкт-галленских святых непременно опирался на их сопричастность святому месту, истории монастыря, даже тогда, когда речь шла о Деве Марии и Дезидерии¹⁶³.

Именно это «место», по словам Гоцберта Младшего, «возвеличено по воле Господа во имя заслуг благочестивого мужа (Галла) многочисленными доблестными деяниями» и овеяно «громкой славой»¹⁶⁴. Явление местных святых представляется, таким образом, божественным вознаграждением монастыря за заслуги его главного патрона — св. Галла. Об этом говорит и Эккехард IV, прославляющий святых, вышедших из кельи св. Галла. Любопытно, что наряду с теми, кого санкт-галленские братья почитали как патронов и защитников монастыря (*patrones, patrocinia, defensores*), в этом стихотворном панегирике встречаются и выдающиеся поэты, писатели, врачи, рачительные аббаты Санкт-Галлена, просто достойные монахи — всех их Эккехард определяет, подобно Отмару, через принадлежность к «святому месту», к *cella* св. Галла — как «сокелейники» — *sincellitae*, что означает, согласно глоссе на полях, *concellares* или *cohabitatores cellae*. В их число входят даже те, кто, не являясь санкт-галленскими монахами, жил в затворе при монастыре, т. е. в непосредственной близости от него (Евсевий, Виборада, Рахиль). «Этими дарами (святыми, посланными Богом) ценится келья патрона Галла». Галл «повел за собой», взрастил своего «друга» Отмара и других святых. Сам Бог дал Галлу и Отмару «единственные в своем роде школы», «в которых воспитываются таковые мужи»¹⁶⁵. Святостью патрона напитана не только земля, место, но ей сопричастны, ее наследуют и монахи, подвизавшиеся в

¹⁶³ Следует, правда, отметить, что в санкт-галленской сакральной топографии получило отражение почитание трех «чужих» святых, а именно апостола Петра, Иоанна Крестителя и Лаврентия. Что касается *capella* или *oratorium* св. Петра, обладателя ключей от Царствия Небесного, то возникновение этой церкви объясняет, как кажется, само расположение: *in cimiterio sancti Galli* (Ekkehard IV. Casus... С. 9. Р. 32). О строительстве церкви Иоанна Крестителя (при аббате Пурхарде I, соответственно, между 958 и 971 гг.) говорится в связи с приобретением деканом монастыря, Эккехардом I, реликвий святого в Риме. С одной стороны, декан особенно почитал именно этого святого, а с другой — был обязан ему своим выздоровлением от тяжкого недуга (Ibid. С. 80. Р. 166). Церковь же св. Лаврентия, по-видимому, была построена в ознаменование победы Оттона над венграми в день св. Лаврентия на реке Лех. Правда, в строительстве этой церкви могло найти выражение чувство особой признательности святому самим санкт-галленцев, переживших в 926 г. набег венгров. Возможно, ее возникновение связано и с фигурой Ульриха Аугсбургского, почитавшегося духовным вождем войск Оттона в битве с венграми. См.: *Duft J., Gössi A., Vogler W.* Op. cit. S. 31.

¹⁶⁴ *Gozbert. Miracula sancti Galli...* Р. 23.

¹⁶⁵ *Ekkehard IV. Item de aliis sincellitae...* Р. 222–234. Неслучайно в другом месте Эккехард IV говорит о Галле так: *Scottia doctorem numquam dedit uberiolem.* (Ekkehard IV. In natale sancti Galli... Р. 198, 72).

этом месте. В конечном итоге защитой от преследователей, завистников и разрушителей служит как «святость отца Галла», так и «святость братьев»¹⁶⁶.

3. Монастырь и реформы

3.1. «Школа человеческих добродетелей»

Когда анонимный продолжатель *Casus sancti Galli*, писавший в последней четверти XI в., характеризовал свою обитель как «знатное и цветущее место» (*nobilem et florentem locum*), как «новый рай» (*alter paradysus*), он имел в виду уже не ландшафт, изначально напоминавший Эдем, а потому подходящий для монастыря¹⁶⁷. Речь шла о достигнутом состоянии обители как результате немалых усилий рачительных аббатов и исполненной достоинств братии¹⁶⁸. Аналогичную мысль развивает Эккехард IV, вкладывая в уста епископа Адальберта Аугсбургского, посетившего монастырь в праздник св. Галла, такие слова: «Благодать места этого... превосходит его славу... Искал я святого, там умершего, нашел же, признаюсь, живых наисвятейших братьев»¹⁶⁹. Санкт-галленские писатели, говоря о «великой славе места», подразумевали не только популярность св. Галла или св. Отмара и то, что творимые ими чудеса по воле Бога «уравнены с деяниями апостола», т. е. св. Петра, и «всему миру» открыто множество их заслуг перед Богом¹⁷⁰. Славой и благодатью Санкт-Галлен обязан также монахам, хранящим наследство Галла, но и заботящимся о его передаче и распространении: «Велика слава народа (братии), воспитавшего себе столько святых»¹⁷¹.

Бенедикт, как помним, называл монастырь «школой служения Господу», подчеркивая тем самым, что вступившему в обитель предстоит вплоть до своей смерти овладевать «инструментами добрых дел», изучать под руководством старших «учение» Бога (*doctrina eius*)¹⁷². «Место это, — утверждал Эккехард IV, — всегда было школой (*nutritor*)

¹⁶⁶ Sanctitas patris Galli, aut fratrum (Continuatio I... P. 149).

¹⁶⁷ Ibid. P. 151.

¹⁶⁸ Об одном из таких аббатов, а именно аббате Иммо (974–984), монах утверждает: «Многие из его деяний, вызывая восхищение, были прославлены настолько, что, если царица Южная (Савская) жила бы в то время, то, покинув Саломона, устремилась бы к Иммо» (Continuatio I... P. 150–151).

¹⁶⁹ Ekkehard IV. Casus... C. 7. P. 28.

¹⁷⁰ Примеры того, что мощи св. Галла и св. Отмара оказывались действеннее, чем реликвии св. Петра в Риме см.: *Gozbert. Miracula sancti Galli*... P. 27–28, с. 27; *Yso. Miracula sancti Otmar*... C. 13. P. 52.

¹⁷¹ Ekkehard IV. Item de aliis sincellit. P. 222.

¹⁷² BR Prologus, 45–47, 50. P. 8–9. См. также C. 4. P. 29–35.

человеческих добродетелей»¹⁷³ и своим процветанием Санкт-Галлен во многом обязан школам аббатства, внутренней (монашеской) и внешней (для каноников)¹⁷⁴. Согласно хронисту и вполне в соответствии с традициями монастырской учености, санкт-галленские школы, наставляя в науках, взращивали добродетели¹⁷⁵. И отсюда, как с гордостью извещает Эккехард, вышло множество клириков и епископов, а из числа монахов — учителей¹⁷⁶. Один из них, например, «где бы ни был, прославлял своего господина Галла великими добродетелями»¹⁷⁷, а другой, учивший в Страсбурге, своими познаниями (*doctrinis*) «сделал город процветающим»¹⁷⁸.

Воспитанником Санкт-Галлена был, как указывалось выше, и Эрманрих Эллангенский, который в письме к своему учителю аббату Гримальду (854 г.) делился впечатлениями от своего недавнего пребывания в обители: «любовь как мать добродетелей и согласие, дочь ее, а также святая простота, их спутница, без сомнения, там имеют свое собственное жилище». Эта вполне традиционная хвала вряд ли заинтересовала бы нас, если бы не тот особый акцент, который Эрманрих делает на исключительности Санкт-Галлена в сравнении с другими монастырями. Во многих местах, продолжает он, временами встречаются эти добродетели, являя себя, однако, порознь. В Санкт-Галлене они пребывают все вместе, целиком и постоянно. Необычность послания Эрманриха заключается также в том, что он, не ограничившись общими словами, захотел назвать некоторых братьев Санкт-Галлена по отдельности. Восхищаясь воздвигнутыми монастырскими постройками аббата Хартмута и искусством их создателей он замечает: «Здесь уже по гнезду видно, какие в нем живут птицы»¹⁷⁹.

Самоощущение санкт-галленской братии эпохи «золотого» и «серебряного» века, когда монастырь являлся одним из крупнейших культурных центров Западной Европы (IX — первая половина XI в.), выразил некий ученый монах, назвавший реформатора, приехавшего в обитель с целью изобличить всевозможные нестроения, «полуучителем» (*semimagister*), дескать, он в силу своей малограмотности не достоин поучать санкт-галленских братьев¹⁸⁰. Речь идет именно о том качестве,

¹⁷³ *Ekkehard IV. Casus...* С. 100. Р. 204.

¹⁷⁴ *Ibid.* С. 2. Р. 20. О санкт-галленских школах на рус. яз. см.: *Оксенбайн П. Обучение и преподавание в монастыре св. Галла // Культура аббатства Санкт-Галлен...* С. 133–144.

¹⁷⁵ См. подробнее о традициях монашеской учености: *Leclercq J. Op. cit.* S. 19–171.

¹⁷⁶ *Ekkehard IV. Casus...* С. 66. Р. 140.

¹⁷⁷ *Ibid.* С. 32. Р. 76.

¹⁷⁸ *Ibid.* С. 78. Р. 162.

¹⁷⁹ *Ermanricus Ellwangensis. Epistola ad Grimaldum abbatem Sangallensis* / Ed. E. Dümmler // *MGH Epp.* 5. Р. 565.

¹⁸⁰ *Ekkehard IV. Casus...* С. 141. Р. 274.

которое Эккехард характеризовал устами Оттона Великого (разумеется, заблуждавшегося насчет санкт-галленцев) как надменность, простирающаяся от учености. Но даже и подобных снобов-интеллектуалов Оттон якобы готов был «назначить во главе некоторых школ королевства, которые нетвердо стоят на ногах»¹⁸¹. Сам хронист, не без удовольствия описывавший собственные успехи в преподавании и известность, которую он стяжал на этом поприще, особо указывал, что его рассказ вызван не личным тщеславием, но стремлением увековечить «славу учености и дисциплины нашего места»¹⁸².

Монахи Санкт-Галлена, по мысли Эккехарда, всегда являли образец добродетельности, искусности в своем ремесле и образованности. Каллиграфу Синтрамму, оставившему «в именитейших местах этой части королевства великое множество книг ... в качестве залогов святого Галла», «дивится весь цизальпийский мир»¹⁸³. В уста одного из посетителей монастыря Эккехард вкладывает слова восхищения и литературными успехами санкт-галленской братии: «Утверждаю, что [монастырю] святого Галла следует воздать должное хотя бы в том, что его [монахи] к этому времени стяжали первенство в украшении речи»¹⁸⁴. Рассказывая же о Туотило, одном из самых знаменитых санкт-галленских братьев IX в., поэте, резчике, художнике, музыканте, но и благочестивом муже, Эккехард подчеркивает: «Где бы ни находился, он всегда слыл человеком большого авторитета и никто из видевших его не сомневался в том, что он является монахом святого Галла»¹⁸⁵.

«Монах святого Галла» в данном контексте — не просто название, выражающее факт принадлежности к конкретному монастырю, — это характеристика некоего особого качества, присущего исключительно санкт-галленским братьям, качества, которое воспитывается из поколения в поколение внутри монастыря. Гарантацией сохранения и передачи этого качества являлись монастырские обычаи, обычаи места.

3.2. «Обычай места» и правовой статус монастыря: постановка проблемы

Монастырские обычаи (*consuetudines*), несмотря на частичную публикацию некоторых из них еще в 1905–1912 гг. Бруно Альберсом¹⁸⁶, лишь сравнительно недавно, уже во второй половине нашего

¹⁸¹ Ibid. С. 99. Р. 202.

¹⁸² Ibid. С. 66. Р. 140.

¹⁸³ Ibid. С. 22. Р. 58.

¹⁸⁴ Ibid. С. 109. Р. 218.

¹⁸⁵ Ibid. С. 39. Р. 88.

¹⁸⁶ *Consuetudines monasticae* / Ed. B. Albers. Monte Cassino, 1905–1911. 5 Bde. См. также первую попытку атрибуции *consuetudines*: Albers B. Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X.–XII.

столетия, стали предметом интенсивного исследования. Правда, если не считать немногочисленных пока работ, посвященных так называемому «монашескому праву»¹⁸⁷, интерес ученых привлекали не столько генезис и функционирование обычаев внутри конкретного монастыря, сколько их бытование за пределами монашеской общины, в рамках монастырских реформ. В этом контексте даже звучали сомнения в юридической природе обычаев¹⁸⁸. Таковые сомнения возникли прежде всего в полемике с Кассиусом Халлингером, которому принадлежит заслуга в систематическом изучении и издании монастырских *consuetudines* средневековья¹⁸⁹. К. Халлингер предпринял это издание вскоре после выхода в свет своего двухтомного труда «Горце-Клюни», посвященного монашеским реформаторским течениям X–XII вв.¹⁹⁰.

Как уже указывалось выше, в этой работе К. Халлингер в гораздо большей степени, чем было принято считать ранее, говорил о глубоких различиях и даже противоречиях в западноевропейском реформированном монашестве X–XII вв. Эти различия или противоречия, по мысли ученого, нашли отражение прежде всего в различных вариантах соблюдения монастырского устава или шире — в *consuetudines*. В целом обычаи рассматривались К. Халлингером лишь как инструменты реформирования монашества. Их исследование было нацелено исключительно на выявление содержательных и иных параллелей или различий, на основе чего К. Халлингер, словно реконструируя семью рукописей, пытался выстроить пирамиду взаимосвязей и взаимовлияний между отдельными обычаями. Двенадцать томов *Corpus consuetudinum monasticarum*, вышедших за последние 32 года, напротив, убедительно свидетельствуют, что ученому скорее не удалось обнаружить два хоть сколько-нибудь сходных варианта одного и того же обычая. Большинство дошедших до нас текстов не несет на себе какого-либо ярко выраженного отпечатка той или иной программы реформ¹⁹¹.

Сегодня вряд ли необходимо продолжать полемику о том, обладали ли монастырские обычаи реформаторского центра в отношении других монастырей законодательным характером или являлись скорее рекомендациями, или, наконец, предоставляли информацию к сведе-

Jh. München, 1905 (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. 2. Rh.; Nr. 8).

¹⁸⁷ См. об этом ниже.

¹⁸⁸ Leclercq J., Gregoire R. Rez.: CCM. T. 1–2 // Studi Medievali. Ser. 35. 2. 1964. P. 658–668; Leclercq J. // RHE 57. 1962. P. 787–789; *idem*. Aux sources de la spiritualité occidentale. Paris, 1964. P. 106–108.

¹⁸⁹ См. выше: Введение, 3, 2.

¹⁹⁰ Hallinger K. Gorze-Kluny... По поводу понятия «consuetudo»: Hallinger K. Consuetudo. Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt // Untersuchungen zu Kloster und Stift. Göttingen, 1980. S. 140–166 (Veröffentlichungen des MPIG; Bd. 60).

¹⁹¹ Schieffer R. Consuetudines monasticae und Reformforschung // DA 44. 1980. S. 166–167.

нию. Говоря словами Ж. Леклерка, «обычаи являлись описаниями, а не предписаниями»¹⁹². В этом отношении вряд ли оправдано сравнение монастырских обычаев X–XII вв. с более поздними орденоскими статутами, которые впервые появляются у цистерцианцев в первой четверти XII в.¹⁹³. Й. Воллаш недавно обратил также внимание на то обстоятельство, что монастырские обычаи, записывавшиеся аббатами и монахами в X, XI и XII вв., следует отличать от тех обычаев, которые в эпоху Каролингов или позднее были даны монахам сверху. Идет ли речь о капитуляриях императоров, наставлениях епископов или решениях церковных синодов, например, о так называемой анианской реформе при Людовике Благочестивом или реформе короля Эдгара. В юридической, законодательной природе *Regularis concordia* Эдгара или капитуляриев Людовика Благочестивого не может быть никаких сомнений. Более того, Й. Воллаш склонен считать, что эти императорские или королевские рескрипты, а также наставления епископов или решения церковных синодов должны занять место не в ССМ, а скорее в MGH среди *Concilia* или *Capitularia*¹⁹⁴.

Несмотря на достаточно интенсивное в последние несколько десятилетий изучение и издание обычаев, надо признать, что их интерпретация все же осталась односторонней. Исследование обычаев в правовой практике монашества целиком детерминировано интересом к монастырским реформам, причем по преимуществу X–XI вв. Особое внимание историографии к монастырским реформам в определенной степени связано с желанием обнаружить ростки более поздней формы организации монашества, а именно монашеских орденов, уже в раннее средневековье, в монастырских же обычаях, соответственно, увидеть прообраз орденоских статуты. Этот ракурс диктует рассмотрение *consuetudines* не в контексте правовой практики конкретного монастыря, в котором они, собственно, возникли и бытовали, но в связи с воздействием обычаев на повседневную жизнь других монастырей¹⁹⁵. Вследствие этого ограниченного, нацеленного на изучение реформ взгляда, в поле зрения исследователей попадают только письменно зафиксированные обычаи. Без внимания остаются те обычаи конкретной общины, которые существовали только устно, о наличии которых,

¹⁹² «Les coutumiers ... sont descriptifs, non prescriptifs» — *Leclercq J.* RHE. 57. 1962. P. 789.

¹⁹³ *Wollasch J.* Mönchtum des Mittelalters... S. 180–81.

¹⁹⁴ *Idem.* Reformmönchtum und Schriftlichkeit... S. 277.

¹⁹⁵ Сама по себе идея изучения *consuetudines* прежде всего в правовой практике отдельных монастырей уже высказывалась (*Schieffer R.* *Consuetudines*... S. 165; *Angerer J. F.* *Consuetudo und Reform* // *Monastische Reformen*... S. 107–17; *Wollasch J.* *Reformmönchtum*... S. 276), получив, правда, развитие лишь в немногих специальных исследованиях. См.: *Kölzer T.* *Der Mönch und sein Recht* // *Kloster Fulda*... S. 193–209; *Engelbert P.* *Klosterleben in Fulda um das Jahr 1000* // *Ibid.* S. 225–248.

порою так же содержанию или воздействию на внутреннюю жизнь общины, можно судить на основании нарративных, богослужебных и других источников.

В дальнейшем мы попытаемся, во-первых, установить, какое место занимали обычаи, все равно в устной или письменной форме, в правовой практике Санкт-Галлена, и, соответственно, имели ли *consuetudines* юридическую природу по крайней мере в глазах самих монахов; а во-вторых, выяснить, в какой степени монастырская жизнь была открыта всякого рода внешним регламентациям, иными словами, как протекало реформирование аббатства.

Но прежде всего нам придется остановиться на проблеме «монашеского права» в целом, без краткого экскурса в историю которого едва ли оправдано ставить вопрос о восприятии конкретной монастырской общиной своих обычаев. Уже не раз говорилось выше, что Халкидонский собор 451 г. определил место монашества в Церкви, превратил его в институт церковного права. Под церковным правом в историографии принято понимать действующее в конкретный период право церкви¹⁹⁶. Применительно к рассматриваемому периоду это понятие обнимает собой постановления вселенских и провинциальных соборов поздней античности, каноны многочисленных имперских и провинциальных синодов эпохи Меровингов и Каролингов, сентенции отцов Церкви, ирландские пенитенциалии, рескрипты римских императоров и франкских государей, папские декреталии. Определяемое таким образом церковное право займет значительную часть правового спектра монашеской жизни.

Как часть церковного права и в значительной степени детерминанту правовой жизни монашества следует рассматривать устав св. Бенедикта, поскольку предписания к его неукоснительному соблюдению появляются в канонах церковных и имперских синодов, начиная с *Concilium Germanicum* 743 или 742 г. Хотя само правило Бенедикта лишь изредка цитировалось в дограциановских собраниях канонов, у Грациана же оно использовалось всего четыре раза¹⁹⁷.

На основе всех этих разнообразных и с трудом соотносимых друг с другом источников не раз предпринималась попытка реконструировать так называемое монашеское право. Достаточно указать здесь лишь важнейшие работы Маклаухлина, Де Клерка и Ле Браса¹⁹⁸. Однако

¹⁹⁶ Kölzer T. Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu monastischen Kanonesammlungen der vorgratianischen Zeit // ZRG Kan. Abt. 122. 1983.

¹⁹⁷ Ibid. 128; *idem*. Der Mönch und sein Recht // Kloster Fulda... S. 196–97; Jacobs U. K. Die Regula Benedicti...; Brechter G. Die Regula Benedicti im Decretum Gratiani // Studia Gratiana. 2. 1954. S. 4; Hourlier J. La Règle de Saint Benoît, source de droit monastique // Études dédiées à Gabriel Le Bras. Paris, 1965. T. 1. P. 157–168. Оcoб. P. 165–166.

¹⁹⁸ McLaughlin T. P. Le très ancien droit monastique de l'Occident. Liguge, 1935; De Clercq C. La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Louvain; Paris, 1936; Le Bras G.

возникает вопрос, насколько оправдана попытка синтеза своего рода *Corpus Iuris Monastici*, искусственного, мозаичного, объединения всех регламентаций, касающихся монашества¹⁹⁹. Не лучше ли попытаться ответить на вопрос, почему такового в конечном итоге не сложилось, почему вплоть до образования монашеских орденов, иными словами вплоть до оформления более-менее единых в правовом отношении *ordines*, нам приходится иметь дело с массой очень пестрых правовых источников, разнящихся как по происхождению и характеру, так и по своему распространению и воздействию.

Что касается текстов, регламентировавших взаимоотношения монастыря с епископами, сеньорами и государями, иными словами, правовой статус монастыря в миру и Церкви, то на этот вопрос уже давно найден ответ, и вкратце мы уже формулировали его во введении к этой главе. С распространением права частной Церкви, самое позднее в эпоху Каролингов, привилегия становится, по словам Г. Телленбаха, собственно, наиболее адекватной кодификацией индивидуально дифференцированного, всякий раз конкретного, субъективного права, выражаемого понятием *libertas* (свобода как привилегия)²⁰⁰. Решение церковных синодов и прочие правовые регламентации все более отдалялись от социально-политических реалий, от реалий феодального общества, в которые были включены церковные институты. Таким образом, правовой статус монастыря определялся не церковными канонами, но индивидуальными привилегиями — «частными законами» (*leges privatae*), как их в свое время обозначил Исидор Севильский²⁰¹. Этого определения вслед за ним придерживался и Грациан²⁰².

Если мы в дальнейшем перейдем от текстов, регламентировавших правовой статус монастыря по отношению к внешнему миру, и обратимся к тем источникам, которые регулировали внутримонашескую жизнь, то перед нами откроется не менее пестрая картина. Сам текст устава св. Бенедикта — Бенедикт определял его как закон для мона-

La part du monachisme dans le droit et l'économie du moyen âge // *Revue d'histoire de L'Eglise de France*. 47. 1961. P. 199–213.

¹⁹⁹ Maier G. P. Rechtshistorische Aspekte zur Geschichte des Mönchtums // *StM OSB*. 88. 1977. S. 293–311. Полемика с Г. П. Майером: Kölzer T. Mönchtum und Außenwelt — Norm und Realität // *Proceedings of the 8th International Congress of Medieval Canon Law*. Città del Vaticano, 1992. P. 265–283. Особ. P. 268–269 (*Monumenta Iuris Canonici*, Series C. 9).

²⁰⁰ Ibid. S. 276 (следует Г. Телленбаху).

²⁰¹ *Isidorus. Ethimologiae* // PL. Vol. 82. Liber V. C. 18. P. 1859: Исидор пишет о привилегиях — *leges privatorum quasi privatae leges. Nam privilegium inde dictum, quod in privato feratur*. См. основанное на источниках из Фарфы исследование Т. Кёльцера: Kölzer T. Codex libertatis. Überlegungen zur Funktion des «Regestum Farfense» und anderer Kloster-chartulare // *Atti del 9 congresso internazionale di studi sull'alto medioevo* 1982. Spoleto, 1983. T. 2. P. 609–653.

²⁰² D 3. C. 3.

хов (*Ecce lex, sub qua militare vis*)²⁰³, — в раннее средневековье и в начале высокого средневековья бытовал в различных версиях²⁰⁴.

Кроме того, не следует забывать о том, что правило, приписываемое Бенедикту Нурсийскому, самим автором ни в коей мере не рассматривалось как все и окончательно регламентирующее. Бенедикту оно представлялось лишь своего рода программой минимум для начинающих (*hanc minimam inchoationis regulam*). Тому же, кто «поспешит достичь совершенства в образе жизни» (*ad perfectionem... conversationis festinat*), он предлагал углубиться в Святое Писание, в «учения святых отцов» (*doctrinae sanctorum patrum*), а также в «собеседования отцов, установления (подразумеваются сочинения Иоанна Кассиана. — Н. У.) и жития их, но также в правило святого отца нашего Василия (Великого. — Н. У.) (*collationes patrum et instituta et vitas eorum, sed et regula sancti patris nostri Basilii*), следование которым ведет или скорее возносит «к вершине совершенства, к создателю нашему, к небесной родине» (*ad celsitudinem perfectionis, ad creatorem nostrum, ad patriam celestem*)²⁰⁵. Это указание на более обширную богословскую и монашескую традицию неслучайно, поскольку в основе монашеского служения (*professio или ordo*) лежало стремление следовать Христу и апостолам, иными словами, в наивысшей степени подчинить себя требованиям «божественного закона» (*lex divina*), чему в значительной мере служило уже «бегство от мира» (*fuga mundi*)²⁰⁶.

Если Бенедикт, с одной стороны, рассматривал свой устав лишь как начало (*inchoatio*) пути к Богу и допускал возможность перехода к более суровой форме жизни, а именно к анахоретству²⁰⁷, то, с другой стороны, он учитывал существование в монастыре иных правовых норм помимо «божественного закона» и «правила». Речь идет об «обычае места» — *consuetudo loci* в формулировке самого Бенедикта. Кажется, что для Бенедикта проблема соотношения практики конкретного монастыря и монашества как *ordo monasticus* в целом была настолько очевидна, что он рассматривал *consuetudo loci* не в отдельной главе, но часто апеллировал к ней вообще, упоминал ее вскользь, так, как будто он говорил о чем-то само собой разумеющемся и хорошо понятном современникам.

На основании рассеянных по всему уставу упоминаний все же удастся составить вполне цельное представление о том, что же подразумевал Бенедикт под *consuetudo loci*. В главе 61 он признает, что «во

²⁰³ RB. C. 58,10. P. 134.

²⁰⁴ Zelzer K. Von Benedikt zu Hildemar... S. 112–130; Semmler J. Benediktus II... S. 2.

²⁰⁵ RB. C. 73, 2–8. P. 164–165.

²⁰⁶ Ibid. C. 53, 9. P. 124; C. 64,9. P. 159; Frank K. S. Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt, 1993. S. 51.

²⁰⁷ RB. C. 1, 3–5. P. 17.

всяком монастыре служат единому Господу, являются воинами единого Царя». И все же «пришлого монаха» (*monachus peregrinus de longinquis provinciis*) не следует включать в «тело монастырское» на основании одного лишь его монашеского статуса. С одной стороны, прежде надлежит удостовериться в личных качествах «гостя», дабы он «своей чрезмерностью не вызвал смуты в монастыре». С другой — чужак должен принять «обычай места», причем здесь очевидно речь идет не о каком-либо письменно зафиксированном обычае²⁰⁸. В уставе Бенедикта понятие *consuetudo loci* обнимает всю полноту жизни в конкретном монастыре, ее неповторимость, уникальность и индивидуальность. Этот обычай — следствие адаптации наиболее общих представлений о монашеском служении к конкретному месту с его природно-географическими и климатическими особенностями, к конкретным потестатным отношениям, в которые данный монастырь включен, наконец, к конкретным людям с их неповторимыми достоинствами, пороками, пристрастиями и слабостями. Следует упомянуть также и неизбежно различные в каждом монастыре литургические *consuetudines*, обусловленные патрониями монастыря и находящимися в монастыре реликвиями²⁰⁹. Трудно поэтому принять тезис К. Халлингера о том, что функции монастырского обычая ограничивались лишь ситуативно обусловленными дополнением, интерпретацией или изменением устава²¹⁰. Это представление описывает скорее тексты, вышедшие из-под пера реформаторов, в которых в первую очередь нашло отражение стремление реформированного монашества улучшить образ жизнь монахов, организованный на основе устава Бенедикта.

Изначальная индивидуальность *consuetudo loci*, внешней параллелью которой является индивидуальность правового статуса монастыря, регулируемого «частными законами», оправдывает, таким образом, переход от общей постановки проблемы к исследованию санкт-галленской ситуации.

3.3. Попытки реформ Санкт-Галлена

Трудно сказать, какому правилу следовал Санкт-Галлен с момента своего основания около 719 г. алеманном Отмаром, по меньшей мере до конца 40-х гг. VIII в. (746/747 г.), когда монастырь, по словам Гойцберта, «ради молитвы» (*causa orationis*) посетил Карломанн, только что одержавший победу над алеманнами²¹¹.

²⁰⁸ Ibid. 61, 1–11. P. 141–142.

²⁰⁹ Angerer J. F. Consuetudo... S. 109.

²¹⁰ Hallinger K. Consuetudo... S. 143. См. также замечание Р. Шиффера: Schieffer R. Consuetudines... S. 165.

²¹¹ Gozbertus. Miracula sancti Galli... C. 11. P. 23.

Согласно рассказу Гоцберта, Карломанн, собиравшийся «из любви к небесному царству» оставить «блеск мирской славы» (*saecularis gloriae potram*), направлялся уже в Рим «ради обретения покоя» (*causa quietoris*), когда сделал остановку в Санкт-Галлене. «Пораженный» святостью места, он хотел что-нибудь сделать для монастыря, но, не обладая для того уже необходимой властью, в конечном итоге посоветовал обратиться за поддержкой к своему брату, Пипину Короткому. Именно от него, согласно Гоцберту (а не от Карломанна, как значится у Ф. Принца)²¹², первый санкт-галленский аббат Отмар, последовавший совету благочестивого майордома, и получил «книжицу, которую отец Бенедикт составил об образе жизни киновитов..., дабы тот (Отмар. — Н. У.) для преумножения крепости блаженного Галла (*ad supplendas beati Galli excubias*) насадил во вверенном ему месте порядок регулярной жизни»²¹³.

Ф. Принц, точка зрения которого была воспринята историографией²¹⁴, утверждал, будто бы за этим поступком Карломанна стояло стремление усилить влияние франков на Санкт-Галлен, тяготевший скорее к ретийско-алеманнской оппозиции франкскому завоеванию в 746 г. На каком основании Ф. Принц считал устав св. Бенедикта инструментом франкского господства, так и остается не ясно. Например, Пипин Короткий, закладывая в 762 г. аббатство Прюм, которое считается в историографии образцовым каролингским монастырем, вовсе не навязывал братии устав св. Бенедикта²¹⁵. Ф. Принц, правда, замечает, что Карломанн надеялся с помощью устава Бенедикта подчинить Санкт-Галлен верному франкам епископству Констанцскому²¹⁶. На практике, как известно, с помощью устава Бенедикта это было бы труднее всего сделать. Сам Ф. Принц в другом месте признает, что устав Бенедикта предполагал скорее автономию монастыря²¹⁷.

К тому же Ф. Принц, принимая на веру одно сообщение Гоцберта, оставляет без внимания историю в целом. Гоцберт пишет, что помимо «книжицы, которую составил отец Бенедикт о киновийном образе жизни» (*libellum, quem Benedictus pater de coenobitarum conversatione componeret*), Санкт-Галлен получил еще и «другие дары королевского

²¹² Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 230.

²¹³ Gozbertus. Miracula s. Galli... C. 11. P. 23.

²¹⁴ Duft J., Gössi A., Vogler W. Die Abtei St. Gallen... S. 19.

²¹⁵ Felten F. J. Die Bedeutung der Benediktiner... Tl. 1. S. 19–20.

²¹⁶ Prinz F. Frühes Mönchtum... S. 230–231.

²¹⁷ Ср., например, версию Ф. Принца о том, почему папа Григорий Великий не покровительствовал уставу Бенедикта в Италии: «Vielleicht hatte für ihn die Regula S. Benedicti zu viele Elemente der inneren Autonomie (!)...» (Ibid. S. 646). См. также: McLaughlin T. P. Le très ancien droit monastique... P. 116–117; Häussling A. A. Mönchskonvent und Eucharistiefeyer... S. 156–161, 199–206, 303, 307.

достоинства», в том числе колокол, «который вплоть до наших дней пребывает в этой киновии в память о благодеяниях его» (Пипина. — Н. У.). Но главное: аббатство, согласно Гоцберту, удостоилось письменной привилегии королевского покровительства, которая, по идее, превращала монастырь в имперский²¹⁸. Соответственно, следуя Гоцберту, ни о каком подчинении епископству Констанцскому речи быть не могло.

Конечно, историю, рассказанную позднейшим агиографом, совершенно не обязательно принимать на веру, тем более что никакими дипломами майордомов и королей из династии Каролингов, подтверждавшими эту легенду, мы не располагаем.

К возможным мотивам, побудившим Гоцберта именно так охарактеризовать взаимоотношения Карломанна и Пипина с Санкт-Галленом времен Отмара, мы еще вернемся, остановившись здесь на сообщении агиографа о введении в аббатстве около 746–747 г. устава св. Бенедикта. Если вся история в целом не являлась вымыслом Гоцберта, то посещение обители Карломанном, симпатизировавшим уставу Бенедикта и вскоре, как помним, вступившим в Монте Кассино²¹⁹, может быть серьезным аргументом в пользу принятия монахами бенедиктинства. Правда, нам уже приходилось указывать на характерное стремление позднейших монастырских традиций называть обители, на основе которых затем монастыри и сложились, изначально монашескими²²⁰. В случае Фульды мы, более того, видели, как в традиции монастыря менялся со временем взгляд на устав св. Бенедикта: в эпоху Айгиля, т. е. в конце VIII, либо в первые годы IX в., считалось, что Стурм привез устав из своей поездки в Рим и Северную Италию; позднее, уже в первой половине IX в., утверждалось, будто бы Стурм заимствовал устав непосредственно из Монте Кассино²²¹. Достоверным свидетельством бенедиктинства Санкт-Галлена можно в конечном итоге признать лишь случайное упоминание в одной санкт-галленской грамоте 779 г. «установленную норму святого правила Бенедикта» (*norma sancte regule Benedicte constitutione*)²²².

Таким образом, об уложении монастырской жизни в Санкт-Галлене за первые 60 лет его истории приходится только гадать. На основании дошедших до нас источников нельзя судить о том, сохранились ли в Санкт-Галлене какие-либо обычаи ирландского монашества, хотя известно, что гробница св. Галла и позднее привлекала в монастырь

²¹⁸ *Gozbertus. Miracula s. Galli...* С. 11. Р. 23. См. также: *Semmler J. Traditio und Königsschutz. Studien zur Geschichte der königlichen monasteria* // ZRG. Kan. Abt. 76. 1959. S. 1–33.

²¹⁹ См. выше: I, 4, 3.4.

²²⁰ См. выше: I, 2, Выводы.

²²¹ См. выше: I, 4, 3.4.

²²² UB der Abtei Sankt Gallen / Hg. H. Wartmann. Zürich, 1886. Bd. 1. Nr. 9. P. 85.

ирландцев, число которых, правда, едва ли было значительным, о чем свидетельствует, скажем, отсутствие каких-либо ирландских влияний на стиль письма санкт-галленского скриптория, ономастический материал поминальных книг и грамот²²³.

С определенной долей вероятности можно предполагать, что культурные и духовные контакты с ирландцами все же оказали некоторое воздействие на жизнь санкт-галленских монахов. Вряд ли, однако, это имело место уже с VIII в., когда, по мнению ученых, определяющим было ретийское влияние в Санкт-Галлене²²⁴. Говорить поэтому о каком-либо «смешанном правиле» Колумбана—Бенедикта, как это часто утверждается в историографии, едва ли оправдано²²⁵. Влияние ирландцев, но уже вне всякой связи с Люксемом, ощущается не ранее IX в. Так, Эккехард IV связывает расцвет санкт-галленских школ с появлением в аббатстве ок. 850 г. ирландских учителей, Марка и Марцелла (Мёнгала), воспитавших целую плеяду знаменитых санкт-галленских монахов²²⁶. Идентификация же патрона обители с учеником Колумбана, по-видимому, определяла вполне закономерный интерес к его уставам, имевшимся в библиотеке с IX в.²²⁷ наряду с другими «древними правилами» (*regula veteres*) всего в 9 томах (!), и «правилом святых отцов» (*regula sanctorum patrum*)²²⁸.

В сознании санкт-галленских монахов в течение столетий жило воспоминание о скромных анахоретских истоках своего монастыря при св. Галле. Об этом говорит не только сохранение имени отшельника за монастырем, частое обозначение обители как *cella*, а ее насельников

²²³ Duft J. *Irische Einflüsse...* S. 19–20, 25–26, 30.

²²⁴ См. литературу выше: I, 3, 3. Примеч. 136–137.

²²⁵ Duft J., Gössi A., Vogler W. *Die Abtei St. Gallen...* S. 19.

²²⁶ *Iocundum est memorari, quantum cella sancti Galli his auspitiis crescere ceperit...* (Ekkehard IV. *Casus...* C. 2. P. 20; *idem*. Praefatio in metricam sancti Galli... P. 65–66). См. также: Duft J., Meyer P. *Irische Miniaturen...* S. 35–40; Berschin W. *Eremitismus und Insula...* S. 23.

²²⁷ В библиотеке имеются и *Regula monachorum*, причем в отличие от редакции Боббио имеющая не десять, а четырнадцать глав (Cod. Sang. 915, fol. 154–167, saec. IX), и *Regula caenobialis* (*ibid.*, fol. 170–184, saec. X). См.: Duft J. *St. Columban in den Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen* // *Ibid.* S. 77–89.

²²⁸ Под рубрикой *De regulis sanctorum patrum* санкт-галленского каталога середины IX в. числятся: *Regulae sancti Benedicti cum martyrologiis in voluminibus III. Item aliae regulae veteres cum ymnariis et martyrologiis, volumina VIII. Item regulae sanctorum patrum, id est sancti Blasii, regula coenobialis patrum, regula Columbani, regula Augustini, regula Pauli et Stephani, item Augustinus de opere manuum, proverbia sancti Euagrii, regula Macharii, Pinufii et Serapionis et alterius Macharii in volumine I. Item idem novus in quaternionibus* [последняя фраза добавлена библиотекарем]. *Vita canonicorum, volumen I. Antiphonarii III et veteres II. Collationum patrum volumina III.* [последняя фраза добавлена библиотекарем]. См.: *Der St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des IX. Jh...* S. 77.

как *sincellitae*, но также и устойчивая отшельническая традиция в окрестностях монастыря²²⁹. Достаточно упомянуть здесь особенно аскетическое воспитание св. Ульриха, будущего епископа Аугсбургского, санкт-галленской отшельницей Виборадой. Это воспитание Эккехард IV рассматривает как часть того духовного воспитания, которое предоставляли санкт-галленские школы, и связывает его с санкт-галленским вариантом «святости» (*sanctitas*)²³⁰.

Санкт-галленские обычаи обозначаются в наших источниках по-разному: «закон места» (*lex loci*), «обычай нашего места, издревле установленный» (*mos loci nostri antiquitus statutus*), «обычай отцов» (*mos patrum*), «форма» (*forma*), «благочестие нашего места в псалмодиях» (*loci nostri religio in psalmodiis*), «дисциплина места» (*disciplina loci*), «обычай» (*consuetudo*), «путь и образ нашей жизни» (*via et modus conversationis nostrae*) и т. д. Очевидно, что за всеми этими терминами скорее всего скрываются устные обычаи. Непременно в каждом из них звучит указание на чисто локальный характер действия, особо отмечается древность обычаев и их передача от отцов.

Кроме того, в *Casus sancti Galli* Ратперта упоминаются «статуты Хартмута» (*statuta Hartmuoti*)²³¹, которые регулировали снабжение братьев всем необходимым, а у Эккехарда IV они обозначаются как «статуты по поводу питания и одевания братьев» (*statuta in victu fratrum et vestitutu или in victualibus*)²³². Скорее всего в этом случае мы имеем дело с уже записанным, однако, не дошедшим до нас текстом. От других обычаев, названных выше, они по меньшей мере отличаются указанием на авторство — их составил пропст (*praepositus*) Хартмут (849–872, аббат в 872–883), а также более четким описанием сферы регулирования. В этом отношении к ним, пожалуй, близко лишь указанное выше «благочестие нашего места в псалмодиях»²³³.

На основе одних только терминов, как кажется, трудно судить, обладали ли эти обычаи принудительной силой или как-то отличались друг от друга степенью принуждения²³⁴. Больше может сказать кон-

²²⁹ См. выше 2.2, 2.3, а также: Grundmann H. Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jh.) // Grundmann H. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart, 1976. S. 1–97 (MGH Schriften 25,1).

²³⁰ Ekkehard IV. Casus... C. 57. P. 124, C. 59. P. 128; C. 60. P. 130; C. 61. P. 132; *idem*. Praefatio in metricam sancti Galli... P. 67.

²³¹ Ratpert. Casus... P. 70–71.

²³² Ekkehard IV. Casus... C. 47. P. 106.

²³³ Ibid. C. 42. P. 96.

²³⁴ Такая попытка, предпринятая, правда, не на санкт-галленском материале, представляется малопродуктивной. См.: Prosdocimi L. A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei secoli XI e XII // Atii della settimana di studio: Mendola, settembre 1959. Milano, 1962 (Miscellanea del centro die studi medievali; Vol. 3). P. 1–9.

текст, в котором возникают эти термины. Так, например, об аббате Хартманне (922–925) с оттенком восхваления сообщается, что он сурово насаждал, «следуя обычаю отцов», дисциплину, а в вопросах питания и одежды следовал статутам Хартмута²³⁵. Таким образом, строгое соблюдение обычаев отцов приравнивается здесь также к исполнению статут Хартмута и трактуется как несомненная заслуга аббата.

Правда, Й. Земмлер предложил рассматривать статуты Хартмута как реформаторский текст, который непосредственно связан с анианской реформой, хотя эти статуты были зафиксированы, собственно, примерно через 25 лет после Ахенских реформаторских синодов, а именно в 40-е гг. IX в.²³⁶ Следует отметить, что уже в древнейшем каталоге Санкт-галленской библиотеки середины IX в. напротив записи «Капитулы императора Людовика о правиле св. Бенедикта в кватернионах» (*Capitula Hludovici imperatoris de regula s. Benedicti in quaternionibus*), по-видимому, рукой того же Хартмута записано: «Искасть»²³⁷. Таким образом, в то время, когда анианская реформа наконец-то, по мнению Й. Земмлера, достигла Санкт-Галлена, в библиотеке аббатства уже не могли найти решений ахенских синодов!

Согласно *Casus sancti Galli* Ратперта, вновь назначенный аббат Гримальд (841–872) начал «насаждать в нашем монастыре жизнь по правилу» (*regularem in nostro monasterio vitam... instruere*). Поскольку в качестве канцлера и эрцкапеллана Людовика Немецкого он должен был часто отлучаться ко двору, то поручил Хартмуту заботиться как о материальных, так и о духовных нуждах обители²³⁸. Наверное, нет смысла говорить о многозначности латинского глагола *instruere*, не обязательно обозначающего реформу в духе Бенедикта Анианского. Существовало то, что в Санкт-галленской традиции «статуты Хартмута» рассматривались как собственный, передаваемый из поколения в поколение обычай²³⁹.

Следует, по-видимому, признать, что анианская реформа не оказала какого-либо глубокого и длительного воздействия на внутреннюю жизнь Санкт-галленской братии. Наши источники, правда, не позволя-

²³⁵ *...Soliis disciplinae patrum more investor et severus exactor... in victu fratrum et vestitu Hartmuoti statuta secutus...* (Ekkehard IV. *Casus...* C. 47. P. 106).

²³⁶ Semmler J. Benediktus II... S. 19–20. См. также: Angenendt A. *Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters*. München, 1972. S. 214 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 6).

²³⁷ St. Galler Bibliothekskatalog aus der Mitte des IX. Jh... P. 79. По поводу пометок библиотекаря: Ibid. S. 66–70.

²³⁸ Ratpert. *Casus...* C. 8. P. 68. Реформаторскую деятельность Гримальда подвергал сомнению также Д. Гойених: Geuenich D. *Zur Stellung und Wahl des Abtes in der Karolingerzeit // Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für K. Schmid*. Sigmaringen, 1988. S. 182–184.

²³⁹ См. выше примеч. 206.

ют детально проследить обстоятельства проведения этой реформы в Санкт-Галлене и охарактеризовать отношение братии к попыткам изменить жизнь обители, если, конечно, факт исчезновения капи-туляриев из библиотеки косвенно не свидетельствует по меньшей мере о равнодушии к ним библиотечного начальства.

Мало что может сказать о предполагаемой реформе Санкт-Галлена знаменитый санкт-галленский список устава Бенедикта в Cod. Sang. 914, второй по древности после Оксфордского (Oxoniensis Hatton 48), считавшийся, начиная с Л. Траубе, лучшим (Codex A)²⁴⁰. Он представляет собой копию со списка, выполненного в 817 г. монахами Райхенау с ахенского образцового кодекса, находившегося тогда уже в монастыре Бенедикта Анианского, Индене. Правда, как показывают новейшие исследования, ахенский образцовый экземпляр, несмотря на усилия реформаторов, практически не оказал серьезного влияния на традицию устава св. Бенедикта, которую целиком детерминировала некая древняя франкская версия²⁴¹. В раннее средневековье вообще не могло быть двух абсолютно идентичных списков, и, естественно, что Codex A из Санкт-Галлена — всего лишь одна из многочисленных тогда редакций устава Бенедикта, к тому же скорее маргинальная²⁴². В самом Санкт-Галлене имелось по меньшей мере еще два списка устава тоже IX в., но при этом другой провенииции (Codd. Sangg. 915, 916)²⁴³. Кроме того, в аббатстве, помимо устава Бенедикта, изготовляли, как помним, копии уставов Колумбана, а также других подобных текстов²⁴⁴.

То, что было сказано о так называемом образцовом экземпляре устава Бенедикта, во многом справедливо и для монашеского законодательства Людовика²⁴⁵. Нередко мы имеем дело лишь с частными записями участников императорских соборов, которые могли весьма отклоняться от окончательных и официально заверенных решений, на что, например, жаловался сам император после Ахенского синода

²⁴⁰ Traube L. Textgeschichte der Regula Benedicti. München, 1910 (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.; Bd. 25,2).

²⁴¹ Zelzer K. Zur Stellung des Textus Receptus und des interpolierten Textes in der Textgeschichte der Regula s. Benedicti // Revue Bénédictine. 88. 1978. P. 205–246; *idem*. Von Benedikt zu Hildemar... S. 119–120.

²⁴² Kottje R. Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 76. 1965. S. 329–335.

²⁴³ См.: Steidle B. Praefatio // Regula Benedicti... P. LXXIII.

²⁴⁴ См. примеч. 198 и 199.

²⁴⁵ Критику преувеличенных оценок Й. Земмлера по поводу практической реализации этой реформы см. в целом: Felten F. Die Bedeutung der «Benediktiner» im frühmittelalterlichen Rheinland. Reflexionen, Anmerkungen und Fragen // RhVjbl. Jg. 56. 1992. Tl. I. S. 32–37.

816 г.²⁴⁶ Вообще законодательный характер капитуляриев Людовика Благочестивого, равно как и каролингских капитуляриев в целом, вызывает у исследователей весьма оправданные сомнения. Эти акты часто представляют собой не более, чем декларации о намерениях правителей, манифестацию принципов их власти²⁴⁷. Действенность того или иного императорского решения вообще зависела от широты его рукописного распространения²⁴⁸. По справедливому замечанию Х. Мордека, наивно представлять себе правовую сферу раннего средневековья централизованно упорядоченной и унифицированной: напротив, ее характеризует разнообразие форм и обилие импровизаций²⁴⁹.

Более детально, нежели о реформе Бенедикта Анианского, мы можем судить о попытках реформ в X в., которые описаны Эккехардом IV в *Casus sancti Galli*. Его подробный рассказ очевидно навеян современной самому Эккехарду ситуацией в монастыре. Тогда аббат Нортперт (1034–1072), выходец из знаменитого реформаторского центра, лотарингского аббатства Стабло, стремился привести образ жизни санкт-галленских монахов в согласие с идеологией реформы²⁵⁰. Очевидно, что эти устремления Нортперта посеяли смуту в обители. Эккехард говорит о «схизме монахов, которую мы терпим по вине галлов (т. е. лотарингцев)»²⁵¹. Негативное отношение Эккехарда к реформам X в., равно как и к самой идее реформы, оформилось именно под влиянием современных ему событий.

Согласно *Casus sancti Galli*, первая визитационная комиссия, состоявшая из нескольких аббатов и епископов, была отправлена в Санкт-Галлен по наущению Руодманна (975–985), аббата-реформатора Райхенау. Ее цель заключалась в том, чтобы проверить, соответствует ли

²⁴⁶ MGH Capit. 1. Nr. 169. P. 339–340. См. также: Mordek H. Karolingische Kapitularien // Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. Sigmaringen, 1986. S. 35 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter; Bd. 4). К таким записям частного характера относились, без сомнения, два из четырех имеющихся теперь манускрипта решений Ахенского синода 816 г., *Statuta Murbacensis* и *Praeliminarium* из Руана (*Wilsdorf Ch. Le manuscrit et l'auteur des statuts dits de Murbach* // Revue d'Alsace. 100. 1961. P. 102–110; в целом: Semmler J. Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen // DA. 16. 1960. S. 309–388. Здесь S. 322–332).

²⁴⁷ Так Hannig J. Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches. Stuttgart, 1982. S. 164.

²⁴⁸ Hartmann W. Zu einigen Problem der karolingischen Konzilsgeschichte // Annuario historiae conciliorum. 9. 1977. S. 17.

²⁴⁹ Mordek H. Karolingische Kapitularien... S. 31–32. Последний очерк историографии капитуляриев, целиком поддерживающий выводы Х. Мордека: Siems H. Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen. Hannover, 1992 (MGH Schriften; Bd. 35). S. 431–447. Содержание этого объемного исследования далеко выходит за рамки заглавия. См. нашу рецензию в СВ. 59. 1997.

²⁵⁰ О реформах в Санкт-Галлене: Hallinger K. Gorze-Cluny... Bd. 1. S. 187–199.

²⁵¹ Ekkehard IV. Casus... C. 136. P. 264.

образ жизни Санкт-галленцев требованиям устава св. Бенедикта. За первой попыткой реформировать обитель, по словам Эккехарда, стояла лишь зависть аббата соседнего монастыря Райхенау, Руодманна, дескать, он «сам среди своих [монахов] никогда не имел таких [братьев], которыми теперь располагает святой Галл»²⁵². Потому-то Руодманн и распространял повсеместно «дурные слухи» о том, что Санкт-галленцы «живут не по правилу» (*minus regulares*) и их следует обязать соблюдать правило св. Бенедикта²⁵³. Вдохновителями новой попытки реформ были «завистники» уже при дворе. Вместе с тем, и сам Оттон Великий находился под обаянием «презренного» монаха-реформатора Сандрата, аббата Гладбаха (ум. ок. 984). «О если бы, — восклицает Оттон в *Casus sancti Galli*, — все монахи наши... имели бы дух Сандрата!»²⁵⁴

Именно против такой унификации монашества, сглаживания монастырских особенностей, против отказа от проверенных временем традиций монастыря выступает Эккехард: «Не по одной дороге (*trames*) от правила с одним-единственным направлением можно достичь небес и царства Божьего (*neque enim unius tramitis et regulae via caelum et regnum scanditur*). Поскольку оно находится внутри нас (Лк. 17, 21), позволительно одним так, а другим иначе восходить. Ведь Бог во всяком сословии людей (*in omni ordine hominum*) отличит своих. И столь же много дорог ведут в царствие Отца..., сколько там имеется обителей (*mansiones*) (Иоанн 14, 2)»²⁵⁵.

Цитаты из Библии, которые не слишком часто встречаются у Эккехарда, подчеркивают концептуальную важность этого пассажа в рамках всей хроники. Очевидно, что речь здесь идет не об отказе от единого монашеского правила как такового: «Жизнь наша, — по словам Эккехарда, — от примы и до примы... находится в согласии с правилом Бенедикта»²⁵⁶. Хронист в данном случае имеет в виду допустимость разных вариантов «соблюдения» (*observantia*) правила или выбора разных путей на небеса, в Царство Божье, вариантов исполнения

²⁵² Ibid. P. 218. Этот выпад в адрес Райхенау вполне закономерен в контексте соперничества двух соседних монастырей. В Orosius-Codex 621 монастырской библиотеки рукою Эккехарда IV записан рассказ о том, как однажды монахи Райхенау, гуляя вместе с Ноткером Заикой, сообщили ему о рыбе огромных размеров, которую они недавно поймали в своем озере. Ноткер, задетый этими словами, в свою очередь возразил, что и Санкт-Галлен знает чудеса природы, даже более удивительные, чем на «Богатом острове»: в январе в монастыре св. Галла растут грибы (MGH. Poetae 4. P. 336). См. интерпретацию этой истории в связи с развитием взаимоотношений Санкт-Галлена и Райхенау: Berschin W. Eremus und Insula... S. 3–5.

²⁵³ Ekkehard IV. Casus... C. 109. P. 218.

²⁵⁴ Ibid. C. 130. P. 252.

²⁵⁵ Ibid. C. 91. P. 186.

²⁵⁶ Ibid. C. 104. P. 210.

монашеского обета, «божественного закона». Именно такая многовариантность и была поставлена под сомнение реформаторами. При том санкт-галленский вариант, как объясняет один из экспертов, «воспринятый от отцов, войдя в обычай, кажется вам лучше»²⁵⁷.

Теологическое обоснование наряду с указанием на древность обычаев и их происхождение от отцов служит, таким образом, легитимации монастырских обычаев, объяснению их функции правового регулятора внутри монастыря, правда, в связи с правилом, однако, и в известной степени независимо от него. Санкт-галленский путь ведет на небо, и лишь Богу решать, верный ли был избран путь, но не человеку. Это соединение монастырских обычаев с важнейшей правовой основой монашеского призвания, а именно с «божественным законом», ясно указывает на правовую природу обычаев. Под правилом же следует скорее понимать некую рамочную конструкцию, если не просто символ принадлежности к монашеству. Эккехард даже интерпретирует выявленные в ходе первой визитации отклонения от правила (мясоедение и собственность у монахов), с одной стороны, как следствия «скудости места» (*paenuria loci*), а с другой — как дозволенное аббатом, а потому правомочное, юридически обоснованное²⁵⁸.

Для подтверждения юридической силы обычаев вводятся, таким образом, два новых аргумента: во-первых, особенности расположения монастыря, от которых зависит благосостояние обители, а соответственно, и индивидуальность образа жизни монахов; а во-вторых, воля аббата обращать внимание на эти особенности расположения монастыря при регламентации монастырской жизни. Следует отметить, что и то и другое уже было предусмотрено Бенедиктом Нурсийским. Бенедикт видел в аббате, так сказать, *regula viva*, живую норму, источник правовой регламентации в монастыре, — лицо, несущее ответственность за адаптацию предписаний правила к месту, времени и людям²⁵⁹. Собственно, Бенедикт определяет монахов-киновитов (*genus coenobitarum*) как «служащих в соответствии с уставом или волею аббата»²⁶⁰.

В этой связи следует интерпретировать и статуты Хартмута: они представляют часть законотворчества аббата. Однако без поддержки общины они вряд ли могли бы быть претворены в жизнь. Почтение по отношению к статутам Хартмута, сохраняющееся на протяжении столетий, противопоставляется Эккехардом тираническому единовластию Руодманна на Райхенау. Согласно уставу св. Бенедикта, все братья, включая самого молодого из них, которому Бог может порою открыть самое ценное, должны участвовать в устройстве жизни в монастыре²⁶¹.

²⁵⁷ Ibid. C. 106. P. 212.

²⁵⁸ Ibid. C. 117. P. 228.

²⁵⁹ Angerer J. F. Consuetudo... P. 109–10.

²⁶⁰ BR. C. 1, 2. P. 17. См. также II, 1, 1.

²⁶¹ BR. C. 3, 3. P. 27.

Таким образом, индивидуальный путь общины, выраженный в обычаях (все равно, записаны они или существуют устно) на протяжении столетий сообщают, определяют и передают потомкам аббат и братия.

Эккехард пытался продемонстрировать, что санкт-галленский путь являлся наилучшим. Зачинщики обеих визитаций были посрамлены, после чего король, раскаиваясь в своих замыслах, издал указ, согласно которому санкт-галленцы «отныне будут жить так (*quocumque modo*), как они пожелают, ибо мы сами теперь убедились, что они [монахи] в любом случае стремятся к правильному»²⁶². Этот императорский *charte blanche* означал в рамках системы имперской Церкви фиксацию индивидуального, экзимирированного статуса монастыря Санкт-Галлен в империи, который, как видим, был тесно сопряжен с сохранением внутримонастырских обычаев, традиции «отцов», а соответственно, своей идентичности. На основании санкт-галленских источников мы можем, таким образом, проследить взаимосвязи между монастырскими обычаями и правовыми регламентациями, регулирующими отношения монастыря с Церковью и миром.

4. «Свобода» и служение империи

За коллизиями вокруг монастырских реформ прослеживается не только стремление монастыря сохранить освященный традицией уклад жизни, оправдать свой индивидуальный опыт монашеского служения, но, вместе с тем, и желание отстоять те свободы, которые в сознании санкт-галленцев прочно закрепились за святым местом и, собственно, гарантировали континуитет санкт-галленских обычаев. Так, когда Оттон Великий намеревался реформировать Санкт-Галлен, то первоначально, согласно Эккехарду, хотел назначить туда настоятелем Сандрата, нарушив таким образом привилегию свободных выборов аббата, данную Санкт-Галлену Людовиком Немецким в 833 г. Лишь ссылками на древность этой привилегии и апелляциями к «королевскому постоянству в истине, всегда непоколебимому», монахам удалось добиться утверждения аббата, избранного самой братией²⁶³.

Вместе с тем, Эккехард всячески подчеркивал, что монастырь оставался преданнейшим слугой империи и с горечью переживал «неприязнь» (*odium*) императора, порожденную «дурными слухами». Так, Сандрата, хотя и «ангела зла», санкт-галленцы готовы принять с почтением как «ангела империи», посланца высшей власти²⁶⁴. Перед этой высшей властью, временно заблуждающейся, монахи и очищаются от

²⁶² Ekkehard IV. Casus... С. 146. Р. 282.

²⁶³ Ibid. С. 133. Р. 258. Рассказ о перипетиях вокруг выборов аббата: С. 128–133. Р. 249–261; привилегия Людовика Немецкого: *Diplomata regum Germaniae ex stirpe Karolinorum* I. Nr. 13. Р. 70.

²⁶⁴ Ekkehard IV. Casus... С. 139. Р. 270.

всех домислов «завистников»: «Нет в вашем королевстве ни аббатов, ни монахов, более приверженных правилу», — заявляет один из экспертов Оттону I²⁶⁵, а другой, обращаясь к Оттону II, утверждает, что «не встречал нигде в королевстве отца твоего подобной благодати»²⁶⁶. От этой высшей власти, раскаявшейся в допущенных ошибках, монахи и получают затем разрешение жить так, как они сами считают правильным.

В. Гёц, исследовавший в духе «истории идей» «Деяния Карла» Ноткера Заики, обратил внимание на отчетливо выраженное у поэта понимание своего монастыря как имперского аббатства и особую гордость, переживаемую монахом по поводу такого статуса обитателя²⁶⁷. Так, Ноткер говорит о «личной радости» (*privatum gaudium*) санкт-галленских монахов, когда они получили от Людовика Немецкого привилегии королевского покровительства, иммунитета и *iuramentum coacticium*, «вследствие особого его к нам благоволения»²⁶⁸.

В связи с имперским статусом аббатства специфическую оценку обретает выдающаяся ученость братии, трактуемая Ноткером как верность политике Карла Великого и Алкуина²⁶⁹. Почетное место, по словам Ноткера, Санкт-Галлен занимает и в связи с литургической реформой Карла: римскую литургию монастырь принял непосредственно из Меца, основного, ближайшего к Каролингам, центра обновления литургии и Церкви²⁷⁰. Любопытно, как позднее тот же сюжет осмысливается у Эккехарда IV. Хронист сообщает, что папа Адриан по просьбе Карла послал в Мец «двух [мужей], сведущих в римском распеве», а

²⁶⁵ Ibid. С. 118. Р. 232.

²⁶⁶ Ibid. С. 91. Р. 186.

²⁶⁷ Goetz H.-W. Op. cit. S. 11–12. О статусе имперского аббатства см.: Santifaller L. Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. Wien, 1964 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Kl.; Bd. 229). Особ. S. 34–35. Специфику самосознания монастырей империи в связи с вопросом о так называемой «враждебности» клонийцев императорской власти отмечал в свое время Й. Воллаш, ограничиваясь, правда, лишь рамками «реформаторского монашества». См.: Wollasch J. Mönchtum... S. 160–168; idem. Cluny und Deutschland // Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige. 1992. Bd. 103. Hft. 1. S. 7–32.

²⁶⁸ Notker. Gesta Karoli Magni imperatoris / Ed. H. F. Haefele // MGH. SSrG n. c. München, 1959. P. 67, 11–12

²⁶⁹ Goetz H.-W. Op. cit. S. 12. Характерно, что современник Карла, Винитар, один из первых известных нам писцов санкт-галленского скриптория, отчетливо переживал личную ответственность перед императором: «Отважный герой, в войнах врагов поражающий, / Король Карл блеском души никому не уступит, / Он не потерпит колючки ошибок в книге, / Разве он, возвышенный, не исправлял их в благом усердии». Цит. по: Бершин В. Латинская литература в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 146.

²⁷⁰ Goetz H.-W. Op. cit. S. 12.

именно Петра и Романа. Петр сразу отправился в Мец, а Роман еще в Альпах заболел и потому решил задержаться в Санкт-Галлене. Вскоре сам император повелел ему оставаться в монастыре и наставлять санкт-галленцев в своем искусстве. «Роман, — заключает Эккехард, — весьма позаботился о том, чтобы доставить красу Римского престола (*Romanae sedis honor*) монастырю св. Галла, будто бы таково было веление неба, возвысить нас над Мецем»²⁷¹. Таким образом, Санкт-Галлен, в изображении Эккехарда, не только занимает самостоятельное положение в рамках каролингской литургической реформы, без посредников приобщившись «красе Римского престола», но и превосходит сам Мец в литургическом искусстве.

Как свидетельство «монастырского сознания» Ноткера В. Гёц интерпретирует установленную поэтом зависимость между судьбой святых, почитавшихся в Санкт-Галлене, и благополучием меровингского государства. Причину гибели последнего Ноткер видел в преследовании королевой Брунхильдой Колумбана, Галла и Дезидерия²⁷². Вместе с тем, не отражало ли это лишь один из аспектов монастырского самосознания, а именно ощущение взаимозависимости собственной, локальной, истории и истории империи? Не было ли вообще возникновение в Санкт-Галлене столь обширного произведения, посвященного Карлу Великому, выражением своего рода «имперского кругозора» монастыря, результатом осмысления статуса обители как привилегированного аббатства? Как известно, свой труд Ноткер написал именно к приезду в аббатство Карла III в 883 г.²⁷³

Давно замечено, что первые санкт-галленские историографы, Ратперт и Эккехард IV, выделяли в качестве вех истории обители визиты

²⁷¹ *Ekkehard IV. Casus...* С. 47. Р. 108.

²⁷² *Goetz H.-W.* Op. cit. S. 13. См. выше примеч. 135.

²⁷³ Не объясняется ли этим «имперским кругозором» санкт-галленцев и строительство церкви св. Лаврентия (см. выше примеч. 139), святого, якобы даровавшего Отгону Великому победу над венграми в 955 г. и почитавшегося поэтому во многих других регионах империи. Характерно, что также в 955 г. в Санкт-Галлене берет начало общеимперская летопись — *Annales Sangallenses maiores*. Ф. Й. Шмале отмечал, что с победы на реке Лех начинается возрождение историографии, претендующей на освещение событий в рамках всего Восточно-Франкского государства. Однако эта историография, в том числе и санкт-галленская анналистика, по мнению Ф. Й. Шмале, на деле сохраняла связь со своим конкретным регионом и, скажем, persona государя интересовала писателя лишь постольку, поскольку он контактировал с местом, где проживал автор данных анналов. (*Schmale F. J. Funktion und Formen...* S. 130–131). Помимо *Gesta Karoli* и *Annales Sangallenses maiores* в данном контексте следует упомянуть также *Susceptacula regum* (название, данное Эккехардом IV) — приветственные стихи в адрес приезжающего в аббатство государя — жанр, пользовавшийся в Санкт-Галлене IX–X вв. большой популярностью (*Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen...* Hft. 6. P. 754–755).

королей и императоров²⁷⁴. Уже в Гецбертовых «Чудесах» «начало» (*exordium*) «монашеской жизни в киновии св. Галла» непосредственно связывается с визитом в обитель Карломанна, который «слышал, какими знаками постоянства в добродетелях Господь украсил это место ради заслуг блаженного мужа [Галла]: «...Пусть и скудно богатство этого места, — говорит Карломанн, — но ради заслуг блаженного Галла широко известно оно своей громкой славой»²⁷⁵. И хотя, как мы увидим ниже, память о визите Карломанна в последующей санкт-галленской агиографической и историографической традициях будет вытеснена, и свободы аббатства, и «установление регулярной жизни» будут прочно связываться с королями.

Ратперт и Эккехард, повествуя о визитах императоров, всякий раз подчеркивали «особое благоволение», привязанность венценосцев к монастырю св. Галла. Так, заезжий монарх почитал за высочайшую честь вступить в число духовных братьев обители (*fratres conscripti*), рассчитывая на заступничество монахов и их небесных покровителей перед Богом. О Карле III вообще сообщается, что он избрал св. Отмара своим личным патроном²⁷⁶. В то же время короли и императоры ценили Санкт-Галлен не только за святость патронов и братии, но и за необыкновенную мудрость, якобы присущую выходцам из обители. Эккехард IV, например, утверждал устами св. Ульриха Аугсбургского (как одного из подлинных приближенных Оттона I): «Среди них (санкт-галленцев)... есть мужи..., известные самому королю и обласканные им. Это королевство не имеет советников более важных, чем они»²⁷⁷. Соответственно, и императоры в изображениях санкт-галленских историков не обходили монастырь своими заботами. Так, Оттон Великий торжественно и «от всего сердца» (*de intimo cordis*) заявляет в *Casus sancti Galli*, «что скорее разобьет свою корону, нежели оставит монахов святого Галла без поддержки...»²⁷⁸

Следует обратить внимание также на другой аспект осмысления санкт-галленцами имперского статуса своего аббатства. По-видимо-

²⁷⁴ Для Ратперта посещение Санкт-Галлена в 883 г. императором Карлом III представляется кульминацией описанной им с юридической дотошностью истории обретения и утверждения привилегированного статуса обители. Хроника же Эккехарда IV заканчивается визитом Оттонов в 972 г., символизирующим примирение и возвращение императорского расположения аббатству. О других визитах см.: *Berschin W. Eremus und Insula...* S. 41–43.

²⁷⁵ *Gozbertus. Miracula sancti Galli...* C. 11. P. 23.

²⁷⁶ См., например: *Notker. Gesta...* 2, 8. P. 61, 1. В целом о проблеме: *Schmid K. Bruderschaften mit den Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs im Galluskloster vom Jahre 883 // Churrätisches und st. gallisches Mittelalter. Festschrift für O. Clavadetscher zu seinem 65. Geburtstag. Sigmaringen, 1984. S. 173–194.*

²⁷⁷ *Ekkehard IV. Casus...* C. 76. P. 158.

²⁷⁸ *Ibid.* C. 118. P. 230.

му, не одно лишь увлечение античностью объясняет то, что санкт-галленцы называли свой монастырь «нашей республикой» (*respublica nostra*), а наиболее почтенных братьев обители — «сенатом нашей республики» (*senatus reipublicae nostrae*), аббата же, соответственно, — «принцепсом» или «консулом»²⁷⁹. Все эти «государственные» ассоциации питались, как кажется, ощущением себя «свободными» (*liberi*)²⁸⁰, осознанием свободы святого места, «защищенного от врагов»²⁸¹ и обладающего внутренней самостоятельностью.

В изображении агиографов св. Галла святое место изначально располагало таковой свободой: еще «король Зигиберт» за чудо, явленное св. Галлом, передал с помощью специального диплома (*epistolam firmitatis, conscriptionem firmitatis*) эту келью Галлу, которой он отныне должен был обладать «властью короля» (*per regiam auctoritatis*)²⁸². Гоцберт в «Чудесах святого Галла» упоминал далее «некого Вальтрамма», который к 719 г. владел «пределами дикой пустыни» (*termini vastae solitudinis*). Он и вверил (*commendavit*) «келейку со всем, к ней относящимся» (*cellulam cum omnibus ad eam pertinentibus*), Отмару, а затем вручил на правах собственности (*proprietatis iure*) Карлу Мартеллу. О том, как Пипин Короткий, согласно Гоцбертовым «Чудесам св. Галла», превратил Санкт-Галлен в имперский монастырь, мы уже говорили выше²⁸³.

Иначе выглядит эта история у Валафрида в его житии Отмара, что не может не удивлять уже только потому, что непосредственно перед житием Отмара Валафрид перерабатывал «Чудеса св. Галла» Гоцберта. Да и сам Гоцберт кроме «Чудес», написанных в первой четверти IX в., составил вскоре после 830 г. житие Отмара, которое и легло в основу редакции Валафрида²⁸⁴. Иными словами, за 30 лет с небольшим в монастыре сложилось по меньшей мере две версии событий, предшествовавших установлению правового статуса вновь основанного Отмаром монастыря, причем обе версии вышли из-под пера одних и тех же авторов — Гоцберта и Валафрида!

Во-первых, в житии Отмара четче описываются владетельные права Вальтрамма. Дело в том, что у Гоцберта в отношении этих прав была употреблена, конечно же, совсем неуместная грамматическая

²⁷⁹ Анонимный продолжатель *Casus sancti Galli* даже сравнивает аббата Иммо с современными ему правителями: «Ни одному из государей в те времена, когда земля обратилась ко злу, не довелось совершить за столь короткий отрезок времени столь значительные деяния» (*Continuatio I... P. 151*).

²⁸⁰ После получения от Людовика Благочестивого подтверждения своих привилегий, монахи «вернулись к себе свободными» (*Ratpert. Casus... C. 6. P. 66*).

²⁸¹ *Ibid.* C. 1. P. 62.

²⁸² *Wetti. Vita s. Galli... P. 12; Walafridus Strabo. Vita sancti Galli... C. 21. P. 299–300.*

²⁸³ *Gozbertus. Miracula sancti Galli... C. 11. P. 24.*

²⁸⁴ О житиях Галла см. выше II, 1, 2.3.

конструкция, вносящая ненужную здесь дубитативность: «К отчему владению которого [пустынь], как казалось, относится»²⁸⁵. Валафрид, называя само место почти так же, как Гозберт, — «дикость пустыни» (*vastitatem heremi*), утверждает в то же время, что Вальтрамм «приобрел [келью], перешедшую под его власть, так, как если бы она досталась ему из отчего наследства» (*velut a parentibus hereditario ad se iure transmissam vendicavit*). История о передаче кельи Карлу Мартеллу также претерпевает изменения. На место Карла заступает «король Пипин». Ему сам Вальтрамм «представил» (*praesentavit*) Отмара и, далее, почти точно по Гозберту, «передал государю по праву собственности» (*proprietas iure principi contradidit*). Здесь же, однако, добавлено, что Вальтрамм «со всей настойчивостью просил, чтобы Отмар начальствовал в этом месте полностью на основании королевской власти». Государь исполнил эту просьбу, принял «подаренное ему место» (*locum sibi traditum*) и «вверил» (*commendavit*) его затем Отмару. При этом Валафрид ни слова не говорит о визите Карломана, его восторгах по поводу святости места, совете обратиться к Пипину и о соответствующем ходатайстве Отмара перед государем²⁸⁶.

Еще более разительны пертурбации этого сюжета в хронике Ратперта, написанной спустя сорок с лишним лет после Валафридовой редакции жития Отмара (884). Кратко упомянув о чуде св. Галла, собственно, побудившем, согласно агиографической традиции, «короля Зигиберта» обратить свое внимание на келью св. Галла, Ратперт прежде всего вкладывает в уста короля вопрос о правовом статусе обжитой Галлом земли. Ему отвечают, что часть ее принадлежит «королевской власти» (*ad regiam potestatem*), а другая относится «к владениям знатных мужей» (*ad possessionem nobilium virorum*). Далее Ратперт, говоря о королевской грамоте, уточняет, что Зигиберт «своей властью» (*sua auctoritate*) передал Галлу только «часть, подпадающую под королевскую власть» (*partem regiae potestati cedentem*) и распорядился, дабы Галл «впредь» «крепчайше» (*firmissime*) владел с санкции короля (*per regiam auctoritatem*) не только «вышеназванным местом», как значилось в прежних описаниях, но и «благами расположенных вокруг лесов» (*cum circum iacentibus silvarum commodis*). Характерно, что Ратперт делает адресатом королевского пожалования как Галла, так и тех, кто «там же по его примеру собирается служить Богу».

В свою очередь упомянутые «знатные мужи», названные тут же «благочестивыми мужами», которые «приняли этого святого к себе», вверили ему «наследственное право на эту пустынь собственной властной рукой» (*eiusdem heremi ius hereditarium potestativa manu*). Именно

²⁸⁵ Ad cuius paternam possessionem pertinere videbantur — *Gozbertus*. *Miracula sancti Galli*... С. 11. Р. 24.

²⁸⁶ *Walafridus Strabo*. *Vita sancti Otmari*... С. 1. Р. 42.

таким образом Ратперт стремится прояснить, как владетельные права на «вышеназванную келью со всем к ней относящимся» (*cellam praefatam cum omnibus ad eam pertinentibus*) оказались затем у Вальтрамма, и тем самым устранить неясность в предшествующей агиографической традиции. Характерно, что в отличие от пожалования Зигиберта, адресованного не только Галлу, но и всем его преемникам, пожалования «благочестивых мужей» носят явно персональный характер. Со смертью Галла келья, находясь под королевской защитой, была «защищена от врагов» (*tutus ab adversariis*) «вплоть до времен Пипина и Карла», но «наследственное право», очевидно, имели потомки тех «благочестивых мужей», которые отдали Галлу часть своей собственности. Ратперт далее педантично выстраивает генеалогию Вальтрамма, которая призвана свидетельствовать о законности прав этого мужа, перешедшего от «благочестивых мужей».

Замкнув цепочку, историограф переходит к уже известным по прежним сочинениям событиям. Вальтрамм «представил» Отмара Пипину и «передал» (*contradidit*) королю обитель «равным образом вместе с самим аббатом» (*cum ipso pariter abbate*) в собственность, «дабы сам аббат и его преемники, держа (*retinentes*) этот монастырь от королевской власти, впредь не подвергались никакому произволу (*violentia*), но повиновались приказаниям одного только короля». Далее Ратперт вновь отходит от традиции, подчеркивая, что Пипин, «благосклонно приняв» монастырь от Вальтрамма, «немедленно (*statim*) повелел эту сделку (*causa*) записать, а именно, что монахи этого места впредь имеют право выбирать себе аббата, а также подчиняются только королям». Этот документ Пипин «скрепил своей печатью» и отпустил аббата восвояси²⁸⁷.

Таким образом, восторгам Карломанна по поводу святости монастыря св. Галла в сухом рассказе Ратперта, изобилующем четкими юридическими терминами, также места не находится. Вся история целиком переносится в плоскость права, а потому изрядно схематизируется и очевидно формализуется. В чем причина столь разительной эволюции Санкт-галленской традиции в IX в.? Что явилось движущей силой этого творческого поиска? Ответ опять-таки прежде всего дает Ратперт. Лишь отталкиваясь от контекста этой истории в его хронике, будут понятны и некоторые пассажи из житий. У Ратперта описание правового статуса обители является своего рода предисловием к рассказу об острой борьбе епископства Констанц за обладание Санкт-Галленом²⁸⁸.

В историографии в целом признается, что после смерти Отмара в 759 г. монастырь «по меньшей мере фактически был подчинен епис-

²⁸⁷ *Ratpert. Casus...* С. 1–2. Р. 62–63.

²⁸⁸ *Ibid.* С. 2–6. Р. 63–66.

копству»²⁸⁹, что, с одной стороны, выражало заинтересованность франков в подавлении алеманнской оппозиции путем концентрации власти в руках верных им епископов, а с другой — стремление самого епископства, относительно бедного, контролировать обширные к тому времени владения гораздо более состоятельного Санкт-Галлена²⁹⁰. Еще в 815 г. был возобновлен договор о выплате Санкт-Галленом ценза епископству, впервые заключенный около 759/760 г. Освобождение от этой зависимости растянулось на весь IX в.: сначала, в 818 г., аббатство получило иммунитет, в 833 г., как уже было сказано, — право свободно выбирать аббата, в 854 г. ликвидировался ценз в пользу епископства. Но, как подчеркивали Т. Майер и Р. Шпрандель, противостояние между монастырем и епископством не прекращалось и впоследствии, по сути дела вплоть до конкордатов 1613 и 1748 гг., подчинивших Санкт-галленские земли аббатству также и в церковном плане²⁹¹.

То, что разработка в агиографической и исторической традициях Санкт-Галлена вопросов, связанных с правовым статусом монастыря, приходится непосредственно на IX столетие, в продолжение которого ведется борьба за освобождение аббатства от власти Констанца и переход в подчинение империи, в этом контексте совсем не удивляет. Причем пик агиографической активности приходится как раз на начало 30-х гг. IX в.: тогда возникают редакции жития и чудес Галла Валафрида, Гоцбертово житие Отмара и его переработанная версия, заказанная также Валафриду. Хроника же Ратперта написана непосредственно вслед за визитом Карла III в Санкт-Галлен в 833 г., который в изображении Ратперта становится кульминацией Санкт-галленской истории, триумфом аббатства²⁹².

«Тиранией» называли Санкт-галленцы власть епископа Констанца над монастырем²⁹³. Ратперт трактовал полученные от королей и императоров «защиту короля, иммунитет и право выбирать себе аббата» (*defensio regis, emunitas u potestas sibi eligendi abbates*), собственно, как условие осуществления монашеского призвания в целом, как «гарантию» (*securitas*) служения рабов Христовых Господу без какого-либо потрясения (*perturbatio*)²⁹⁴. Предельным выражением *libertas*

²⁸⁹ Borst A. Mönche am Bodensee. Sigmaringen, 1978. S. 45; Duft J., Gössi A., Vogler W. Die Abtei St. Gallen... S. 20.

²⁹⁰ Sprandel R. Das Kloster St. Gallen in der Verfassungsgeschichte des Karolingischen Reiches. Freiburg i. Br., 1958; Mayer Th. Konstanz und St. Gallen... S. 473–524; Maurer H. Die Bischofshöri. Studien zur «Gründungsausstattung» des Bistums Konstanz // Freiburger Diözesan-Archiv. 100. 1980. S. 9–25.

²⁹¹ Mayer Th. Konstanz und St. Gallen... S. 509; Sprandel R. Das Kloster St. Gallen... S. 46–47, 51–52; Duft J., Gössi A., Vogler W. Die Abtei St. Gallen... S. 22.

²⁹² См. выше примеч. 264.

²⁹³ Gozbert. Miracula sancti Galli... C. 18. P. 25.

²⁹⁴ Ratpert. Casus... C. 3. P. 63.

монастыря Ратперт считал полное уравнивание аббатства в правах с епископством²⁹⁵.

После того, как епископ Констанца Сидоний впервые «стал домогаться нашего монастыря и подчинять его власти епископства», сам св. Галл встал на защиту свободы святого места. Так, Сидоний, придя помолиться к св. Галлу, «явил всем кары, обрушившиеся на его плоть, и нечистоты чрева», и вскоре «от болезни утробы он окончил телесную жизнь, полную несчастий»²⁹⁶. Впоследствии свободы Санкт-Галлена были закреплены в грамоте, данной монастырю Карлом Великим, но епископ Констанца Вольфлеоц фальсифицировал этот документ в свою пользу и собирался в присутствии теперь уже Людовика Благочестивого окончательно заманить «рабов святого Галла... в нечестивую западню». «Но милость Божья, — объясняет Ратперт, — соизволила вследствие заступничества святого Галла удостоить своих [слуг], лишенных человеческого участия, поддержки свыше». Фальшивая грамота в руках епископа обратилась в подлинную²⁹⁷. Гоцберт свидетельствовал, что и позднее, после обретения *libertas*, святой стоял на страже привилегий и имущества монастыря, тайно или явно карая «врагов монахов»²⁹⁸.

В этом контексте понятным становится стремление агиографов не только возводить свободы монастыря к незапамятным временам, но и доказывать, что некогда сам св. Галл в силу своего духовного авторитета решал, кому занимать кафедру в Констанце²⁹⁹. Этот сюжет должен был присутствовать уже в древнейшем житии св. Галла, поскольку фигурирующий там епископ Констанцкий Иоанн, назначенный, как мы знаем из более поздних версий, самим Галлом, называл его «моим господином»³⁰⁰.

Прославление Галла как «апостола свевов», «апостола Алеманнии» постоянно присутствует в агиографической традиции святого. Что это, как не претензия на абсолютную монополию монастыря в духовной жизни региона? В «Стихотворении о жизни святого Галла» Ноткер Заика и Хартманн, ведя разговор об Алеманнии, имеют в виду даже большее: св. Галл и его монахи преобразили и веру, и людей, и саму землю. На слова Ноткера об Алеманнии: «Населенная грубыми людьми грубой же веры, грубейшая земля» (*Dura viris et dura fide, durissima gleba*), Хартманн отвечал: «Некогда была грубой, но теперь мягкая и плодородная»³⁰¹. Стоит, наверно, напомнить, что и о миссио-

²⁹⁵ Ibid. C. 8. P. 68–69.

²⁹⁶ Ibid. C. 2. P. 63. См. также: *Gozbert. Miracula sancti Galli...* C. 16–18. P. 24–25.

²⁹⁷ Ibid. C. 6. P. 66.

²⁹⁸ *Gozbert. Miracula sancti Galli...* C. 19. P. 25.

²⁹⁹ *Wetti. Vita sancti Galli...* P. 12, 13.

³⁰⁰ *Vita vetustissima...* C. (5). P. 253.

³⁰¹ *Notkerus Balbulus. Metrum de vita s. Galli...* Ie. P. 76; If. P. 80.

нерской деятельности Колумбана в этом регионе нам главным образом известно из агиографической традиции св. Галла. Не очередной ли это повод для недоверия легенде о Галле?

Обращает на себя внимание то обстоятельство, что Колумбан выглядит в описаниях Санкт-галленских агиографов скорее пассивным свидетелем миссионерских усилий самого Галла, причем, по сравнению с Веттином, более красочный рассказ Валафрида в этом отношении еще показательнее. Так, Валафрид пишет, что, прибыв в Тугген в Алемании, спутники застали там людей «свирепых и неблагочестивых», но не Колумбан стал бороться с их дикими суевериями, а Галл. Это он поджигал «капища, в которых почитали демонов», это он низвергал в озеро грязные подношения, это его местные жители чуть было не убили, из-за чего миссионерам пришлось переселиться в отнюдь не романтизированный Арбон, где не кто иной, как Галл, ведет по поручению Колумбана беседы духовного содержания с местным клиром. В Брегенце миссионерские труды Колумбана ограничились только обновлением церкви св. Аврелия, освещением ее алтаря и отправлением обряда крещения вновь обращенных. Собственно проповедь Колумбан вновь поручает Галлу. Только теперь Валафрид счел необходимым пояснить пассивность Колумбана: «Ибо он (т. е. Галл. — Н. У.) удостоился такой благодати от Бога, что имел немалые познания не только в латыни, но и в варварском наречии». У Веттина это место выглядит скромнее: «Ибо Галл выделялся не только красноречием латинским, но и знанием языка этого народа». Не лишним будет заметить, что со священниками в Арбоне спутники все же в равной степени могли говорить по-латыни. В Брегенце Галл вновь проповедует «путь истины» и «у всех на глазах» низвергает идолище в озеро. В конечном итоге именно Галл слышит заговор поверженных демонов и грозным окриком изгоняет их окончательно из Брегенца³⁰².

Таким образом, если Галл, действительно, был спутником Колумбана, то вовсе не его аббат и наставник, а он сам являлся просветителем Алемании. Не только всем жителям этой местности надлежало поэтому чтить патрона, но и епископу Констанцскому полагалось знать свое место. Так свобода, обеспечивающая собственную идентичность, служение империи как гарантия и атрибут этой свободы и первенство в духовной жизни всей провинции сливаются в сознании Санкт-галленских писателей в одно целое.

³⁰² *Wetti. Vita sancti Galli...* P. 6–8; *Walafridus Strabo. Vita sancti Galli...* C. 4–7. P. 287–290.

Выводы

Рассмотренные нами источники позволяют взглянуть на монашество IX — середины XI в. под необычным углом зрения. Привычные историографические темы — создание имперской Церкви, реформы монашества в избранном ракурсе предстают по-новому. Более того, комплексное изучение письменной традиции монастыря Санкт-Галлен, ее образности, мотивов и риторики заставляет иначе подходить ко многим данным, вырванным из естественного контекста этой традиции и широко привлекаемым для характеристики размаха и содержания деятельности «ирландских/ирландско-франкских миссионеров», дофранкской истории Алеманнии, политического преобразования Алеманнии франками во второй половине VIII в. Систематическая критика построений историков, в особенности по двум последним сюжетам, не входила в наши задачи, хотя мы и пытались показать, сколь спорными могут быть свидетельства санкт-галленских источников о дикости алеманнов, так называемом миссионерстве Колумбана и Галла, наконец, о действиях майордомов и королей в этом регионе.

Изучение самосознания монастырской общины ставит перед нами задачу найти новое понимание монашества в средние века: как мы могли убедиться, содержание монашеского служения выглядит в изображении самих санкт-галленцев, т. е. по сути изнутри, гораздо более разнообразно, чем можно было бы ожидать, отталкиваясь от расхожего определения монашества как одной из форм аскезы. Еще в первой части мы подчеркивали значимость меняющихся взглядов общества на место и функции монашества, пытались выявить взаимосвязи между «социальным заказом» и развитием монашества от резких форм неприятия мира к служению ему.

Прежде всего в санкт-галленском образе монашества безраздельно доминирует монастырь — «святое место», избранное патроном обители, но одновременно и приуроченное ему Господом, освященное и очищенное подвижничеством святого (*sanctificatus*). Верность св. Галлу, единство с ним — конститутивный элемент общины, что, по-видимому, заставляет поставить проблему роли культа святых в развитии монашества, на решение которой в комплексе мы, разумеется, здесь не претендуем. Тем не менее мы готовы предполагать, что желание близости к почитаемому святому среди мотиваций обращения в монашество могло занимать неизмеримо более существенное место, чем абстрактное желание оставить мир. Это тем более вероятно, что решение в рассматриваемый период принималось чаще не самим индивидом, а его родителями, приносившими младенца в дар святому, естественно, в ожидании подходящего ответа.

Святость патрона и святость избранного им места делают святыми брюки как в целом, так и по отдельности. Санкт-галленский пантеон

составляют почти исключительно санкт-галленцы — *cincellitae* св. Галла, те, «кто вместе с ним вил здесь гнездо», и те, кого он «взрастил».

Отчетливо монастырское сознание санкт-галленцев проявляется и в отношении к унифицирующим монашеским течениям IX — первой половины XI в. Не некие общие монашеские представления являются для них путеводной нитью, а исключительно монастырские обычаи, обычаи отцов. Это заставляет не только пересмотреть расхожее убеждение о распространении в ходе каролингских реформ во всех монастырях франкской империи «чистого» бенедиктинства: «Не по одной дороге от правила с одним-единственным направлением можно достичь небес и царства Божьего», — восклицает Эккехард IV. Под уставом Бенедикта следует скорее понимать некую рамочную конструкцию, если не простой символ принадлежности к монашеству. Определяющая роль локального обычая вполне соответствует нашим представлениям об обществе раннего средневековья, которое Жан Годме справедливо назвал «обществом обычая». Такое общество оставляло за обычаем еще «широкие просторы»³⁰³. В этой связи, как кажется, следует более скептически относиться не только к утверждениям о введении «чистого» бенедиктинства в монашестве, но и к построениям относительно размаха реформ X–XI вв. Обращение к «исторической индивидуальности» монастырской общины помогает тем самым акцентировать индивидуальность целой эпохи в истории монашества, средоточием которой был монастырь, а не монастырское объединение.

Так же, как внутренняя сфера жизни монастырской общины регулируется апробированными отцами обычаями, ее внешний статус определяют «частные законы» — королевские и императорские привилегии. В сознании санкт-галленских монахов они являются гарантией идентичности монастыря его традиции, гарантией уникальности обители св. Галла, надежным заслоном как против попыток унификации, так и против притязаний епископства на якобы изначальную «свободу» этого места. В то же время привилегии — атрибут имперского статуса обители, который осознается монахами особо: служение империи — важная часть их монашеского служения. Непосредственно по многочисленным высказываниям санкт-галленских писателей мы видим отражение политики имперской Церкви в сознании монахов. Но-

³⁰³ Gaudemet J. La coutume en droit canonique // *La coutume*. Recueils de la Société J. Bodin pour l'Histoire comparative des Institutions. 2. Bruxelles, 1991. P. 42–43. См. также характерное определение обычая Г. Кёблером: обычай являлся «das durch die Übung des manifestierten Rechtsgeltungswillen der Gemeinschaft erzeugte Recht». В конкретной правовой практике обычай можно отличить от законодательно установленного права лишь по формальным, по большей части анахронистическим критериям, но не по степени их обязательности в рамках общины, этот обычай выработавшей и хранящей (Köbler G. Consuetudo und Gewohnheit: Gewohnheit und Gewohnheitsrecht im deutschen Mittelalter // *Ibid*. P. 63–87. Здесь P. 73).

вые функции, которые обретает монашество в империи, оцениваются однозначно положительно, но, что самое важное, осознаются как имманентные, как «свои». В этом контексте, например, понятно обращение аббата и общины Тегернзее к императору Генриху III (1028–1056) как к «правителю монахов» (*monachorum gubernator*)³⁰⁴. Никакого противопоставления монашества и мира в связи со служением империи мы не встречаем, что в очередной раз указывает на непригодность определения средневекового монашества исключительно через аскезу, и в не меньшей степени на анахроничность деления его истории на «внешнюю» и «внутреннюю».

³⁰⁴ Die Tegernseer Briefsammlung (Froumund) / Ed. K. Strecker // MGH. Ep. sel. T. III. Berlin, 1925. Nr. 125. P. 142.

Глава 2. Жизнь в монастыре: модели и реальности поведения

1. Обоснование методики работы с источником

Если в предыдущей главе мы концентрировались на реконструкции сознания санкт-галленской братии, то в этой главе нас прежде всего будет интересовать поведение отдельных братьев внутри монастырской общины. Мы попытаемся проследить воздействие религиозных, социальных и политических процессов в раннесредневековом обществе на ценностные ориентиры и предпочтения ее членов, их поведение. Постановка такой задачи требует особой методики работы с источниками. Предметом нашего исследования теперь станут уже не идеологемы санкт-галленских писателей, а индивиды.

Естественная трудность, с которой историк сталкивается при изучении «социальной практики» конкретного индивида, — это сознательная или бессознательная «цензура стереотипов» в описании источниками тех или иных индивидуальных коллизий¹. Искусственность монашеской формы жизни, ее ритуализация, в рамках которой каждое действие монаха или его психологическое ощущение становится предметом регламентации², пожалуй, еще более осложняют поиски «индивидуального» в наших текстах. Слишком стереотипно, «правильно» или дидактично осмысляется поведение монаха внутри общины. Не говоря уже о том, что авторы, принадлежащие к книжной культуре, вообще, как известно, предпочитали опираться на авторитетные образцы. И все же некоторый повод для оптимизма остается. Наверно, прежде всего

¹ См. об этом прежде всего: Бессмертный Ю. Л. Что за «Казус»?.. // Казус 1996. Индивидуальное и уникальное в истории // Под ред. Ю. Л. Бессмертного и М. А. Бойцова. М., 1997. С. 17–21.

² О ритуализме монашеской формы жизни см.: Fichtenau H. Lebensordnungen... Bd. 2. S. 345–346; Обширный каталог предписываемых монаху эмоций содержит устав св. Бенедикта: BR. Prologus. P. 1–9: «Итак, следует подготовить сердца наши и тела к строгому послушанию святым предначертаниям» (40). Этот общий тезис затем развивается практически в каждой главе устава. См. прежде всего: C. 4 (Quae sunt instrumenta bonorum operum). P. 29–35; C. 5 (De oboedientia). P. 35–38; C. 7 (De humilitate). P. 39–52; C. 20 (De reverentia orationis). P. 75–76; C. 63 (De ordine congregationis). P. 145–148; C. 71 (Ut oboedientes sibi sint invicem). P. 161–162; C. 72 (De zelo bono quod debent monachi habere). P. 162–163. В с. 19 (De disciplina psallendi), p. 74–75, симптоматично подчеркивается (1): «Нам следует уверовать, что Бог повсюду и глаза Господа во всяком месте различают доброе и злое...» Поэтому и надлежит так предаваться псалмопению, «чтобы наш ум был созвучен нашему голосу» (7). О монашеской теологии в целом: Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen. Zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf, 1963.

внимания заслуживают конфликтные ситуации, по определению «невозможные» между монахами с «одним сердцем и одной душой», а потому не укладывающиеся в рамки стереотипного и требующие от писателя дополнительного, в той или иной степени самостоятельного осмысления. Само наличие в источниках сведений о конфликтах в монастырской семье девиантно, поскольку всякое отклонение от нормы могло рассматриваться как случайное, «нетипичное», а значит, недостойное памяти, бросающее тень на репутацию монастыря в целом или образ конкретного брата, и после смерти принадлежащего общине живых³. То, что мы, в принципе, не можем позволить себе *просто* изъять какое-либо описание из источника и включить его в *наш текст*, сообразно конкретному исследовательскому интересу, очевидно и без особых пояснений. В нашем же случае фигура автора, отступившего от стереотипного в отборе сюжетов для письменной фиксации, а потому более свободного в интерпретации, приобретает значение самостоятельного и важного объекта исследования. От понимания руководивших им мотивов зависит в конечном итоге корректность нашей интерпретации.

В качестве источника мы избрали уже известную нам хронику монастырской жизни Эккехарда IV, которая, как указывалось в предыдущей главе, является уникальным произведением для сочинений подобного жанра. Хроника Эккехарда IV имела необычное название — *Casus sancti Galli*, заимствованное им, правда, у своего предшественника в деле описания истории Санкт-Галлена, монаха Ратперта (ум. ок. 884/895). *Casus sancti Galli* Эккехарда продолжают труд Ратперта и охватывают период истории монастыря с 883 по 972 г. В тех раннесредневековых памятниках, которые принято относить к жанру монастырских хроник, центральное место, как правило, отводится акту основания обители, тогда как ее дальнейшая история либо не описывается вовсе, либо освещается фрагментарно, по большей части в связи с крупными имущественными приобретениями или потерями, изменениями в правовом положении монастыря. Давно отмечено, что такие хроники служили юридической фиксации правового и имущественного статуса обители, функционально сближаясь с документальными памятниками. Исторический текст, иногда включавшийся в картулярий, был призван кратко и систематически изложить содержание важнейших грамот или заменить собой испорченные, утерянные и вымышленные⁴. К категории монастырской историографии относятся,

³ См. об этом здесь же параграф 2.

⁴ Meyer O. Die Klostergründung in Bayern und ihre Quellen im Hochmittelalter // ZRG Kan. Abt. 20. 1931. S. 123–201; Patze H. Adel und Stifterchronik // Blätter für deutsche Landesgeschichte. 100. 1964; 101. 1965; *idem*. Klostergründung und Klosterchronik // Ibid. 113. 1977. S. 89–121; Kastner J. Historiae foundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter. München, 1974 (Münchener

кроме того, жития и чудеса монастырских патронов, крайне немногочисленные деяния аббатов и, наконец, не менее редкие каталоги аббатов, простые, часто без датировок, списки настоятелей монастыря. Ни один из названных выше памятников не рассказывает, собственно, о внутренней истории обители и поколений братьев, что само по себе весьма отчетливо характеризует господствовавшее представление о целях и горизонтах письменной фиксации. В традиционные каноны жанра вполне вписывалась и хроника Ратперта. Тем разительней своеобразие труда Эккехарда IV, в котором история обители представлена в виде вполне замкнутых *casus*, систематизированных по правлениям аббатов, но всякий раз сопряженных с каким-либо прославленным санкт-галленским монахом⁵. Конечно, в тех или иных произведениях, вышедших из-под пера монахов, не обязательно историографических или не обязательно относящихся к типу локально-монастырской историографии, мы порою встречаем весьма живые сценки из жизни обители, емкие характеристики отдельных братьев и аббатов⁶, но нигде «казус» не стал универсальным окуляром, через который выявляются внутренние пружины монастырской истории, нигде, с другой стороны, эта история не предстает столь персонифицированной, как бы мы теперь сказали, «очеловеченной».

И тем не менее мы вынуждены были отказаться от изучения портретов всех монахов, фигурирующих в *Casus sancti Galli* Эккехарда IV. Поиски «индивидуного», как можно менее опосредованного стереотипами писателя, заставили нас, например, отказаться от использования данных Эккехарда о таких знаменитых санкт-галленцах, как Ноткер Заика, Туотило, Ратперт, Саломон III и т. д. Прежде всего нас привлекли, как уже было сказано, конфликтные ситуации. Их героями были монахи, которых Эккехард отнюдь не намеревался прославить за свя-

Beiträge zur Mediaevistik und Renaissance-Forschungen; Bd. 18); *Johanek P.* Zur rechtlichen Funktion von Traditionsnotiz, Traditionsbuch und früher Siegelurkunde // *Recht und Schrift im Mittelalter*. Sigmaringen, 1977. S. 131–160 (VuF; Bd. 23); *Holzfurtner L.* Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte der Bayerischen Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung. München, 1984. Особ. S. 4–18 (Münchener Historische Studien. Abt. Bayerische Geschichte; Bd. 11).

⁵ См. об Эккехарде IV: *Haefele H. F.* Einleitung // *Ekkehardus IV Sangallensis. Casus sancti Galli* / Hg. H. F. Haefele. Darmstadt, 1980. S. 1–13; *Бершин В.* Латинская литература в Санкт-Галлене // *Культура аббатства Санкт-Галлен...* С. 145–156. Ф.-Й. Шмале находит некоторые параллели с хроникой Эккехарда IV лишь в сочинении его современника из Санкт-Эммерама в Регенсбурге, Арнольда, *De miraculis beati Emmerami et de memoria beati Emmerami*. См.: *Schmale F.-J.* Funktionen und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Darmstadt, 1993. S. 131.

⁶ Так, Ф.-Й. Шмале закономерно сравнивает хронику Эккехарда IV с «Книгой видений» Отлоха Санкт-Эммерамского (*Schmale F.-J.* Op. cit. S. 131. Anm. 21). См. также: *Отлох Санкт-Эммерамский.* Книга видений... / Вст. ст., пер., коммент. Н. Ф. Ускова // СВ. 58. 1995. Особ. С. 223–226.

тость жизни или небывалую ученость. Возможные причины появления этих персонажей на страницах апологетической, как мы могли убедиться в предыдущей главе, хроники, станут, разумеется, предметом особого разговора.

2. Смерть монаха Воло в 876 г.

В 30–40-е гг. XI в. брат Эккехард, записывая свою хронику, с надлежащим чувством ответственности перед «отцами нашими Галлом и Отмаром», прославленной братией и потомками поведал о нечастной судьбе монаха Воло, отделенного от эпохи Эккехарда 150–160 гг. Воло возникает на страницах хроники в контексте обстоятельного повествования о знаменитом санкт-галленце Ноткере Заике (ум. в 912)⁷.

Эккехард характеризует Воло как «юного, весьма образованного монаха, сына одного графа, [человека] беспокойного (*inquietus*) и мятущегося (*vagus*), с которым ни сам декан, ни господин Ноткер или прочие не могли, из-за его отступничества (*aversio*), совладать и которого часто обуздывали словами и бичеванием, однако, без всякого результата»⁸. Монахи, видя исключительные дарования Воло (*vir tali ingenii*), скорбели (*dolebant*) о нем, но были бессильны что-либо изменить, прибегая лишь к традиционным для монашеской общины средствам воспитания. Меж тем в монастырь приходили и родители (*parentes*) Воло, немало беспокоясь о своем чаде (*pro eo solliciti*). Вероятно, монахи жаловались им на поведение сына, надеясь, что «подлинно» отеческое внушение окажется более действенным. Однако всякий раз Воло, в присутствии родителей «несколько улучшившись», после возвращался к прежнему состоянию.

Эккехард пытается разобраться в глубинных причинах *aversio* или девиантности Воло, что само по себе необычно и заслуживает запоминания: «Хотя святой Галл всегда имел монахов только свободных, более знатные (*nobiliores*) все же чаще сбиваются с пути». Как видим, Эккехард не без некоторой гордости констатирует, что в монастыре св. Галла никогда не было монахов из числа сеньориально-зависимо-

⁷ Ekkehard IV. Casus... С. 33. Р. 76, 78; С. 35–38. Р. 80–88; С. 41–44. Р. 92–100; С. 46. Р. 102–104.

⁸ Ibid. С. 43–44. Р. 96–100. По соображениям экономии места и учитывая то, что в главе анализируются относительно небольшие фрагменты *Casus sancti Galli*, мы отказались в дальнейшем от постоянных отсылок к тексту хроники в рамках указанных здесь глав и страниц. Ссылки приводятся лишь при цитировании других частей *Casus sancti Galli*.

го населения⁹. В то же время следует учитывать, что понятие «свободный» в XI в., как правило, уже не применялось в отношении крестьянства, которое все более мыслилось как «низкое», «слабое» или «бедное» сословие, наконец, как сословие «трудящихся», независимо от того, каким юридическим статусом обладал тот или иной крестьянин¹⁰. Весьма вероятно, что под «свободными» Эккехард понимает уже только представителей привилегированного слоя общества. Но и на этом фоне Воло отличается особой знатностью, которая, по мнению Эккехарда, вполне могла воспитать в монахе дурные качества. Тем не менее в глазах хрониста ни юность, ни мятущийся и беспокойный дух Воло, ни его знатность не имели решающего значения для трагического финала. Слово Эккехарду все сказанное о Воло не показалось достаточным объяснением случившегося: наверное, слишком таинственным и неоднозначным представлялось это происшествие. Его подлинным зачинщиком, без сомнения, был дьявол, накануне явившийся Ноткеру и предрекавший: «Готовлю злую ночь тебе и твоим братьям».

Ноткер предупредил остальных монахов, и из них лишь Воло не придал предостережениям должного значения, сказав по поводу Ноткера: «Старики всегда грезят пустое». Наступивший день, последний день Воло, начался с того, что декан запретил ему «отлучаться куда бы то ни было из монастыря, как он имел обыкновение». Сидя в скриптории, Воло записал последнюю строчку в своей жизни: «И начал умирать» (ср. Иоанн 4, 47), затем порывисто вскочил и убежал. Вослед ему кричали: «Куда теперь, Воло, куда теперь?» Воло стал взбираться на колокольню, «чтобы, поскольку запрещено было ногами, хотя бы взором обежать горы и поля и тем унять свой мятущийся дух (*animus suus vagus*)».

Следующая фраза Эккехарда — ключевая: «Когда же, взбираясь, он поравнялся с [местом] над алтарем девственников, то, как верят, от удара сатаны (*impulsu satanae*) провалился сквозь крышу [церкви] и сломал себе шею». *Ut creditur*, «как верят», — оговорка неслучайная. В «Больших санкт-галленских анналах» встречаем под 876 г. сухую

⁹ В современном Эккехарду компендиуме канонического права, а именно в «Декрете» епископа Бурхарда Вормского (1000–1025) содержится строгий запрет на прием в монастырь сервов без предварительного согласия их сеньора. Тому же, кто получивал чужих сервов уйти в монастырь, надлежало понести покаяние. И вообще, по мысли Бурхарда, следовало с осторожностью относиться ко всякого рода незнакомцам, которые, придя в тот или иной монастырь, просят о постриге. Таким подозрительным личностям монашеское облачение следовало предоставлять только через три года (против одного года, как в уставе св. Бенедикта). Если же за этот срок выяснится, что проситель есть зависимое лицо, то его надлежит вернуть господину со всем, что он принес с собой (*Burchardus Wormaciensis. Decretum* // PL. Vol. 140. L. VIII. C. 20. Col. 795–796; C. 24–25. Col. 796; C. 28. Col. 797).

¹⁰ *Fichtenau H. Lebensordnungen des 10. Jh. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich. Stuttgart, 1984. Bd. 2. S. 472–479.*

строчку: *Volo cecidit* — «Воло свалился». Никаких комментариев. Но сам факт упоминания о падении Воло в этих официальных анналах, крайне лапидарных, где многое относится к событиям «большой политики», говорит о том, что этот случай в свое время произвел на братьев сильное впечатление¹¹. Стоит отметить, что анналы, фиксировавшие события с 709 г., сохранились в манускрипте, над которым работал анонимный автор, доведший повествование до 956 г.¹² Иными словами, скриптор около середины X в. счел важным сохранить память о происшествии 876 г. Детальный же рассказ Эккехарда и ссылка на существующую интерпретацию загадочного события (*ut creditur*) свидетельствует, что этот казус волновал братию еще во второй четверти XI в., т. е., как уже указывалось выше, примерно 150–160 лет спустя.

Было ли падение Воло несчастным случаем или все же самоубийством? Конечно, принять второй вариант можно лишь с известной долей сомнения, хотя в пользу этого и говорят некоторые обстоятельства. Кроме упомянутой выше неуверенности самого Эккехарда в сути происшествия, а также трудно объяснимого интереса к нему в санкт-галленской традиции, стоит, вероятно, задержаться на чертах характера Воло и на событиях, предшествовавших трагедии. Юноша, обладающий известным самомнением знатной персоны, одаренный в науках, непоседливый и непосредственный, даже, как мы бы сказали, романтический, если, конечно, его страсть к любованию природой — не вымысел Эккехарда, объясняющий, почему монах оказался на колокольне. Этот человек «мятущегося духа», принужденный жить в монастыре, претерпевая, по-видимому, нередкие и, может быть, унижительные для него наказания, уставший от нравучений (показательна его реакция на предсказание Ноткера, если, конечно, это не топос видийного жанра), не нашедший сочувствия даже в своих родителях, вероятно, слыша от них те же слова, что и от своих братьев, вполне мог впасть в отчаяние. А наказание, наложенное на него деканом в роковой день, стало последней каплей, переполнившей чашу терпения, и без того не слишком вместительную. Или, быть может, Эккехард намекает, что финал как-то определила фраза, записанная Воло в скриптории, о чудесном излечении Христом *от смерти сына царедворца* в Капернауме (Иоанн 4, 47–54).

Так или иначе, но Эккехард вынужден приписать происшествие «удару сатаны». Во всяком случае в это стараются верить. Интересно, что дьявол крайне редко появляется на страницах хроники: он фигурирует исключительно в рассказе о Ноткере, снискавшем славу своими разоблачениями козней сатаны, к которым хронист относит и падение Воло. Итак, фигура дьявола, безотносительно к вере в его ковар-

¹¹ *Annales Sangalenses maiores* // MGH SS. I. P. 73.

¹² *Wattenbach-Holtzmann. Deutschlands Geschichtsquellen...* Bd. 1. Hft. 2. S. 227.

ство, помогает Эккехарду объяснить необъяснимое или по крайней мере не совсем очевидное.

В эпилоге к истории Эккехард отмечает, что Воло, некоторое время оставшийся живым, исповедовался Ноткеру, своему «господину, и святым девам», к которым он попросил перенести себя, объясняя это тем, что, «будучи нечестивейшим во всем другом, не познал ни одной девушки». Ноткер, приняв на себя грехи юноши, «сжав теснейшим образом» его руку, плакал навзрыд. И все братья присоединили к Ноткеру свои молитвы. А некоторые еще ранее, увидев или услышав падение Воло, принесли ему *viaticum* (последнее причастие), исповдовали и причастили. Уже после смерти монаха именно Ноткер омыл его тело, возложил на носилки и, отправляя погребальную службу, всячески заботился о захоронении, пообещав, что, «пока жив, будет лично выполнять обязанности монаха за двоих». В конце концов, на седьмой день, Ноткера посетило видение, в котором открылось: «Прощены ему (т. е. Воло. — Н. У.) многие грехи, ибо много любил» (ср. Лк. 7, 47).

Как относиться к этому постскриптому: желает ли Эккехард продемонстрировать только святость Ноткера или, напротив, его запоздалое раскаяние в том, что он не был в достаточной степени терпим и чуток к Воло при жизни, или эти трепетные детали последних часов умирающего брата, его погребения рисуют не больше, чем «простые человеческие чувства» — теплоту сострадания и отчаяние скорби? Или все же хронист, скрупулезно описывая положенный церемониал прощения с умирающим, а затем усопшим братом, пытается дополнительно убедить нас в невиновности Воло. По крайней мере он оставляет ему возможность принести покаяние и освободиться от гипотетического греха: «Будучи нечестивейшим во всем другом...» Существенна в этой связи финальная фраза от лица Всевышнего, которая призвана успокоить колеблющихся в участии души их собрата. Кажется, именно здесь кроется разгадка неослабевающего интереса санкт-галленской традиции к происшествию 876 г.

Понимание жизни в монастыре как *religio* — «связь» с Всевышним (отсюда частое название монахов — *religiosi*), постулируемая прозрачность границы трансцендентного, заставляли считать членами общины не только живых, но и всех усопших собратьев¹³. Так, на

¹³О литургической «общности живых и мертвых» см.: Wollasch J. Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. 9. 1975. S. 268–286; Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter / Hg. K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984 (Münstersche Mittelalterschriften; Bd. 48); Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet / Hg. K. Schmid. München; Zürich, 1985. Итоги многолетних международных и междисциплинарных штудий, посвященных *memoria* в средние века, подведены в: Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters / Hg. D. Geuenich, O. G. Oexle. Göttingen, 1994. См. в особенности: Wollasch J. Das Projekt «Societas et Fraternitas». S. 11–31.

санкт-галленском монастырском плане, составленном, как уже указывалось выше, ок. 820 г. в соседнем аббатстве Райхенау и предназначенном для реконструкции Санкт-Галлена, фруктовый сад, снабжавший монашескую трапезу, — это одновременно и кладбище монахов, что уже само по себе демонстрирует своеобразие отношения к смерти вообще и к бранным останкам собратьев в частности. В центре сада-кладбища находится «святейший крест» — «древо вечного спасения», драгоценные плоды которого и собирают усопшие братья, тогда как живым приходится до времени довольствоваться менее ценными дарами. Тела монахов в своем тлении прорастают яблонями и грушами, сливой и чербером, мушмулой и лавром, каштаном и инжиром, айвой и персиком, лесным орехом и миндалем, шелковицей и грецким орехом¹⁴. Не символ ли это вечной жизни (быть может, слишком натуралистичный) и не напоминание ли (пусть грубо материальное) о единстве всех братьев, живых и мертвых, во Христе?

Имена усопших, заносившиеся уже с VIII в. в специальные книги, «книги жизни» (*libri vitae*) или «поминальные книги» (*libri memoriales*), поминались в молитвах и за богослужением по соответствующим дням годового цикла, причем не только в осиротевшей обители, но и во всех монастырях, с которыми она состояла в отношениях духовного братства — *confraternitas*. В начале 70-х гг. IX в. договоры с Санкт-Галленом о взаимном поминовении живых и усопших имели примерно двадцать монастырей и каноникатов¹⁵. Уже одно это делало посмертную репутацию какого-либо брата существенной для репутации монастыря в целом. Таким образом, в нашем случае «правильное» истолкование происшествия 876 г. воссоединяло общину живых с умершим необычной смертью монахом и защищало духовный авторитет обители на все времена от каких бы то ни было подозрений и обвинений.

¹⁴ См. факсимильное издание плана: Der St. Galler Klosterplan / Hg. H. Reinhardt. St. Gallen, 1952. О плане в целом: Horn W., Born E. The Plan of St. Gall. Berkeley, 1979. Vol. 1–3; Hecht K. Der St. Galler Klosterplan. Sigmaringen, 1983. Здесь S. 251–253; Berschin W. Karolingische Gartenkonzepte // Freiburger Diözesan-Archiv. 104. 1984. S. 11; *idem*. Eremiten und Insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter — Modell einer lateinischen Literaturlandschaft. Wiesbaden, 1987. S. 19–22.

¹⁵ Autenrieth J. Der Codex Sangallensis 915. Ein Beitrag zur Erforschung der Kapitellöffiziumsbücher // Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für O. Herding zum 65. Geburtstag. Stuttgart, 1977; Schmid K. Bruderschaften mit den Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs im Galluskloster vom Jahre 883 // Churrätisches und st. gallisches Mittelalter. Festschrift für O. Clavadetscher zu seinem 65. Geburtstag. Sigmaringen, 1984. S. 173–194; *idem*. Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Person und Personengruppen in den Bodenseeklöstern // Freiburger Diözesan-Archiv. 100. 1980. S. 59–78; Subsidia Sangallensia I. Materialien und Untersuchungen zu den verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen / Hg. M. Borgolte, D. Geuenich, K. Schmid. St. Gallen, 1986; Geuenich D. Liturgisches Gebetsgedenken in St. Gallen // St. Gallen als

В «Книге видений» Отлоха Санкт-Эммерамского, современника Эккехарда IV, рассказывается о случайной смерти монаха, труп которого нашли в монастырском канале, что немедленно вызвало подозрения в самоубийстве. Согласно «Книге видений», призрак утопленника явился в обитель ночью и жестоко наказал келаря, смущавшего других братьев слухами о самоубийстве и отказавшегося на этом основании раздавать нищим ежедневное содержание усопшего на помин его души. Характерно, что эта история, имевшая место в Фульде, так же, как и казус Воло, была значительно удалена от времени своей письменной фиксации, — самое меньшее на сто лет¹⁶.

Итак, очевидно, что Эккехард IV имел серьезные основания, чтобы поведать о несчастной кончине Воло. Но, сам того не желая, хронист предоставил нам редкую для раннего средневековья возможность почувствовать драматизм конфликта личности и монашеской общины, членом которой Воло силой обстоятельств являлся, — общины, для которой и через 150–160 лет существенна была добрая память о несчастном монахе.

Необычная смерть Воло потребовала от Эккехарда пространных объяснений, на которые исследователю раннесредневековой монашеской литературы, как правило, не приходится рассчитывать. Хрониста прежде всего заинтересовала индивидуальность, девиантность поведения Воло, обусловившая конфликт монаха с общиной и отчасти предопределившая трагический финал истории. Индивидуальность Воло несовместима с требованиями, предъявляемыми монаху, которому надлежит отказаться от своего «я» в обмен на вечное блаженство¹⁷.

Воло, как мы видели, не только не вписывается в соответствующую модель поведения, но и открыто тяготится навязанными ему социальными узами — не помогают ни наказания, ни увещания. Являясь, как и большинство насельников германских монастырей IX — первой половины XI в. *nutritus*, Воло был как *puer oblatus* отдан в обитель еще в детском возрасте. Для *pueri oblati* монашеский образ жизни отнюдь не являлся результатом индивидуального и осознанного выбора. В раннесредневековых источниках специфическая ситуация нутрициев особо не осмыслялась. Лишь однажды Рабану Мавру пришлось, опираясь на богатый арсенал библейских цитат, обосновывать правомочность *oblatio*, когда небезызвестный Готтшалк, сын сак-

Kulturzentrum. Darmstadt, 1990; Гойених Д. Конфратернитаты Санкт-Галлена // Культура аббатства Санкт-Галлен. Баден-Баден, 1996. С. 29–38. См. также литературу, указанную в примеч. 9.

¹⁶ *Otloh S. Emmeramensis. Liber visionum* / Hg. G. Schmidt. Weimar, 1989. Visio [16], P. 89–90 (MGH: Quellen zur geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 13). См. также: *Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений...* С. 256–257. О предположительной датировке происшествия см. там же примеч. № 47.

¹⁷ BR. С. 5. Р. 35: «...Таковы они, непреклонно оставляющие свое и отказывающиеся от собственной воли» (7); С. 7. Р. 43: «Итак, запрещаем поступать по собственной воле» (19).

сонского графа, отказался оставаться монахом, ссылаясь на то, что родители отдали его в Фульду прямо «из колыбели»¹⁸. Нутриций не столько представлял одного себя перед Всевышним; он — прежде всего молитвенный заступник своей семьи, залог ее преуспевания и загробного вознаграждения, свидетельство ее благочестия¹⁹.

Не удивляет, что Эккехард упоминает о родителях Воло, навещающих его в монастыре. Более того, хронист, как помним, подчеркивал, что отеческое внушение оказывалось действеннее монашеского. Очевидно, родственные узы вовсе не теряли в монастыре своей значимости, как то предполагалось монашеским уставом²⁰. Напротив, Эккехард подчеркивает, что сам мирской статус Воло — «сын одного графа» — оказывал воздействие на формирование не лучших качеств характера монаха. Сознание собственной знатности у Воло отнюдь не уступает требованию смирения и скромности. В конечном итоге судьба, по-видимому, не оставила Воло иных способов самоопределения, кроме как уйти из жизни. В то же время, если он, действительно, и принял такое решение, то оно, в изложении Эккехарда, кажется скорее неконтролируемым внутренним порывом, нежели шагом, глубоко, тщательно и заранее обдуманым.

3. «Великая смута» в Санкт-Галлене 937–954/958 гг.

Подобно Воло монах Виктор не прославился ни как поэт, ни как художник, ни как школьный наставник, не отмечен он и какими-либо

¹⁸ *Hrabanus Maurus. De oblatione puerorum* (829) // MPL. 107. Col. 419–440; см. также о Готтшальке: *Vielhaber K. Gottschalk der Sachse. Bonn, 1956* (Bonner historische Forschungen; Bd. 5).

¹⁹ Так, например в житии св. Колумбана описывается случай, когда к святому явилась бесплодная пара — некий герцог и его благочестивая супруга с просьбой помолиться о даровании им потомства. Колумбан предрек им, что супругов ожидает столько детей, сколько они пожелают, в том случае, если они принесут своего первенца в дар Богу. Так впоследствии и произошло (*Jonas. Vita sancti Columbani... Lib. I. C. 14. P. 174–176*). См. литературу, указанную выше: II, 2, 2.1, примеч. 51. Реформаторы же укоряли родителей за то, что они пытаются сбыть в монастырь неполноценных и увечных детей. О том, что такие упреки не были до конца беспочвенными, свидетельствуют хотя бы прозвища таких известных монахов, как Херманна из Райхенау — *Contractus* (Сгорбленный, или даже скорее Стиснутый) и Ноткера Санкт-галленского — *Balbulus* (Зайка). См. об этом подробнее II, 3, Выводы.

²⁰ Как известно, Бенедикт приравнивал вступление в монастырь к новому рождению. См.: BR. C. 63. P. 145–148. Симптоматично, как Ратхер Веронский, симпатизировавший реформам, советовал отвечать своим родственникам: «Что мне и вам? Я умер...» (...dicite, quod antiqui solebant dicere: Quid mihi et vobis? Ego mortuus sum...). См.: Die Briefe des Bischofs Rather von Verona / Ed. F. Weigle // MGH. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit. München, 1977. Bd. 1. Nr. 3. P. 26.

аскетическими подвигами или доблестными победами над дьяволом. Все, чем, на первый взгляд, примечателен Виктор, — это длительная смута в монастыре, зачинщиком которой он выступил. Рассказ о Викторе начинается вслед за описанием страшного пожара 937 г., практически полностью уничтожившего аббатство²¹. Вместе с гибелью строев и запасов продовольствия «представился случай для искушений». В поисках жилища и пропитания монахам дозволялось скитаться «по горам и долинам, и соседним деревням», отчего поползли «как правдивые, так и ложные — что зачастую случается — дурные слухи». Аббат также покинул монастырь, рассчитывая найти на стороне помощь. На пепелище остались «старики с молодыми, даже не слушавшимися приказаний». «Всякий, кто хотел и когда хотел, — замечает Эккехард, — мог прийти в хижины, построенные на пепелище». В этой необычной и, как бы мы сказали, экстремальной ситуации, обязанности (*disciplinae*) исполнялись лишь желающими, прочие же, «сбросив ярмо, противились» им.

Среди последних был и монах Виктор, «некий ретиец, образованный более, чем остальные, но юноша заносчивый (*insolens*) и непослушный». К этой первой суммарной характеристике, в которой каждая деталь существенна для последующего повествования, следует добавить, пожалуй, лишь знатность происхождения. Однако Эккехард упоминает о ней вскользь, — так, будто бы в данном случае, в отличие от казуса Воло, не знатность являлась причиной конфликтного поведения монаха. Важнее для Эккехарда юношеский максимализм и импульсивность, а также этническая принадлежность Виктора — он происходит из романского населения Реции, области, расположенной южнее Санкт-Галлена, в котором, собственно, большинство насельников составляли германцы-алеманны²². Алеманном был и главный в будущем противник Виктора — Кралох, декан монастыря и брат аббата Тьето, «человек древней дисциплины и строгости, и, как говорили, порою чрезвычайной, а также неумолимый в наказаниях». Вроде бы в этом портрете симпатии Эккехарда на стороне Кралоха. Если единственное отмеченное достоинство Виктора — образованность, которая в представлениях Эккехарда тесно связана с монашеским призванием и является существенным компонентом санкт-галленской идентичности²³, то Кралох как приверженец аскетических строгостей — почти

²¹ *Ekkehard IV. Casus ...* С. 68–79. Р. 144–166. О порядке цитирования см. примеч. 6.

²² См. анализ ономастического материала уникальной «Книги профессов»: *Das Professbuch der Abtei Sankt Gallen* / Hg. P. M. Krieg. Augsburg, 1931; См. также обширный ономастический материал санкт-галленской мемориальной традиции и документов: *Subsidia Sangallensia I...* с указанием дальнейшей литературы; *Фоглер В.* Очерк истории аббатства // *Культура аббатства Санкт-Галлен...* С. 9–24.

²³ *Ekkehard IV. Casus...* С. 100. Р. 204; С. 2. Р. 20; С. 66. Р. 140; С. 32. Р. 76; С. 141. Р. 274; С. 99. Р. 202; С. 22. Р. 58; С. 109. Р. 218; С. 39. Р. 88.

идеальный монах, но, может быть, более суровый к непослушанию, чем следует. Таким образом, на индивидуальное отклонение Кралоха от нормы указывает лишь сравнительная степень, выражаемая здесь грамматически или лексически (*severius*, *pernimie*).

Против его придирок и «восстал Виктор (*rebellio factus*), в припадке (*convitia*) готовый наброситься на него, грозя затрещиной (*alapa*)». Кралох, успев, однако, увернуться от «ожесточенного» монаха, сбежал из монастыря в поисках отсутствовавшего тогда аббата. Ему он и сообщил о «беспорядке» (*turba*). Кралох в соответствии со своим характером рассчитывал, таким образом, лишь на насильственное принуждение, не надеясь иначе разрешить конфликт. Любопытно, что в изложении Эккехарда бегство Кралоха как будто не вполне адекватно опасности, исходившей от Виктора. Угрозы какой-нибудь оплеухи оказались достаточно, чтобы оставить монастырь. Должны ли мы прибавить к портрету Кралоха новую черту — трусость или перед нами свидетельство достаточно развитого сознания неприкосновенности собственного тела, сказать, конечно, не просто.

Во время отсутствия Кралоха его брат, а соответственно и брат аббата, Анно, «человек мягчайший, бывший Виктору как в силу знатности рода, так и дарования всегда другом (*amicus*), напрасно пытался вернуть его к милости». Мягкость Анно противопоставлена суровости Кралоха, но она лишь помогает ему приступить к примирению увещанием. Важнее его дружеские отношения с «ожесточенным», мотивированные социальной и интеллектуальной близостью. Неудача миссии Анно привела к тому, что по приближении аббата Виктор сбежал из монастыря и, как следует из дальнейшего, находился у своих «близких», т. е. родственников (*propinqui*).

По-видимому, он отсутствовал в обители достаточно долго, поскольку за это время аббат не только сумел восстановить разрушенный монастырь, но и «убедил, насколько мог, братьев» избрать своим преемником Кралоха (942–958), что и случилось, как замечает Эккехард, «более легко (*proclivius*) в отсутствие Виктора». Эта оговорка указывает, что Виктор, по-видимому, пользовался определенным авторитетом среди братьев. Некоторые из них, возможно, сочувствовали ему в противостоянии Кралоху, потерпевшись прежде от строгости последнего. Потому, наверно, аббату и пришлось приложить известные усилия при выборах преемника.

Проблемы, однако, возникли на этапе утверждения избранного кандидата королем Оттоном Великим, которому о конфликте в Санкт-Галлене стало известно от «неких родственников» Виктора, пользовавшихся при дворе влиянием и делавших «посредством короля все, что хотели». Оттон инвестировал нового аббата с условием, что, «если Виктор придет к нему (т. е. Кралоху. — Н. У.) смиренным, будет вновь принят». Очевидно, что Виктор не стремился покинуть монастырь навсегда, но отстаивал право на некоторую исключительность в рамках

общины, видимо, отвечавшую его самоощущению и сомнению, его «заносчивости» (*insolentia*). Об этом он, вероятно, и писал в «виришах и посланиях с жалобами», отосланных ко двору. Затем мы узнаем, что монаху, вернувшемуся «смирненным», было поручено управление монастырскими школами, — важная должность в обители, прославившейся именно высоким уровнем образования и учености²⁴.

Характерно, что, отстаивая свою исключительность, Виктор ищет поддержки прежде всего у влиятельных родственников. С ними, «людьми могущественными», он (наверно, для большей убедительности) и прибывает в монастырь. Сделался ли Виктор действительно «смирненным», принес ли он покаяние аббату, из рассказа Эккехарда неясно. Видимо, более существенным оказалось давление родственников, пытавшихся даже заставить Кралоха передать Виктору ретийское аббатство Пфеферс, находившееся в подчинении у Санкт-Галлена. Как выяснится впоследствии, «родственники», вступившись за Виктора, имели и свой, семейный, интерес в этом деле. Отказ Кралоха, которому богатые родичи Виктора предлагали немалые деньги и имущество, весьма разозлил их, и они уехали с намерением при случае отомстить аббату.

Между тем Кралох восстанавливал в монастыре дисциплину, ослабленную, как мы помним, вследствие разрушительного пожара. Но, видимо, в силу особенностей своей натуры (*quoniam sic homo erat*) он не всегда был последователен, разрешая послабления, шедшие нередко вразрез с правилом, и тем «ожесточеннее наказывал некоторых за им же самим разрешенное, отчего, наконец, как случается, стал предметом ненависти (*odium*)». Эккехард ясно развивает уже пунктирно намеченную им прежде характеристику Кралоха. Те его личные качества, которые обозначались лишь сравнительной степенью, теперь конкретизируются и вскоре суммируются в понятии *insolentia* — чрезмерность, заносчивость, высокомерие, надменность, сомнение. Очевидно, что ему в меньшей степени, чем Виктору, свойственны импульсивность и порывистость. Но особенно его приступы суровости вызывали «ненависть», кажется, от того, что мотивировались не общими требованиями аскезы и послушания, а личной неприязнью к отдельным братьям (*in aliquibus*).

«Искры ее [ненависти], насколько мог, раздувал Виктор, поскольку и в школах... он (т. е. Кралох. — Н. У.) чинил ему многие неприятности, обращаясь, не посоветовавшись с ним, строже (*severius!*) с учениками». Эккехард, таким образом, указывает, что Кралох, хотя и не нападал лично на Виктора, пытался ограничить его самостоятельность в монастыре, задевая самолюбие монаха как учителя. Позволительно даже предположить, что аббат наказывал наиболее близких и люби-

²⁴ Оксенбайн П. Обучение и преподавание в монастыре св. Галла // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 133–144. См. также II, 1.

мых учеников Виктора, стремясь, таким образом, досадить ему особо. Эту догадку косвенно подтверждает случай с Энцелином, дядей Виктора по отцу (*patruus*), пропостом Пфеферса, которого Кралох за некий проступок велел выпороть. Еще большую уверенность придает нам замечание Эккехарда: «У обоих (т. е. Виктора и Кралоха. — Н. У.) в глубине души отложилась первая ссора».

«Наконец, из-за заносчивости аббата на него стали поступать многочисленные жалобы как со стороны семьи (*familia*), так и от братьев, отвергнувших его ярмо (*jugum*)». Прежде «ярмо» послушания ослабло вследствие пожара монастыря. И, хотя Эккехард тогда осуждал проступки некоторых монахов, в том числе и Виктора, они все же находили известное оправдание в объективных причинах. Теперь же бунт монахов, обоснованный всеобщим и праведным недовольством, приветствуется сочувствующим хронистом. Произвол аббата объединил монахов и зависимых от монастыря лиц — *familia*. А в качестве руководителей недовольства выступили Виктор и его родственник Энцелин. Последний, «будучи изобретательным на хитрости (*astute acutus*), готовился при подстрекательстве племянника к отмщению». Иными словами, предусмотренное уставом наказание, а именно бичевание (кстати, отнюдь не самое суровое с точки зрения св. Бенедикта), Энцелин, по-видимому, воспринял как личное оскорбление, что вновь возвращает нас к проблематике отношения к телесному, затронутой выше в связи с угрозами Виктора в адрес Кралоха²⁵.

Дальнейшая история разворачивалась на фоне противоборства Оттона Великого с его сыном Людольфом, герцогом Швабии. В 953–954 гг. Людольф, ища сочувствия у влиятельного в своих владениях монастыря, внял жалобам монахов и направился в Санкт-Галлен, пребывая «в негодовании на аббата». Тот же, опасаясь принца, сбежал, соответственно, к Оттону, прихватив самые драгоценные предметы из ризницы, которые по дороге были у него похищены.

Хронист, всегда подчеркивавший, как помним, «верность» санкт-галленцев королю и гордившийся особыми, в его интерпретации, отношениями с империей²⁶, явно оказался в сложном положении. С одной

²⁵ Св. Бенедикт допускал применение телесного наказания в отношении трех категорий монастырских насельников: детей, юношей и «бессовестных» (*improbos*), которые не в состоянии понять, «каким суровым наказанием является ослушание» (BR. C. 23. P. 86; C. 30. P. 94). О том, что телесные наказания тем не менее не всегда воспринимались с должным смирением, сообщает современник Эккехарда, хронист Херманн из Райхенау. Под 1006 г. он рассказывает о назначенном в Райхенау аббате Иммо, настоятеле Горца и Прюма, который, будучи *vir austerus*, «постами, бичеванием и ссылками» подтолкнул некоторых монахов к бегству из монастыря. Один из недовольных, «монач знатный и по-ученому остроумный», написал даже в прозе и стихах сочинение, в котором оплакивалось современное состояние монастыря (*Herimannus Augiensis (Contractus)*. Chronicon / Ed. G. H. Pertz // MGH SS. Vol. 5. P. 118).

²⁶ См. выше II, 4.

стороны, очевидно, что Эккехард симпатизирует бунтующим монахам, а с другой — ему приходится доказывать, что монахи не выступали против короля заодно с Людольфом. Да и сам король якобы сочувствует братьям и в общем-то относится к Кралоху плохо, даже говорит о нем как о человеке «весьма дикого нрава» (*tam immitis animi*). Но «из-за его верности (*fides*), по причине которой он сбежал» и прибыл ко двору, а также благодаря заступничеству прежнего ученика аббата, св. Ульриха, епископа Аугсбургского, был «милостиво принят» «со своими» (*suis*), т. е. вассалами. Правда, «родственники Энцелина и Виктора, управители (*economis*) королевского стола и [распорядители] съестных припасов, насколько могли», обделяли Кралоха и его людей, так что те испытывали «великую нужду». Вновь, как и в самом начале, внутримонастырский конфликт выходит за пределы обители, а соперничающие партии складываются на основе личной привязанности и кровной близости. За королем же Эккехард оставляет роль античного *deus ex machina*, в которой государь обычно и выступает в хронике.

Монахи тем временем избрали с санкции Людольфа аббатом брата Кралоха Анно, «человека достойнейшего», который, «разве что не был избран подобающим образом, но поступал как аббат благоразумный (*frugi*) и явил добродетели перед Богом и людьми». Анно любили. Умер он в 954 г., «оплакиваемый, как и положено, своими». Эккехард не посвящает нас во взаимоотношения братьев, Тьето, Кралоха и Анно, хотя сам факт, что с 933 г. монастырь последовательно возглавляли три близких родственника, заслуживает внимания. При этом короткий период правления Анно осторожно назван в другом месте только «перерывом» (*interstitium*) в правлении Кралоха. Мы уже знаем, что Тьето убедил монахов избрать своим преемником Кралоха, и родственные связи сыграли при этом, вероятно, не последнюю роль. И теперь, когда монахи отказались подчиняться Кралоху, они, неуверенные, вероятно, в том, как повернутся дела завтра, предчувствуя шаткость позиций мятежного Людольфа, рассчитывали, что кровная близость Анно и Кралоха смягчит развязку конфликта. Тем более Виктор, как мы видели, являлся личным «другом» Анно и в силу дружеской привязанности должен был отнестись к его кандидатуре положительно.

Новую сторону санкт-галленской смуты, которая прежде оставалась в тени, высвечивает описание интриг Энцелина при дворе. Отправившись к Оттону, он усиленно очернял Кралоха в глазах короля, опираясь на поддержку своих родственников и «других друзей (*alii amici*), которым благодаря большому количеству золота дал возможность жить там в праздности». Кроме золота Энцелин использовал свое остроумие и основательную ученость, «словно, — как замечает хронист, — был образован у святого Галла». «Слезные элегии» Энцелина вызвали сочувствие короля, который, однако, хотел помирить «ретийца» с «тевтоном» Кралохом, дабы тот в конце концов мог спо-

койно вернуться в Санкт-Галлен, «с овцой... все же не потерянной, на плечах».

По мысли устроителей примирения, появление аббата с дядей Виктора, пробудив родственные чувства зачинщика бунта, должно было содействовать прекращению конфликта. Использование же евангельской метафоры доброго пастыря было призвано напомнить монахам о бенедиктинском определении аббата как «викария Христа», а Кралоху — о его долге настоятеля, «с великой чуткостью и всяческим усердием... заботиться о том, чтобы ни одна из овец, ему вверенных, не потерялась»²⁷. Кралох, правда, остался равнодушен к этим словам, молчал в созданном для примирения собрании и «не хотел принимать овцу». Переключка всего пассажа с уставом Бенедикта, по мысли Эккехарда, должна была продемонстрировать несоответствие Кралоха занимаемому им посту. Но неожиданно в устах епископа Кура (Реция) возникает и другой мотив: «Не его (т. е. Кралоха. — Н. У.) эта овца, поскольку это аббатство (т. е. Пфеферс) всегда подчинялось моей кафедре...»

В этот момент выясняется, что и сам Энцелин, пропст Пфеферса, стремится к тому, что не удалось его племяннику, Виктору, — а именно при поддержке «могущественных» родственников сделать Пфеферс независимым от Санкт-Галлена и возглавить его. Влиятельное ретийское семейство, таким образом, с самого начала ссоры, с 937 г., рассчитывало заполучить себе монастырь, а купленные за золото друзья стали в противоположность епископу Кура утверждать принадлежность аббатства фиску. В конце концов Энцелин добился своего и получил из рук короля как посох аббата, так и независимость от Санкт-Галлена.

Характерно, что этот заговор «изобретательного на хитрости» Энцелина, эта изощренная, как выяснится из последующего, «месть» Кралоху могла состояться только при условии отсутствия при дворе св. Ульриха Аугсбургского. Неслучайно Кралох посреди ночи посылает навстречу ему людей, умоляя в записке поторопиться, «ибо я, раб твой (*famulus tuus*), пребываю в мучении». Заимствование слов из Псалтыря (Пс. 9, 10) усиливает эмоциональность призыва к другу. Св. Ульрих, приехав поздно и видя, что не может предотвратить «ущерба святому Галлу», решил хотя бы попытаться вернуть своему «другу» расположение короля. Нехотя Оттон соглашается оставить Кралоха аббатом и просит, чтобы Ульрих помог ему «своим авторитетом» (*auctoritabiliter*) помириться с братней.

В данном контексте Ульрих выступает уже не как личный друг и преданный наставнику ученик, но как человек, пользующийся авторитетом у санкт-галленцев, как их «брат», избравший, будучи ребенком, «отцами наших святых Галла и Отмара». Некогда, как помним, он

²⁷ BR. С. 2, 2. Р. 19; С. 27, 5. Р. 83 (ср. Лк. 15, 5).

задержался дольше других однокашников в монастырской школе «как из привязанности к месту, так и ради своей Виборады»²⁸.

Однако при появлении Кралоха и Ульриха в монастыре поднялась «свирепая смута» (*acerba confusio*). «Все были единодушны, что для встречи епископа, хотя он и не был записанным братом (*frater conscriptus*)²⁹, подобает поспешить с Евангелием, но [встречать так же] отвратительного своей заносчивостью Кралоха не годится». Виктор, лично вынеся епископу Евангелие, дождавшись, когда тот приложится к книге, сразу, не замечая Кралоха, направился вспять. Но Ульрих догнал его и, «схватив за волосы», вернул назад. «Взбешенный» таким обращением, Виктор запустил в епископа Евангелием и ретировался.

Эмоциональность момента передана Эккехардом сжатыми, порывистыми фразами, необычными для его в целом тяжелого синтаксиса. В конечном итоге Ульриху пришлось самому вручить Евангелие аббату, который, облобызав книгу, собственноручно отнес ее на алтарь. Монахи, собравшиеся в церкви, продолжали выказывать Кралоху свою неприязнь: «Виктор, поскольку имел завывающий голос, ослабил респонсорий “Deus qui sedes”. Другие братья, так как он обладал среди них огромным влиянием (*magni momenti erat*), горестно допели его (респонсорий. — Н. У.) до конца» и затем заперлись в клауструме, т. е. в примыкающем к церкви жилом здании.

Очевидно, что монахи, последовательно нарушая церемониал приёма настоятеля и собрата, хотели продемонстрировать свое нежелание признать в Кралохе отца, в конце концов закрыв перед ним как перед чужаком двери. Свои позиции братья объяснили на начавшихся вскоре переговорах с Ульрихом. Но прежде, чем перейти к ним, следует задержать внимание еще на одной детали, характеризующей манеру поведения Кралоха в конфликтных ситуациях, уже отмеченную выше. Он и на этот раз заявил о своей приверженности насилию, полагая ворваться в монастырь с помощью своих «воинов» (*milites*), а также слуг епископа. Угроза вооруженного противостояния и побудила монахов к переговорам, «ибо не наше [дело] кому-либо противостоять силой (*manu*)».

Для переговоров монахи избрали, как того желал Ульрих, его «сочеников» (*condiscipuli*), людей весьма образованных, добродетельных и «по-королевски знатных» (*nobilitate regalis*), «несравненных столпов своего места». В монастырь, однако, монахи допустили только Ульриха и его приближенного Амалунга, который был братом декана Эккехарда, одного из парламентариев общины. Вообще присутствие близкого родственника декана в свите Ульриха, отправившегося ми-

²⁸ См. выше II, 1, 2, 2.3.

²⁹ Т. е. Ульрих не был внесен в книгу поминовения санкт-галленских монахов. См. II, 1, 4, примеч. 272.

рить Санкт-Галлен с Кралохом, не кажется случайным. Хронист к тому же подчеркивает и исключительные личные качества Амалунга: «Весьма образованный мирянин, красноречивый оратор в собраниях, великий в советах, благочестием почти монах, в любой ситуации он оставался приятным (*dulcis*) и милым (*iocundus*), умея, как говорили, с легкостью придать делу любое направление». Но и основной оратор монахов — декан Вальто был «человеком, обладавшим силой убеждения наряду с дарами происхождения и добродетелей», причем такой, что епископ в конечном итоге расплакался.

Поведение монахов, которое можно обозначить как «конструктивное», в наибольшей степени соответствует, по мысли Эккехарда, требованиям монашеского призвания и являет зримый контраст с образом действий склонного к насилию и нетерпимого Кралоха: «Достоинство рассказа..., насколько Дух Божий в этот день громко говорил (устаи монахов. — Н. У.), какой разум (*ratio*) и смирение в исповедании (*humilitas confessionis*) явили братья: да, мы виновны, что не смогли выносить заносчивого господина (*dominus*), и в том, что не терпели с большим душевным спокойствием того, которого дети избрали отцом, и который из детей сделал себе рабов (*servi*)». Очевидно, что в этой риторической игре противопоставляются две системы отношений, а именно квазисемейная (смирненные дети — отец) и «сеньориальная» (господин — рабы), которую навязал братьям Кралох и которая выражает хорошо известные нам особенности его натуры в описании хрониста.

«Соответственно евангелическому терпению (*ewangelica patientia*), — продолжают говорить монахи у Эккехарда, — надлежит быть послушным вплоть до смерти (Фил. 2, 8), но и то [правда], если тиран (*tyrannus*) преследует гонениями, палач (*carnifex*) терзает». Если бы Кралох своих «детей любил», а они, «законно» избравшие его «отцом», не слушались, то были бы преступниками, нарушителями «церковного мира». Но Кралох — отец, который «ненавидел» детей, пастырь, который овец не «стриг», но «проглатывал», «сбежал ночью при появлении волка (т. е. Людольфа. — Н. У.), не сказав ни единого слова никому в овчарне» (ср. Иоанн 10, 12), да еще прихватив сокровища, которые к тому же потерял, «своей неосторожностью лишил св. Галла славы аббатства» (т. е. Пфеферса). И этот человек, «будто бы сделав благое дело, словно пастырь и отец приехал [править] нами, — теми, кому он даже не друг (*amicus*), после того, как словно пренебрегающий [нами] бежал, не утешив ни письмом, ни посланцем». Кралох — не отец, не брат и даже не друг, он — «преступник» (*reus*).

Поэтому-то монахи при появлении аббата словно не замечали его, тогда как Ульриху, «который так долго был их братом», они и оказали «надлежащую честь» как «епископу и брату». Впрочем, Ульрих тоже повел себя, с точки зрения монахов, не как брат, ибо «с заносчивостью» обошелся с Виктором, «нашим и твоим братом». Впоследствии епископу еще придется на коленях просить у Виктора и всей братии

прощения за нанесенное оскорбление. Последнему он даже преподнес в знак восстановления мира (*pac*) пурпурный плащ.

Любопытно, что, описывая стычку Виктора с Ульрихом, затем в драматических выражениях рассказывая об обиде на епископа не только самого Виктора, но и всей братии, наконец, подчеркивая раскаяние Ульриха, пытавшегося задобрить Виктора щедрым, но, как может показаться, не слишком подходящим для монаха подарком, Эккехард вовсе не обращает внимания на то обстоятельство, что Виктор запустил в Ульриха, схватившего его за волосы, не чем-нибудь, а святым Евангелием. Трудно отделаться от ощущения, что за этой коллизией не кроется специфическое отношение к собственному телу, неприкосновенность которого герой Эккехарда готов защищать любыми средствами. А весьма непочтительное обращение с Евангелием, возможно, престольным, не кажется и Эккехарду в данной ситуации чем-то предосудительным.

Как было сказано выше, вариант вооруженного сопротивления супостату монахи из смирения, а может быть, из благоразумия (*ratio*) отвергли. Но бегство из монастыря, «дабы уступить место тирану», многие всерьез обсуждали, и парламентарам немалых усилий стоило осадить мятущихся. В конечном итоге братия решила впустить Кралоха в монастырь, ибо не желала покидать «жилище, которое, благодаря святому Галлу, стало нашим гнездом», и была готова за грехи терпеть наказание Господне в лице «преступника», «хотя бы он и раздавал затрещины». Окончательного решения вопроса монахи ожидали от короля, к которому обещали направить жалобу на Кралоха.

Лишь Виктор оставался противником восстанавливаемого «согласия» (*concordia*), предлагая предъявить аббату определенные условия. «Но мудрейшие не подчинились его требованиям». На деле епископ и Амалунг пытались неформальным образом увещевать аббата: «Воистину они предрекали будущее, [говоря] что если он хотя бы на самую малость не отступит от свойственной ему жёсткости (*rigor*) в словах и поступках, чему тогда пришло время, новейшее зло будет хуже предыдущего (Матф. 12, 45)». Кроме отказа от жёсткости, Кралоха убеждали и чаще советоваться с братьями, среди которых «есть мужи, ... известные самому королю и обласканные им (*noti et grati*)», «важнее» которых в качестве советников у этого королевства вообще нет. В конечном итоге сказанное Ульрихом и Амалунгом восходило к идеалу аббата у св. Бенедикта³⁰. К этому идеалу и должен был во избежание «нового зла» вернуться Кралох.

От словесных баталий стороны перешли к практическому примирению. При этом «первая близость (*coniunctio*) дается труднее», как с улыбкой, цитируя Теренция, промолвил Ульрих. Избранный способ

³⁰ BR. C. 2, 3. P. 19–29.

воссоединения «всего тела с головой и головы с телом» — это следование церемониалу, по-видимому, позволившее участникам дистанцироваться от еще не остывших личных переживаний. Симптоматично повышенное внимание Эккехарда IV к каждой детали «первой близости», будь-то благословение, поцелуй, коленопреклонение или совместное исполнение хвалы Господу, — в повседневной практике общины все это едва ли способно пробудить такой интерес. Нестандартность ситуации требует большей церемониальности, а значит, обезличенности, чем можно предположить в обычное время.

Так, еще не успела депутация монахов приблизиться к аббату, как к ним подбежал Амалунг и «прошептал»: «Благословения у него еще не просите, но будьте долготерпеливы и укрепите сердца (Як. 5, 8), и стойте в молчании до тех пор, пока не услышите от него, что он думает». Амалунг рассчитывал, по-видимому, что братья таким образом продемонстрируют свое смирение и раскаяние. Однако вопреки его стараниям слова эти достигли слуха аббата, и тот нанес упреждающий удар, благословив монахов. В установившемся молчании Амалунг попытался разъяснить смысл церемонии, как она описана у Бенедикта, а именно «младшие», в смирении демонстрируя свое почтение к «старшим», должны всякий раз *сами* просить благословения³¹.

Неловкость ситуации попытался исправить Ульрих: «Великие дары приносим мы тебе, брат». Ответ аббата ироничен и скрывает обиду на братьев: «Вот, если бы Господь одарил меня, чтобы я *им* себя сумел подарить». И вновь последовало молчание, которое прервал Амалунг, опасаясь возобновления ссоры, предложивший «не говорить больше ни одного слова из притворства», а, попросив друг у друга прощения, «в мире Господнем» облобызаться. Это предложение было встречено с явным облегчением. Трудности «первой близости» были преодолены, и стороны, «единые душой» (*unanimis*), стали продумывать, как соединить остальную братию с аббатом. Символам при этом придавалась большая роль. Прежде всего решили посадить «отца» перед «дарованными ему сыновьями» «на престол св. Бенедикта», — престол аббата, на спинке которого был запечатлен лик святого. Процедура, призванная напомнить о монашеском долге почитать отца-настоятеля, возымела действие, и после взаимных ритуальных извинений, слёз, поцелуев и молитв «единодушие» (*unanimitas*) в доме было восстановлено. Употребляя этот ключевой для монашеской традиции термин из Деяний апостолов — *unanimitas*, Эккехард демонстрирует возвращение монашеской семьи к ее прообразу: «Застарелые обиды (*longos rancores*) победила любовь (*caritas*)».

«Но это зрелище не успокоило взбешенное сердце Виктора». Едва увидев аббата на его престоле, он «в неистовстве вскочил и выбежал

³¹ BR. 63, 15.

из дома капитула, так, как будто собирался покинуть монастырь». Но Ульрих вернул его назад и примирил с аббатом, «что после его отъезда мало кому помогло». Последнее замечание Эккехарда указывает на подлинный смысл всей описанной сцены: обе стороны согласились подавить в себе страсти, но не с тем, чтобы вполне примириться, а лишь с целью отложить окончательное решение конфликта до более благоприятных времен. Это подтверждается и обещаниями монахов послать королю жалобы на Кралоха.

После некоторого времени «Виктор испросил у декана позволения отправиться к друзьям снаружи [монастыря] (*amici foras*), а на самом деле намереваясь посетить нового аббата Энцелина, чтобы глумиться над потерями Кралоха (имеется в виду Пфеферс. — *Н. У.*) или даже чтобы у него совсем остаться. Аббату же, находившемуся тогда за пределами монастыря, сообщили, что Виктор втайне от него с немалыми средствами готовит его (аббата. — *Н. У.*) смещение».

Эта завязка последнего, трагического, акта долгой Санкт-галленской драмы заставляет нас вернуться немного назад. Вполне возможно, что еще после смерти антиаббата Анно Виктор стал претендовать на сан аббата в Санкт-Галлене. Весь эпизод встречи Ульриха и Кралоха свидетельствует о высоком положении Виктора в обители, его популярности среди братьев. Вероятно, этим объясняется и приступ бешенства, охвативший Виктора, когда он увидел Кралоха, восседающего на «престоле св. Бенедикта». Импульсивное желание тотчас бежать из монастыря немного остыло, но, как кажется, не от увещеваний Ульриха, а по здравому размышлению. И, возможно, подозрения Кралоха не были совсем беспочвенными, тем более что поездка к дяде Энцелину, недавно обретшему независимость, предполагаемые беседы о «потерях» Кралоха, действительно, выглядят как приготовление к перевороту в Санкт-Галлене в пользу все той же могущественной ретийской семьи, интересы которой угадываются за каждым поворотом рассматриваемой истории. Интерпретация, предлагаемая Эккехардом, напротив, ориентирует нас, возможно, намеренно (с тем чтобы обелить Виктора в виду трагической развязки) на иное толкование отлучки монаха: пребывая в расстроенных чувствах, он ищет поддержки в общении с дядей, а утешения — в смехе над противником, к которому не думает более возвращаться.

В этом случае любопытно разобраться уже в логике тех, кто превратно истолковал отъезд Виктора из монастыря и настроил соответствующим образом аббата. Конечно, остается гадать, были ли это монахи, раздраженные обращением Виктора, человека далеко не спокойного нрава, или его завистники, или те, кто видел в нем источник постоянной нестабильности в общине, или просто люди мнительные, или чересчур рьяные угодники аббата.

Так или иначе, но перепуганный Кралох тайно попросил одного из своих «воинов» (*miles*) выследить Виктора и, пусть даже против воли,

вернуть в монастырь. Любопытно, что в этой ситуации аббат мог рассчитывать лишь на своих личных вассалов, «ибо никто из семьи (*familia*) св. Галла, — отмечает Эккехард, — не осмелился бы силой принуждать человека такого знатного происхождения». Незадачливый вассал сначала уговаривал Виктора, но, видя, что слова бесполезны, распорядился подгонять его «древками копий». Оскорбленный Виктор, схватив подвернувшуюся под руку палку, ударил «воина» по голове и сшиб его на землю.

Поступок Виктора как будто не слишком гармонирует с образом смиренного монаха и в известной мере напоминает нам о неадекватной реакции Кралоха на угрозы Виктора нанести ему «затрещину», о затаенной обиде оскорбленного бичеванием Энцелина, наконец, о стычке Виктора с Ульрихом Аугсбургским! В этом контексте мы едва ли сумеем объяснить происшедшее одной вспыльчивостью Виктора. Скорее этот внезапный прилив ярости вызван сознанием неприкосновенности собственного тела, очевидно, далеким от известного евангельского мотива: «Но кто ударит тебя в правую щеку твою, обрати к нему и другую» (Матф. 5, 39).

Пока поверженный Виктором вассал аббата лежал без чувств, его люди «в бешенстве» набросились на строптивого монаха, стащили с коня, и, «о горе!», ослепили. Вассал Кралоха, придя в себя, «погрузился в великую печаль, поскольку не сомневался, что отныне остается ему, лишившись собственного дома, жить в изгнании». И действительно, через некоторое время друзья (*amici*) Виктора, повинувшись закону кровной мести, резали обидчика, а его оруженосцев повесили.

Ослепленного Виктора отнесли в лачугу некоего монастырского скотника и сообщили братьям о несчастье. Впервые, в момент трагедии, мы узнаем о чувствах, которые испытывали близкие монахи к Виктору: «Ученики Виктора и многие из братьев поспешили к нему, и стенания (*luctus*) о лишенном зрения перемежались с горестными воплями к небу (*in caelum eiulatus*)». Весть об ослеплении Виктора вызвала в Санкт-Галлене «неописуемое возмущение», и все единодушно приписывали случившееся «заносчивости аббата».

Кралох благоразумно отложил свое возвращение в монастырь и, «по совету верных, позаботился о том, чтобы не оставаться без охраны, поскольку они (верные. — Н. У.) слышали, как родственники ослепленного грозили ему жестоким отмщением». Очевидно, что аббат находился в замешательстве, отправив, например, декану Вальто странное послание с требованием лучше заботиться о Викторе. Вальто, «такой же суровый», как Кралох, ответил: «Не часто кто-либо из аббатов вверяет заботам декана монаха, которого сам велел ослепить». Кралох был столь разгневан ответом, что «едва мог говорить», как рассказывал потом Эккехарду капеллан аббата. В то же время полностью исключить прямую причастность Кралоха к ослеплению Виктора, наверно, нельзя. Хронист, перенося непосредственную ответствен-

ность на вассала Кралоха, конечно, мог заботиться о репутации Санкт-Галлена.

Самому Кралоху пришлось предложить монахам очистить себя от их подозрений клятвой, но престиж его власти, по-видимому, уже чересчур ослаб, тем более, что «друзья Виктора» нередко пытались свести с ним счеты. Все чаще, передоверяя управление обителью другим лицам, он, возможно, из соображений безопасности, проводил время в поместье Хирсау, подальше от братии, где и умер. Виктор же в правление аббата Пурхарда I (958–971) был приглашен епископом Страсбурга, «своим родственником по крови» (*sanguinis sui*), в качестве учителя, но и «из сочувствия к его несчастьям». Характерно, что из Страсбурга Виктор уже не пожелал возвращаться в Санкт-Галлен, а удалился «в келью пустынника» и почитался местными жителями при жизни и после смерти как «святейший старец».

Ссора в санкт-галленской братии длилась около 20 лет, с 937 г. по меньшей мере до 954 или скорее 958 г., когда умер один из ее участников, аббат Кралох. Обстоятельный рассказ Эккехарда предоставляет вполне убедительный и богатый материал для осмысления поведения человека в монашеской общине, позволяющий существенно развить выводы, сделанные прежде при рассмотрении истории Воло.

Выводы

Конечно, как всякая конфликтная ситуация, как *confusio*, казус Виктора рисует социальную практику в состоянии перенапряжения, смятения и даже частичного разрушения. То, что в положении покоя скрыто и, возможно, более или менее осознанно подавлено, теперь актуализируется, заменяет собой распавшуюся ткань отношений целиком или по большей части. В нашем случае речь идет об актуализации прежде всего родственных или дружеских связей, которые гарантируют индивиду не только «материальную», но и психологическую поддержку, утешение, а также личную безопасность, обеспеченную зачастую родовой (или кровной) мезью. Для Кралоха значимость обретают также вассальные связи. Почти постоянно подчеркивается важность отношений «верности» с королем и его двором как для аббата, так и для общины. Определенную роль играет среди прочего поддержка монастырской *familia*, однажды выступившей вместе с братией против Кралоха, а в другой раз фигурирующей как ненадежная опора для аббата в его кознях против Виктора.

Очевидно, что для хрониста объяснение природы конфликта заключено в индивидуальных особенностях характера и темперамента его героев. Именно эти неизменные, хотя и развивающиеся, но а priori уникальные качества, всякий раз мотивируют девиантность поведения

персонажей³². Лишь затем мотивировка нестандартности действий усложняется, как применительно к Виктору, так и к Энцелину, семейным, родовым, интересом. Актуализация сверх обычного родственно-дружеских связей неизбежно заставляет монаха разделить интересы, посторонние его монашеской семье, но присущие семье родственников или кругу близких-друзей, словом «своих».

Термин *insolentia*, который Эккехард использует и применительно к Виктору, и для характеристики индивидуальности Кралоха, указывает на некий идеал меры, *solentia*, *обычного, уместяющегося в рамки нормы*. Человек, избравший, согласно уставу, кинувший образ жизни, в отличие от героя-отшельника, «эгоиста» и индивидуалиста³³, должен стремиться путем отказа от собственной воли, от себя как такового, путем послушания, подняться по ступеням смирения, *humilitas*, но психологически не «чрезмерно», а *se humilians*, т. е. становясь *меньше*, ближе к земле, из которой создан³⁴.

Тем не менее, при всей искусственной обезличенности монашеской формы жизни, выражающейся в стремлении нивелировать частное, деиндивидуализировать человеческие переживания и действия, как история Воло, так и казус Виктора позволяют оценить ту роль, которую играют в замкнутом мире монашеской общины раннего средневековья индивидуальные качества ее членов. Эти качества могут служить как стабилизации и гармонизации отношений между братьями, так и их разрушению. Наши истории вполне убедительно иллюстрируют значимость предписаний св. Бенедикта о том, что аббату следует относиться к братьям «сообразно характеру каждого и способности понимания»³⁵, а прежде, чем принимать пришлого монаха в монастырь, выяснить, какими индивидуальными качествами он обладает, «дабы тот своей чрезмерностью (*superfluitate sua*) не взбунтовал монастырь»³⁶.

³² Трудно сказать, воспринимал ли Эккехард в качестве причины конфликта ретийское происхождение Виктора, а затем и Энцелина. Но сам факт упоминания *иной* этнической принадлежности персонажей побуждает нас рассматривать ее в качестве одного из оснований индивидуального поведения.

³³ Бенедикт, противопоставляя киновитов *genus sarabitarum*, отмечает, что сарабиты «затворяются по двое, по трое или вовсе в одиночку без пастыря, но не в овчарне Господа, а в своей собственной; законом для них является все, к чему влечет похоть (*pro lege eis est desideriorum voluptas*); и что бы ни считали, к чему бы ни склонялись, называют святым, а все, чего не желают, полагают недозволенным». Еще хуже сарабитов гироваги, которые «всегда бродяжничают и ни в чем не знают постоянства, и служат собственным желаниям и соблазнам глотки» (*semper vagi et numquam stabiles, et propriis voluntatibus et guilae inlecebris servientes...* (BR. C. 1. P. 18–19)).

³⁴ BR. C. 7. P. 39–52.

³⁵ ... *Secundum uniuscuiusque qualitatem vel intellegentiam* (BR. C. 2, 32–33. P. 25).

³⁶ Ibid. C. 61, 2–3. P. 141.

Закономерен вопрос, а не провоцировала ли порой сама искусственность монашеской формы жизни, которая требовала близости, в том числе эмоциональной, даже определенной родственности во взаимоотношениях с совсем чужими людьми, актуализацию индивидуальных качеств, их интенсивного развития и перенапряжения в отличие от состояния приглушенности, лишь частичной востребованности в привычной, уютной атмосфере дома, подлинной семьи? В любом случае вне возможностей нашего зрения остается процесс привыкания монахов друг к другу, притирки, приспособливания. И можно только гадать, каких эмоциональных жертв стоила каждодневно эта «имитация игры»³⁷, а не только в ту минуту, когда принужден видеть своего недруга на «престоле Бенедикта», как в истории о Викторе и Кралохе, или выслушивать «пустые» страхи старика, как в рассказе о загадочной смерти Воло.

Под слоем идеализированной системы квазисемейных связей скрывались многообразные отношения близости-отталкивания. Дружбу, интеллектуальную или этническую близость, кровное родство, привязанность учеников к учителю, «верность» вассалов сюзерену — все эти формы межличностных взаимосвязей внутри монастыря или за его пределами отличает свобода и индивидуальность. Они добровольны и уже потому приватны, конечно, лишь в том смысле, что обособляют субъектов таких связей внутри монашеской киновии, либо вообще выводят их за пределы общины, монастыря. Так или иначе, но все эти привязанности идут вразрез с монашеским уставом³⁸, и в качестве сознательного отступления от нормы еще более рельефно высвечивают варианты индивидуального выбора. Рассмотренные выше свидетельства самостоятельности, нестандартности проявлений отдельных индивидов особенно ценны в контексте господствующего в историографии убеждения в заданности, внешней обусловленности поведения так называемого средневекового человека в группе или за ее пределами, слабой выраженности у него собственного «я»³⁹. В житии Одо Клунийского монах, недовольный обетом молчания и отказывавший-

³⁷ Хейзинга Й. *Homo ludens*. М., 1992. С. 17.

³⁸ О взаимоотношениях между монахами: BR. С. 63. Р. 145–148, а также С. 69. Р. 150: «Следует остерегаться, чтобы в монастыре один монах дерзнул в том или ином деле защищать другого или как бы оберегать его, даже если они близки по крови. И да не осмелятся монахи поступать так тем или иным способом, поскольку это может послужить поводом для опаснейшей смуты. Если же кто-то сделает это, должен быть наказан с особой строгостью» (*Praecavendum est ne quavis occasione praesumat alter alium defendere monachum in monasterio aut quasi tueri, etiam si qualivis consanguinitatis propinquitate ingantur. Nec quolibet modo id a monachis praesumatur, quia exinde gravissima occasio scandalorum oriri potest. Quod si quis haec transgressus fuerit, acrius coerceatur*). См. также о взаимоотношениях с внешним миром: С. 54. Р. 126–127.

³⁹ См., например: Гуревич А. Я. Категории средневековой культуры. М., 1984. С. 296–327.

ся изъясняться жестами, восклицает: «Я не змея, чтобы шипеть, и не бык, чтобы мычать. Бог создал меня *человеком* и дал мне язык, чтобы я говорил»⁴⁰.

В качестве одного из существенных элементов развитого личностного самосознания, которое обнаруживают герои Эккехарда, следует рассматривать представление о неприкосновенности собственного тела, тем более примечательное в монастыре, где по отношению к монахам могли применяться телесные наказания и где братья не имели какого-либо индивидуального пространства, обособленного от других, но буквально жили бок о бок⁴¹.

В расхожие представления о «средневековой личности» по меньшей мере никак не умещаются случаи самоубийств, которые, безусловно, еще ждут самостоятельного исследования. Правда, нам, как мы могли убедиться в случае с Воло, скорее придется пробиваться сквозь туманные намеки и благочестивые размышления средневековых авторов. Однако необычная многословность источника, благодаря которой *просто* смерть превращается в казус, не должна ускользнуть от нашего внимания. Нельзя отделаться от ощущения, что трагическая смерть Воло — это вызов монастырской системе, протест против навязанных правил игры. Такой же протест, как попытка Виктора оставить монастырь, которым правит его противник. В первый раз эта попытка стоила Виктору зрения. Зато впоследствии он смог спокойно удалиться сначала к своему родственнику, а затем сделаться отшельником. Эккехард, как кажется, неслучайно подчеркивает, что Виктор не захотел возвращаться в Санкт-Галлен. Ведь, по свидетельству хрониста, нормой, как помним, считалось, когда санкт-галленский монах, оказавшийся на чужбине, предчувствуя скорую смерть, «весьма печалился, что находится вдали от своего монастыря и не может быть похоронен на кладбище св. Галла»⁴².

Распад монашеской общности, временная потеря ценностных ориентиров не исключает при попытках разрешения конфликта апелляции прежде всего к общезначимой и авторитетной модели отношений,

⁴⁰ Vita Odonis Cluniacensis // MPL. Vol. 133. P. 735.

⁴¹ Уже в VI в. монахам запрещается иметь отдельные кельи. На смену им приходят общие dormitorio, в которых, по-видимому, одновременно могло спать несколько десятков монахов. Так, по расчетам исследователей, dormitorio, изображенный на санкт-галленском монастырском плане, должен был вмещать 77 монахов. В самом же Санкт-Галлене к концу IX в. проживало 103 человека (*Horn W., Born E. The Plan of St. Gall... Vol. 1. P. 343–344*). Бенедикт лишь при многочисленности братии допускал наличие нескольких dormitorioв: *Si potest fieri omnes in uno loco dormiant; sin autem multitudo non sinit, deni aut viceni cum senioribus qui super eos solliciti sint, pausent* (BR. C. 22. P. 77). См. также: *Schlosser J. Die abendländische Klosteranlage des frühen Mittelalters. Wien, 1889. S. 10. Anm. 1.*

⁴² Ekkehard IV. Casus... C. 32. P. 76.

которая, как мы видели, с одной стороны, может служить аргументом contra, средством избавиться от неугодного по своим индивидуальным качествам собрата, а с другой — в той или иной степени безболезненному примирению, обезличиванию *межличностных* связей, приданию им статуса абсолютной публичности, формальности, бесстрастности, несмотря на официальную патриархальность, «семейственность» и религиозную эмоциональность (слёзы, поцелуи, коленопреклонения и т. п.) монашеской общины. Восстановлению *unanimitas in domo* служат и «нелегальные», но в ситуации кризиса ставшие значимыми личные привязанности или специфические, индивидуальные качества примирителей, как, например, ораторское мастерство, «мягкость» или «любезность».

Вопрос, который не может не волновать нас при интерпретации казуса Виктора, девиантного, как и история Воло, в контексте средней литературной продукции монастырей, — это мотивы, побудившие Эккехарда увековечить не слишком приглядную историю в письменной памяти. Наконец, не менее существенна проблема аутентичности сообщаемых хронистом деталей, отдаленных от него, правда, максимум пятидесятилетием. Эккехард, по-видимому, родился еще до 1000 г., возможно, в начале 80-х гг. X в. и, подобно подавляющему большинству санкт-галленских монахов, как *puer oblatus* с детства находился в монастыре, по крайней мере был учеником монастырской школы. Свою хронику Эккехард писал в правление аббата Норперта (1034–1072), причем последняя фиксируемая точно граница его занятий над текстом — это 1047 г.⁴³ Таким образом, Эккехард в момент создания хроники рассказывал о событиях почти столетней давности. Впрочем, в источниковедении принято обозначать столетие еще как период «живой памяти» (*living memory*), и постоянные отсылки Эккехарда к рассказам очевидцев тому подтверждение⁴⁴. Ему даже удалось расспросить Ванинга, капеллана Кралоха, сопровождавшего его «во всех невзгодах». Более того, очевидно, что трагическая судьба Виктора занимала Эккехарда особо. Так, он упоминает, что в свое время посетил и ту гору, на которой Виктор уединился в старости, и еще раз «кратко» (*breviter*) выслушал от некоего отшельника, знавшего монаха лично, историю «его жизни и казуса, и без того хорошо известные» (*vitam eius et casus utique plus notos*).

Наверно, понять корни особого интереса Эккехарда к *casus* Виктора, обусловившего столь подробный и продолжительный рассказ о нем,

⁴³ Haefele H. F. Op. cit. S. 6.

⁴⁴ Вообще же активность устной памяти, ее значение, в том числе для консолидации социальной общности, в «дописьменный» период не стоит игнорировать. О проблеме в целом см.: Richter M. The oral tradition in the early middle ages. Turnhout, 1994. Особ. Р. 16–20 (Typologie des sources du moyen âge occidental; Fasc. 71).

все-таки легче, чем оценить правдивость (при всей абсурдности этого слова) повествования.

Вся хроника Эккехарда — это протест общины древнего и славного своими традициями монастыря против новшеств аббата-реформатора Норперта — «чужака» из Лотарингии. Уже говорилось выше, что современные ему нововведения Эккехард рассматривает как «схизму монахов, которую мы терпим по вине галлов (т. е. лотарингцев. — Н. У.)»⁴⁵. Эккехард, подробно рассказывая о «несравненных столпах этого места», как будто доказывает, что Санкт-Галлен всегда находился на верном пути и располагает достаточным духовным потенциалом — именно в этой сокровищнице опыта обители, а не вовне следует искать ориентиры на будущее. Даже история странной смерти Воло служит очередным доказательством святости одного из самых известных монахов Санкт-Галлена⁴⁶. Да и сама эта смерть не была такой уж странной. Во всяком случае в этом хронист нас пытается убедить. В контексте попыток внешних реформ особое звучание приобретало и противостояние монахов своему аббату, теоретическое обоснование и оправдание которого так или иначе выделяется из казуса Виктора.

Предчувствие конца «славной эпохи» побудило Эккехарда взяться за перо. Но и сознавая это, далеко не просто найти другое сочинение, аналогичное по яркости *Casus sancti Galli* Эккехарда. Меж тем реформа каснулась многих других известных аббатств империи, и редко где она протекала безболезненно. Так, например, анонимный автор Кведлинбургских анналов сетует на печальную судьбу монахов реформированной Фульды: «Они рассеялись и бродят повсюду... Теперь в наши времена, к несчастью, они сделались чем-то вроде зрелища для мира и пребывают себе на печаль, другим — на ужас». Сходная участь постигла монахов Корвея, Райхенау, Херсфельда⁴⁷. Трудно поэтому отделаться от ощущения, что рассмотренные выше случаи, заимствованные из уникального источника, не случайны. В известной мере внимание Эккехарда к деталям, его интерес к индивидуальным особенностям тех или иных персонажей санкт-галленской истории характеризует индивидуальность самого хрониста, его способность отступить от канонов монастырской историографии.

⁴⁵ *Ekkehard IV. Casus...* С. 136. Р. 264. См. выше II, 3, 3.3.

⁴⁶ Эккехард так и говорит о Ноткере: «Святой, чтобы сказать по правде, господин Ноткер...» (*Sanctus, ut vere asseram, dominus Nothkerus...* — Ibid. С. 35. Р. 80). Составленное в XIII в. житие Ноткера Заики (или Поэта) опиралось прежде всего на подробный рассказ Эккехарда IV. Политические обстоятельства (борьба пап и императоров) помешали канонизации Поэта. Лишь в 1512–1514 гг. Ноткер был официально объявлен местночтимым святым (*Бершин В. Латинская литература...* С. 154).

⁴⁷ *Annales Quedlinburgenses* / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS. II. a. 1013, 1014, 1006, 1004.

Глава 3. Обращение в монашество Отлоха Санкт-Эммерамского: монах за работой над воспоминаниями

1. Обращение в монашество

Если в предыдущей главе мы говорили о специфических формах поведения «воспитанников» монастырей, выросших в обители (*nutriti*), то эта глава посвящена уже «обратившимся» в монашество в сознательном возрасте (*conversi*). Изменение в персональном составе монастырей в течение XI в., а именно рост удельного веса *conversi*, выдвигает проблему обращения в монашество (*conversio*) на первый план. Как всякая ситуация, предполагающая выбор человеком своего жизненного пути, обращение в монашество представляет несомненный интерес для исследователя индивидного в истории¹. Вместе с тем, без изучения феномена *conversio*, по нашему убеждению, невозможно корректно описать духовный контекст монастырских реформ рубежа высокого средневековья.

¹ Проблематики индивидного в связи с обращением в монашество касался О. Г. Эксле в своей работе, посвященной житию Иоанна из Горце (*Oexle O. G. Individuen und Gruppen in der lothringischen Gesellschaft des 10. Jh. // L'abbaye de Gorze au Xe siècle / Hg. M. Parisse, O. G. Oexle. Nancy, 1993. P. 105–139*). Сформулированная в 1968 г. Х. Грундманном задача исследования *conversiones* все еще остается актуальным дедидератом медиевистики (*Grundmann H. Adelsbekehrungen im Hochmittelalter // Grundmann H. Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart, 1976. Bd. 1. S. 122–143*). Самим Х. Грундманном, а также В. Теске, Й. Воллашем и К. Шрайнером эта тематика разрабатывалась в контексте изучения места и роли монастыря в аристократической культуре высокого и позднего средневековья (*Teske W. Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum Konversen-Problem 1–2 // FMSt. 10. 1976. S. 248–322; 11. 1977. S. 288–339; Wollasch J. Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les «conversions» à la vie monastique aux XIe et XIIe siècles // RH. 264. 1980. P. 3–24; Schreiner K. Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung. München, 1989. Особ. S. 13–17*). Х. Фихтенау при описании форм жизни X–XI вв. в целом следует работе Х. Грундманна (*Fichtenau H. Lebensordnungen des 10. Jh. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich. Stuttgart, 1984. Bd. 2. S. 347–352 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters 30, 2)*). Более специальные труды, тяготеющие отчасти к исторической антропологии, посвящены обращению в монашество на смертном одре (*professio in extremis*). См.: *Leclercq J. La vènture «ad succurrendum» d'après le moine Raoul // Analecta monastica. Sér. 3. 1955. P. 158–168; Brückner W. Sterben im Mönchsgewand. Zum Funktionswandel einer Totenkleidsitte // Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für G. Heilfuhth. Göttingen, 1969. S. 259–277; Patze H. Christenvolk und «Territorien» //*

Вступление в монастырь требовало от человека немалой решительности, в идеале означая отказ не только от «мирского» (*mundana*) в том числе от своего имущества и положения, от всех прежних социальных связей — «родины и родителей» (*patria parentesque* — как источники порою несколько упрощенно описывают разрыв этих связей), но и от собственной воли, даже своего имени и тела².

Св. Бенедикт, окружая вступление в монастырь всяческими «обидами» (*iniuriae*) и «трудностями», повторял за Писанием: «Испытайте духов, от Бога ли они» (1 Иоанн 4, 1). Лишь не потерявший своей настойчивости в течение четырех или пяти дней принимался сначала в дом для странников, а затем в жилище новичиев. Здесь опытному монаху надлежало выяснить, «ищет ли тот на самом деле Бога, имеет ли он рвение к служению Богу, к послушанию и готов ли он к поношениям». Предполагалось, что в продолжении двух месяцев новичия будут запугивать всеми «опасностями и терниями» на пути к Богу и лишь затем прочтут ему устав. Если и тогда он «поклонится в неизменности своей настойчивости», то следует продолжить его испытание «со всяческим терпением», пока через шесть месяцев снова не будет прочитан устав. «Если и тогда он останется», то через четыре месяца новичию опять предложат выслушать правило, дабы он окончательно осознал, что со вступлением в обитель для него не будет иного закона, а обратный путь в мир теперь заказан³.

Таким образом, у Бенедикта вступление в монастырь, тянувшееся год, — это прежде всего испытание собственной убежденности, настойчивости и решимости в достижении иной формы жизни, инобытия. Безусловно, мы вправе предполагать, что обращение всякий раз мотивировалось чем-то сущностным, принципиальным для конкретного человека, являлось результатом его внутренней, сокровенной работы. Если, конечно, абстрагироваться здесь от тех весьма и весьма многочисленных случаев, когда в монастыре «искали не Бога», а всевозможных выгод, посторонних монашескому призванию.

В зависимости от мотивов Иоанн Кассиан (ум. 430/435) различал три варианта обращения: во-первых, непосредственно от Бога, по внушению; во-вторых, по совету или примеру другого лица; и, наконец, «в силу необходимости» (*ex necessitate*). Эту «необходимость», согласно Кассиану, создают «неожиданно нахлынувшие испытания»: «угроза смерти», «утрата имущества и преследования» или «смерть дорогих»

La cristianità dei secoli XI e XII in occidente: Conscienza e strutture di una società. Milano, 1983. P. 155 (Miscellanea del centro di studi medioevali; Vol. 10).

²BR. C. 1, 2. P. 17; C. 5. P. 35; C. 7. P. 43; C. 33. P. 90–91; C. 34. P. 91–92; C. 58. P. 133–138; C. 59. P. 138–139; C. 63. P. 145–148. О значении клише «*patria parentesque relinquere*» см.: Eichenberger T. Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter (6.–12. Jh.). Sigmaringen, 1991 (Nationes; Bd. 9). S. 48, 54.

³BR. C. 58. P. 133–138.

людей (*charorum*). Тот, кто пренебрегает Господом «в состоянии благополучия» (*in rerum prosperitate*), теперь вынужден поспешить к нему «по крайней мере по принуждению» (*saltem inviti*)⁴.

Предполагаемому значению столь решительного поступка, каковым являлся уход в монастырь, отнюдь не соответствует состояние источников, в особенности в раннее средневековье, но по большей части и в «переходном» XI столетии⁵. Источники лишь изредка позволяют выбраться за пределы банального: «оставил мир» (*saeculum relinquit*), «сменил одеяние» (*habitus mutavit*), «принял монашеское одеяние» (*monachicum habitum suscepit*) etc. Причем, как правило, перед нами предстает человек, уже принявший решение и осуществивший свою волю, мотивы же его поступка, если о них вообще заходит речь, чаще осмысляются через соответствующие клише монашеской традиции, не позволяя увидеть той «пограничной ситуации» (К. Ясперс), в которой индивид способен был внезапно прозреть экзистенциальное.

Так, например, северофранцузский граф Эбрард (ум. после 1105), которому пришлось ради монашеской жизни даже развестись со своей женой, согласно грамоте 1073 г., просто-напросто «внял гласу Господа, говорившего: “Если кто не отрешится от всего, чем владеет, не может быть моим учеником” (Лк. 14, 33), а также: “Придите ко мне все труждающиеся и обремененные, и я успокою вас” (Матф. 11, 28). И, опасаясь того, что, поступив иначе, чем по мягчайшему увещеванию Господа, буду и в будущем отлучен от царства небесного, начал размышлять» и т. д.⁶

Увидеть в стереотипном его индивидуальную интерпретацию здесь, как и во многих подобных историях, бесконечно сложно. Лишь изредка, в более «откровенном» источнике, случается натолкнуться на некое индивидуальное переживание той или иной жизненной коллизии, переживание такой силы, что решительный разрыв с миром кажется его естественным следствием.

Так, для графа Витицы, сопровождавшего Карла Великого в его лангобардском походе 773–774 гг., всего важнее оказалась внезапная близость смерти в тот момент, когда он, протянув руку своему брату, тонущему в стремительной горной реке, чуть было не погиб сам. Именно тогда Витица втайне поклялся Богу не служить долее миру, что и исполнил, сменив свое мирское имя на программное — Бенедикт (Анианский, ум. 821 г.)⁷.

⁴ *Joannus Cassianus*. Collationes. III, 4 // PL. Col. 561–563.

⁵ Обзор дошедших до нас историй *conversio* XI в. см.: *Grundmann H. Adelsbekehrungen...* S. 122–143.

⁶ *Recueil des historiens des Gaules et de la France* / Ed. M. Bouquet, L. Delisle. Vol. 14. Paris, 1877. P. 33.

⁷ *Ardo. Vita Benedicti abbtis Anianensis et Indensis* / Ed. G. Waitz // MGH. SS 15,1. C. 2. P. 201.

Но и на фоне самых неординарных историй обращения, способных пролить свет на механизмы индивидуального выбора, рассказ о вступлении клирика Отлоха (ок. 1010 — ок. 1070) в монастырь св. Эммерама в 1032 г. выглядит крайне необычно. Отлох, этот, по выражению Вильгельма Гизебрехта, «der erste deutsche Vielschreiber»⁸, был не совсем обычным человеком и монахом XI столетия. В течение почти сорока лет своей монашеской жизни он написал пять сочинений, которые либо полностью, либо по большей части посвящены истории его жизни, чему, как кажется, нет аналогов в западноевропейской средневековой истории литературы. Удивительно, что как в средние века, так и в новое время, вплоть до наших дней, сочинениями Отлоха интересовались немногочисленные⁹. Большинство его трудов все еще доступно лишь в изобилующем ошибками и лакунами издании Миня¹⁰. К счастью, От-

⁸ Giesebrecht W. von. Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Braunschweig, 1875. Bd. 2. S. 567.

⁹ Характерно, что в томе на букву «О» нового издания фундаментального *Verfasserlexikon* статья об Отлохе так и не появилась. Причина, конечно же, не в том, что Отлох не достоин чести быть включенным в словарь, где находится место куда менее плодотворным авторам. На момент выхода тома просто-напросто не нашлось автора для этой статьи, сколько-нибудь сопоставимого с Бернхардом Бишоффом, написавшим статью об Отлохе для предыдущего издания словаря (*Bischoff B.* Otloh von St. Emmeram // *Die deutsche Literatur des Mittelalters*. Verfasserlexikon. 1943. Bd. 3. Col. 658–670). Укажем здесь наиболее известные работы об Отлохе. Большинство исследователей ограничивались воссозданием биографии Отлоха и систематической характеристикой его сочинений (*Dümmler E.* Über den Mönch Otloh von St. Emmeram // *Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Bd. 48. 1895. S. 1071–1102; *Schauwecker H.* Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitgeschichte des 11. Jh. (Diss. phil.). Würzburg, 1964; *Evans G. R.* «Studium discendi»: Otloh of St. Emmeram and the Seven Liberal Arts // *Recherches de théologie ancienne et médiévale*. 44. 1977. P. 29–54). Лишь изредка произведения Отлоха рассматривались через призму проблематики средневековой личности и индивидуальности. Прежде всего следует назвать здесь новаторскую для своего времени работу Г. Миша: *Misch G.* Studien zur Geschichte der Autobiographie. Tl. 1: Otloh von St. Emmeram. Göttingen, 1954 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1. Philosophisch-historische Kl.; N. 5). При этом иногда в исследованиях привлекалась методика психоанализа (*Vinay G.* Otloh von St. Emmeram ovvero l'autobiografia di un nevrotico // *La storiografia altomedievale*. Spoleto, 1970. T. 1. P. 15–37 (Settimane di Studi sull'alto Medioevo; 17,1)). Скептически по этому поводу высказывался Ж. Леклерк (*Leclercq J.* Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts // *Speculum*. 48. 1973. S. 476–490. Особ. S. 478–479). Показательно, что в новой книге А. Я. Гуревича о западноевропейской личности в средние века отсутствует раздел, посвященный Отлоху (*Gurjewitsch A. J.* Das Individuum im europäischen Mittelalter. München, 1994). Последний по времени очерк жизни и деятельности Отлоха см.: *Brunhözl F.* Geschichte der lateinischen Literatur. München, 1992. Bd. 2. S. 473–483, 629–630.

¹⁰ *Otloh von St. Emmeram*. Opera // PL 146. Paris, 1853. Col. 29–434 (ниже это издание цит. как Migne). У Миня были перепечатаны без каких-либо изменений прежние издания Отлоха в: *Thesaurus anecdotorum novissimus* / Ed. B. Pez. Augsburg, 1721. T. 3, 2.

лох не был полностью забыт в его собственном монастыре. Кто-то все же сохранил автографы монаха. Правда, из его автобиографических сочинений до нас не дошла «Книга об исповедании моих деяний» (*Liber de confessione actuum meorum*), если, конечно, не сам Отлох включил ее в какой-нибудь из своих позднейших трудов.

То, что Отлох в средние века не принадлежал к числу популярных писателей, предоставляет современному исследователю определенные преимущества. Вместо того, чтобы иметь дело с поздними копиями, мы располагаем оригиналами, иными словами, автографами автобиографических сочинений Отлоха со всеми внесенными им собственноручно маргиналиями, корректурами и дополнениями. Особое место среди рукописей Отлоха занимает при этом кодекс Баварской Государственной библиотеки в Мюнхене № 14756 (*Codex Latinus Monacensis* = Clm 14756), который содержит два автобиографических сочинения монаха, а именно: «Книжицу об искушениях некоего клирика»

Col. 141–624 и *Analecta vetera* / Ed. J. Mabillon. Paris, 1723. Col. 108–119 (ниже цит. как *Pez* и *Mabillon*). Лишь немногие сочинения Отлоха были изданы заново и критически. Среди них также важная в связи с поставленными в этой главе вопросами «Книга видений»: *Otloh von St. Emmeram. Liber visionum* / Ed. P. G. Schmidt. Weimar, 1989 (MGH QQ zur Geistesgesch.; Bd. 13). См. рус. пер.: *Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений* / Пер., вст. ст. и коммент. Н. Ф. Ускова // С. В. 1995. Вып. 58. С. 223–264. Так называемая вторая часть *Libellus de temptationibus* была издана Роджером Вильмансом: *Otloh von St. Emmeram. Ex libello de temptatione* // MGH SS 11, 1854 (ниже цит. как *Wilmans*). Новое издание *Libellus de temptationibus* Сабины Гебе вышло лишь в конце 1999 г. и, к сожалению, не могло быть использовано в этой работе. См.: *Gäbe S. Otloh von St. Emmeram. «Liber de temptatione cuiusdam monachi»*. Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern; Berlin; Frankfurt a. M.; New York; Paris; Wien, 1999 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters; Bd. 29). Небольшое, находящееся в Clm 14756 перед дополнениями к *Libellus de temptationibus* сочинение *Explanatio qualitatibus hominum iuxta numeri mysterium* было издано Эрнстом Дюммлером в приложении к его работе об Отлохе (*Dümmeler E. Op. cit. S. 1100–1102*). Стихи на полях рукописи *De temptationibus*, а также *Benedictiones in natali Domini* из того же кодекса опубликовал Бернхард Бишофф: *Bischoff B. Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters* // Bischoff B. Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte. 1981. Bd. 2. S. 77–115. Здесь S. 114–115. См., кроме того: *Libellus proverbiorum* / Ed. W. Ch. Korfmacher. Washington, 1936. P. 1–91; *Vita s. Altonis* / Ed. G. Waitz // MGH SS 15, 2. P. 843–846; *Vita s. Bonifatii* / Ed. W. Levison // *Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini*. Hannover, 1905. P. 111–217 (MGH SS rer. Germ.); *Vita s. Magni* / Ed. M. Coens // *Analecta Bollandiana*. 81. 1963. P. 184–227. Высказываются сомнения по поводу авторства Отлоха *Relatio de translatione S. Dionysii*. О состоянии проблемы см.: *Fuchs F. Die Regensburger Dionysiussteine vom Jahre 1049* // *Vom Quellenwert der Inschriften. Vorträge und Berichte der Fachtagung Esslingen 1990* / Hg. von R. Neumüllers-Klauser. Regensburg, 1992. S. 139–159. Здесь S. 142–143. Anm. 10 (с указанием более ранней литературы).

(*Libellus de temptationibus cuiusdam clerici*) и «Книжицу о духовном учении» (*Libellus de doctrina spirituali*)¹¹.

Собственноручный текст Отлоха заинтересовал нас в качестве самостоятельного источника, предоставляющего уникальную возможность увидеть монаха за работой над собственным образом, проникнуть в процесс его внутренней рефлексии. Исследование манускриптов Отлоха в дальнейшем будет сочетаться с содержательным анализом обоих сочинений из Clm 14756, а также других автобиографических фрагментов монаха, из «Книги видений» (*Liber visionum*) и «Книги о беге духовном» (*Liber de cursu spirituali*).

Георг Миш справедливо подчеркивал, что в центре воспоминаний Отлоха находится его обращение в монашество. По мнению классика исследования средневековой автобиографии, это обстоятельство объяснялось традицией всякой «духовной автобиографии» средневековья. Означает ли это, что Отлох при описании своей *conversio* всего лишь следовал почтенной традиции, не пытаясь, вместе с тем, объяснить нечто сущностное как самому себе, так и остальным? Не должны ли мы поставить вопрос о том, почему он возвращался к обстоятельствам своего обращения по меньшей мере четыре раза? Менялся ли его взгляд на пережитое или он «расцветчивал вновь и вновь уже однажды изображенное», как полагал Г. Миш?¹² Что, собственно, означало в XI в. стать монахом?

Цель данной главы заключается в том, чтобы исследовать содержание и мотивы рефлексии Отлоха по поводу его обращения в монашество, проникнуть во внутренний мир монаха XI в., а именно понять тревожившие его сомнения, страхи и страсти как перед вступлением в монашескую общину, так и после, в ходе осмысления пережитого.

2. Автобиографические сочинения Отлоха

Прежде, чем перейти к анализу версий обращения, содержащихся в сочинениях Отлоха, целесообразно задать вопрос о самых общих причинах, всякий раз побуждавших Отлоха к автобиографическому повествованию. Что стояло за этим постоянным возвращением к перипетиям собственной жизни? Менялся ли его взгляд на цели и функции автобиографического описания? Лишь отталкиваясь от ответов на эти вопросы, мы сможем затем судить о том, претерпевал ли взгляд Отлоха на пережитое, действительно, качественные изменения, сумел ли он с годами достичь новых глубин интроспекции, расширить горизонты собственной рефлексии.

Причины написания у каждого из названных трудов Отлоха свои. Тем не менее в итоговой автобиографии конца 60-х гг. XI в., «Об

¹¹ Характеристику кодекса см. выше: Введение, 5, примеч. 260.

¹² *Misch G. Studien...* S. 125.

искушениях», Отлох пытался объяснить и общие мотивы, побудившие его к индивидуальному творчеству как таковому — занятию сочинительством или составлением книг (*studium dictandi, dictamen librorum*)¹³, которое монах отчетливо противопоставляет труду каллиграфа (*studium scribendi*), собственно, принесшему ему первоначальную известность: «А поскольку приятно попеременно наслаждаться [и тем и другим], временами старался записывать всякого рода сочинения не только для того, чтобы прогнать тягостную досаду (*ob depellendam tedii molestiam*), но и ради отдохновения душевных и телесных сил (*ob recreandas anime et corporis vires*)...»¹⁴ Иными словами, свой *studium dictandi* Отлох осмысляет в контексте собственной внутренней жизни, мотивирует его сугубо личными потребностями.

По собственному признанию, «первый» из своих трудов, стихотворную «Книжицу о духовном учении» (*Libellus de doctrina spirituali*), Отлох написал вскоре после вступления в Санкт-Эммерам, вероятно, еще в первой половине 30-х гг. XI в.¹⁵ Правда, в другом автобиографическом фрагменте, из «Книги видений», Отлох проговаривается, что еще до своего обращения обладал «некоторым опытом в сочинительстве»¹⁶. Там же монах говорит о сочиненных им виршах и посланиях, направленных против нападок его недоброжелателя, пресвитера из Фрайзингского диоцеза, Веринхара; и даже цитирует одно из стихотворений¹⁷. А в «Книжице об искушениях» признается, что, «пребывая в мирской жизни, изрядно упражнялся» в стихосложении; да и вообще был знаком с *studium dictandi*¹⁸. Характерно, что, всматриваясь в свою жизнь на склоне лет, он не счел нужным упомянуть ни одного из собственных творений периода, предшествовавшего обращению в монашество. Причина этого, возможно, кроется в том значении, которое сочинительство приобрело для Отлоха после вступления в монастырь.

Оправившись от тяжелой болезни, сопровождавшей обращение и, собственно, подтолкнувшей Отлоха к принятию окончательного решения, он стал беспокоиться о том, не слишком ли рано наступило телесное выздоровление и как бы «это избавление не принесло мне духовного вреда». Втайне Отлох просил Господа о ниспослании ему искушений, которые «всколыхнули» бы его, пребывающего «в таком покое здоровья». Однако об этих мольбах ему еще предстояло пожалеть:

¹³ De temptationibus. Clm 14756, fol. 94r, 95r. См.: Wilmans. P. 388 (19), 387 (32).

¹⁴ Ibid. fol. 94r. См.: Wilmans. P. 387 (33–35).

¹⁵ Ibid. fol. 95r–95v. См.: Wilmans. P. 387 (43), 388 (19–20).

¹⁶ Liber visionum, visio 1. P. 38 (5). См.: Книга видений... Видение I. С. 229.

¹⁷ Liber visionum, visio 3. P. 43–44. См.: Книга видений... Видение III. С. 232. На подобные же стихи Отлох указывал в прологе к *Libellus de doctrina: Hæc est summa tamen quoniam metricam hactenus artem / Plus quam prosaicam dictandi more colebam...* De doctrina. Clm 14756, fol. 113r.

¹⁸ De temptationibus. Clm 14756, fol. 95r–95v. См.: Wilmans. P. 388 (18–19).

столь велики были следовавшие «муки искушений», тем более сильные, чем «крепче было телесное здоровье» новоявленного монаха. Тем не менее, уповая на милосердие Божье, Отлох «трудился не столько, сколько был должен, но сколько при моей бренности умел с соизволения и благодаря поддержке самого Господа, дабы не погибнуть перед лицом моих врагов».

Тем не менее обычных монашеских трудов оказалось недостаточным: «Ведь то, что я научился делать в монастыре наравне (*communiter*) с другими братьями, или же то, чему я следовал по собственной воле (*sponte*), из особой набожности (*speciali devotione*), предаваясь переписыванию, чтению или же постам, казалось, подавляло тело в недостаточной степени». Раздумия о том, «чем было бы всего лучше постоянно обуздывать себя», и привели Отлоха к решению заняться сочинительством: ведь он «многократно испытал, что похотливый ум всякого, сведущего в науках, ничем более нельзя укротить, нежели занятием сочинительством»¹⁹.

Таким образом, «составление книг» стало для Отлоха особым видом религиозной практики. Свой труд он воспринимает и как утешение в невзгодах, и как отраду, но в большей степени как способ телесного обуздания и духовного самосовершенствования, который найден им самостоятельно, в ходе мучительной внутренней работы, развития индивидуального религиозного поиска и который осознается через оппозицию духовным упражнениям, общим для других монахов. Препре-жним литературным штудиям Отлох, по-видимому, не придавал такого значения, а потому и не удостоил их упоминания в своей итоговой автобиографии.

Описывая в «Книжице об искушениях» содержание своего первого труда, Отлох заявляет, что собрал в нем различные «сентенции», относящиеся к благочестию, «которыми укрепил исключительно себя, вооружившись ими против грозящих искушений». В то же время Отлох надеялся «глубже осмыслить размеры моей порочности, которая была свойственна мне в миру наравне (*communiter*) с остальными клириками, и исследовать упрямство (*pertinacia*), отличавшее меня там же особо (*specialiter*) по сравнению с другими, дабы уразуметь, что изложенное письменно требует более усердного покаяния»²⁰. Так в «Книжицу о духовном учении» вошли четыре автобиографических главы, первая из которых была названа *Relatio casuum teorum* («Сообщение о случившемся со мной»).

Как видим, Отлох объясняет не только критерии отбора материала для своей книги: это его сугубо индивидуальный экскурс в христианское благочестие, способ осознания собственных грехов, своего рода увеличительное стекло, через которое он взирает на прожитую жизнь.

¹⁹ Ibid. fol. 94v–95r. См.: Wilmans. P. 388 (1–19).

²⁰ Ibid. fol. 95v. См.: Wilmans. P. 388 (27–29), P. 388 (20–24).

Такой подход к работе над книгой, соотнесенный с личными нуждами монаха, оправдывает, с его точки зрения, и разговор о собственной жизни, о *casus teorum*, осознаваемый как покаяние, более обязывающее, нежели устное. В силу того, по-видимому, что рефлексия, доведенная до письменной фиксации прежде смутных переживаний, предполагала более четкое осознание греха, а следовательно, иную ответственность. А значит, оглядываясь на пережитое, Отлох отбирает для письменной памяти лишь то, что, по его мнению, требует покаяния. Здесь не может быть ничего случайного, ничего, не имеющего непосредственного отношения к греху, наказанию и искушению как испытанию, ниспосланному Богом: «Еще рассказал о достойных сожаления наказаниях моей порочности, свершившихся как духовно, так и телесно», — именно этими словами Отлох в «Книжице об искушениях» раскрывает содержание своей первой автобиографической *relatio*²¹.

Судя по облику собственноручного манускрипта «О духовном учении», эта книжица не переставала занимать монаха вплоть до конца его дней. Нам известно, что Отлох вообще любил возвращаться к своим сочинениям, цитировал самого себя, отсылал читателя к предшествующим трудам, надписывал рубрики, добавлял поясняющие маргиналии, вносил корректуру, иногда даже излишнюю²². Однако те изменения, которые с годами претерпела «Книжица о духовном учении», носят концептуальный характер.

Автограф книжицы дошел до нас в составе Clm 14756, где он начинается с оборотного листа с последними строками «Об искушениях» (fol. 112), считающегося итоговым трудом монаха. Надо отметить, что эта собственноручная рукопись «Об искушениях» была явно единственной, а потому не могла быть записана после «Книжицы о духовном учении» того же кодекса. Таким образом, мы, очевидно, имеем дело с окончательной версией книжицы, причем она претерпела изменения уже после того, как монах описал ее содержание в своей итоговой автобиографии. Там он отмечал, что долго не мог решить, где было бы лучше разместить «сообщение о случившемся со мной». Поначалу он поставил его «в середине» книжицы, но затем, «когда я начал понимать кое-что при более пристальном рассмотрении», перенес в конец сочинения, *post cetera*²³.

В Clm 14756 автобиографическая *relatio* монаха следует за «сентенциями» вероучения, адресованными таким же клирикам, как он

²¹ Ibid. fol. 95v. См.: Wilmans. P. 388 (26–27).

²² Так, например, в части «Книги видений» (Clm 14673. Fol. 1–38) Отлох педантично вместо сокращения проставил <b,> — поступок для опытного переписчика странный, тем не менее весьма отчетливо характеризующий отношение Отлоха к собственным произведениям, в особенности к воспоминанием своей жизни. См.: Усков Н. Ф. [Вст. ст.] // Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений... С. 223, 225–226.

²³ De temptationibus. Clm 14756, fol. 95v. См.: Wilmans. P. 388 (27–29).

сам до вступления в монастырь²⁴. Первоначально «сообщение о случившемся со мной» находилось где-то «в середине» этой части, которую Отлох обозначил в «Книжице об искушениях» как наставление о «различных небрежностях клириков и алчности»²⁵. И лишь затем «при более пристальном рассмотрении» *relatio* была перенесена в конец сочинения. Но на этом книга в Clm 14756 отнюдь не заканчивается. После *relatio* (гл. XIV–XVIII) следует еще 21 глава²⁶. Причем, как явствует из оформления оглавления, с титула главы XXVII Отлоху явно не стало хватать места на fol. 114v, последнем перед *Incipit Libellus* (собственно началом книги): его прежде крупный, очень четкий, с разрядкой, почти без лигатур почерк внезапно мельчает, буквы временами сливаются, да и строчки, до того отделенные солидным интервалом, теперь жмутся друг к другу; и, если прежде они были идеально параллельны горизонтальным обрезам, то сейчас слегка искривлены, что явно позволяет вырвать у пергамента стремительно убывающее пространство²⁷.

Итак, «Книжица о духовном учении», судя по ее описанию в «Книжице об искушениях», ко времени работы над последней, то есть в конце 60-х гг., должна была оканчиваться на XVIII главе, завершающей воспоминания монаха. Поставив точку в итоговой автобиографии, Отлох стал создавать новую версию своего раннего произведения, которое, таким образом, следует считать последним из его трудов. Очень вероятно, что пролог и оглавление Отлох мог добавить уже после написания основной части, прежде специально зарезервировав для этого страницы (fol. 112v – 114v). Иначе, если бы концепция книги была продумана им с самого начала, ему бы не пришлось втискивать названия глав на клочке 114-й страницы, оставшемся свободным перед *Incipit*. По меньшей мере новая концепция книжицы предусматривала 26 глав вместо 18: титул XXVI главы написан еще «нормальным» почерком. Уже в процессе работы над манускриптом Отлох стал добавлять новые главы, которые и перечислил впоследствии на 114-й странице. Там поместились титулы глав до XXXIX. То, что и после Отлох собирал в кодексе разные стихотворные поучения²⁸, возможно, свидетельствует о его стремлении расширять книгу далее. Добавления между строк, многочисленные корректуры также указывают на то, что перед нами новая редакция книги²⁹.

²⁴ De doctrina. Clm 14756, fol. 131v – 140r. См.: Migne. Col. 265–277.

²⁵ De temptationibus. Clm. 14756, fol. 95v. См.: Wilmans. P. 388 (25–26).

²⁶ De doctrina. Clm 14756, fol. 140r – 194r. См.: Migne. Col. 283–295.

²⁷ См. приложение I.

²⁸ De doctrina. Clm 14756, fol. 154r–160r. У Б. Пеца и Ж. Миня эти вирши были ложно отнесены к *Libellus de doctrina* (см.: Pez. Col. 475–482; Migne. Col. 295–300).

²⁹ См. образец: Приложение II. Не все добавления были учтены в изданиях Б. Пеца и Ж. Миня. В существенных для нас автобиографических главах опущены были не только

Допустимо предположить, что именно работа над итоговой автобиографией побудила Отлоха к решительному пересмотру своего первого произведения. Развитие структуры сочинения, как кажется, было обусловлено трансформацией его основной функции. Поначалу Отлох мыслил этот труд как своего рода индивидуальное лекарство, — и у нас есть все основания доверять его воспоминаниям в «Книжице об искушениях». Ведь тогда первая из его книг еще не претерпела описанных выше изменений, хотя потребность в них, возможно, уже стала осознаться монахом.

Дело в том, что в «Книжице об искушениях» Отлох стремится представить свое творчество как реализацию некоего цельного замысла, которым он якобы руководствовался с самого начала. Говоря его собственными словами, читателю следовало убедиться, «что я отнюдь не старался в таковых изложить что-либо напрасно» (*ne nequaquam frustra in talibus desudasse*)³⁰. «Книжицу о духовном учении» Отлох относит теперь к «троице» своих сочинений, предназначенных для «наставления» (*aedificatio*) других, прежде всего тех, кто делает первые шаги по пути «обращения»³¹.

В соответствии с новыми функциями книжицы сразу после автобиографической *relatio* в окончательной версии следует не какая-либо новая глава, адресованная клирикам, а «Увещевание, данное также мирянам» (*Admonitio etiam facta ad laicos*); да и всё, содержащееся на fol. 140r–194r, обращено к христианам вообще, ко всем, кто стремится к «царству небесному» (*regnum coelestis*), как значится в завершающей главе книги. По признанию в «Книжице об искушениях», Отлох хотел бы объединить свое первое сочинение с двумя более поздними произведениями в одном томе³², «словно собрать для одного стола трапезничающих, а именно наподобие трех блюд, которые святой отец Бенедикт распорядился в правиле предоставлять нам для

гlossы на fol. 131v, но и пять строк на нижних и верхних полях fol. 137v–138r, а также еще одна строка на правом поле fol. 138r. Некоторые из этих строк были частично обрезаны при переплетных работах. Кроме того, любопытно, что на fol. 138r Отлох оставил пустое пространство, вероятно, для новых дополнений. Следует отметить, что при воспроизведении соответствующей главы XVII у Б. Пеца и Ж. Миня некоторые вирши были перепутаны местами: после строки *Agmen quem tantum decreverat esse profanum* должны следовать 10 строк от *Qui vitis crebris bis Nunc nimis immitem*, а после строки *Cuius cottidie desidero iura subire* в рукописи следуют 14 строк от *Exoptans etiam* до *Et memorans penæ* (De doctrina. Clm 14756, fol. 137v und 138v–139r. Ср.: Pez. Col. 458–459 и Migne Col. 281D – 282C).

³⁰ De temptationibus. Clm 14756, fol. 94v. См.: Wilmans. P. 387 (42).

³¹ Ibid. fol. 95v–96r. См.: Wilmans. P. 388 (29–33).

³² Два других сочинения из трех важнейших — *Liber visionum*, который также предназначен для начинающих, иллюстрирующий при этом сентенции предыдущего труда «примерами», и диалог для продвинутых — *De tribus quæstionibus* (De temptationibus. Clm. 14756, fol. 96r–99r. См.: Wilmans. P. 388 (34–35), 389 (28–37)).

пропитания, дабы, если кто не сможет насытиться одним, насытился бы другим»³³.

Итак, «Книжица о духовном учении», работа над которой представлялась Отлоху чем-то вроде личного духовного упражнения, обрела с годами новое содержание. Не столько «наставить» себя сентенциями вероучения, не столько осмыслить пережитое, подчинить тело духу, излить душу, сколько научить других на своем личном опыте, — такова цель Отлоха теперь. Мы вправе как будто констатировать, что осознание ценности своего личного опыта для всех, кто стремится к «царству небесному», в особенности тех, кто только начинает свой путь к обращению, пришло к Отлоху с годами, хотя место для дидактики, по-видимому, нашлось уже в первой редакции книжицы³⁴. Как и почему совершился переход к «наставлению» других, какое воздействие на автобиографическое повествование Отлоха оказало крепнущее сознание ценности своего индивидуального опыта, — таковы вопросы, которые ставит перед нами рукопись «Книжицы о духовном учении»; ответы на них мы постараемся найти, рассмотрев другие сочинения монаха.

Следующий по времени автобиографический экскурс, гораздо более обстоятельный, чем предыдущий, был включен Отлохом в его «Книгу видений», которую он также относил к трем важнейшим своим произведениям и даже посвятил Троице³⁵. «Книга видений» была составлена монахом во время его четырехлетнего пребывания в аббатстве Фульда (Гессен) в 1062–1066 гг., в продолжение самого плодovitого периода его жизни³⁶.

³³ Ibid. fol. 94r–94v. См.: Wilmans. P. 387 (36–38), 390 (28–379).

³⁴ Все же Отлох здесь еще далек от того, чтобы превозносить собственный опыт. Свое *relatio* он предназначает *ad compescendam pertinaciam cleri* (De doctrina. Clm 14756, fol. 131v. См.: Migne. Col. 277A), а в конце помещает особую главу «Quod hæc cuncta ad clerum dicta non aliter a me nisi compatiens amore sint prolata». Автобиографическое повествование обосновано здесь ссылкой на Евангелие: *Sic evangelii prodit quoque lectio sancti, / Sanato cuidam dominum precepta dedisse, / Ut divulgaret quæ dona deus sibi ferret* (Ср. Лк. 8, 39). / *Hinc instructus ego divina karismata dico, / Quodque mihi illicitum propria virtute probatur, / Hoc fraternus amor et zeli norma ministrant* (Ibid. fol. 139v–140r. См.: Migne. Col. 283A–C).

³⁵ De temptationibus. Clm 14756, fol. 97v. См.: Wilmans. P. 389 (24–27). Всего в книгу вошли четыре автобиографических видения. Два из них так или иначе относятся к обращению в монашество, третье же, самое большое в «Книге», почти целиком посвящено обращению, за исключением последней части. Она, хотя и не выделена в самостоятельный рассказ, тем не менее прямо не связана с событиями обращения и, строго говоря, вообще не является видением, а скорее описанием внутренних переживаний Отлоха по поводу ссоры с одним из своих учеников. В то же время этот рассказ, как и четвертое (а фактически — пятое) видение, в свою очередь не затрагивающее вступление в Санкт-Эммерам, существенно для характеристики поведенческих и мыслительных особенностей личности Отлоха

³⁶ Усков Н. Ф. [Вст. ст.] // Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений... С. 225.

В прологе к «Книге видений» Отлох сообщал: «Господь и Спаситель наш... учил также, что и все скудоумные и нищие в своем внутреннем и внешнем человеке (Рим. 7, 22; 2 Кор. 4, 16), не сумев стяжать полноту добродетелей, не должны совсем отчаиваться обрести спасение. Ведь он сказал: "И кто напоит чашею холодной воды во имя Мое, не потеряет награды своей" (Мк. 9, 41)... Так и тот заслужит воздаяние, кто, обладая возможностями, оказал помощь невежде, сообщив ему нечто касательно духовного устройства...»³⁷

Этот пассаж лишь на первый и очень поверхностный взгляд выглядит тривиально. Уже несколькими фразами ниже Отлох признается, что собирается «во имя попечения о верующих» среди прочего поведать и о видениях, которыми «удостоил меня Господь»³⁸. Таким образом, он недвусмысленно заявляет о божественном вознаграждении за автобиографическое повествование, если оно сможет помочь в прощении «невежды».

Далее Отлох обобщает свой индивидуальный духовный опыт: «И, о несчастные, пренебрегающие предостережениями милости Божьей (т. е. видениями. — *Н. У.*)... Когда она узрит, что от мягкости вышеописанных видений не последовало никакого улучшения, со строгостью удостоит суровых страданий, дабы отвратить от распушенности и смертельного бездействия. Ведомо мне, как всего этого тем осмотрительнее надлежит беречься и тем искреннее в это верить, чем более сам на собственном опыте постигал это. Ибо грехи мои вспоминаю (Быт. 41, 9), ведь никто более меня не сомневался по поводу такого рода знамений, пока не был приведен к вере через суровейшие испытания...»³⁹ И далее, как бы смущаясь, Отлох поясняет, дескать, нет ничего удивительного в том, что Бог посещает во сне «кого угодно»: ведь так Он поступал с «разными святыми людьми»⁴⁰. Именно с четырех собственных видений, занимающих большую часть книги, Отлох и начинает своей труд, хотя среди его источников есть и Беда Достопочтенный, и св. Бонифаций, и современник монаха папа Лев Великий.

Отлох, веря, что «с детских лет» обрел «милость божественного прорицания»⁴¹, обостренно воспринимает выпавшие на его долю испытания, видя в них знак своей избранности, словно именно его, на пути из Иерусалима в Иерихон, раздетого и израненного, «едва живого», ободрил добрый Самаритянин. «По наказании одного пагубного многие глупцы научатся» (Прит. 19, 25), и через благотворно действующее испытание, ниспосланное милостью Божьей, явится польза для сла-

³⁷ Liber visionum, prologus libri huius. P. 33 (1–16). См.: Там же. Книга видений... Пролог. С. 226.

³⁸ Ibid. P. 33 (17–19). См.: Там же.

³⁹ Ibid. P. 34 (14; 19–26). См.: Там же. С. 227.

⁴⁰ Ibid. P. 35 (1–4). См.: Там же. С. 227.

⁴¹ Ibid. Visio 4. P. 55 (5–6). См.: Там же. Видение 4. С. 238.

бых и отпавших. Но и тех наставит, кто до сих пор был верен, с тем, чтобы они твердые в началах, избежали прочих опасностей», — утверждает Отлох. Монах уверен, что испытания, выпавшие на его долю, ниспосланы Господом, «который желает, чтобы все спаслись» (1 Тим. 2, 4), дабы «на мне и другим явить богатства силы, терпения и доброты своей, столько раз умерщвляя и оживляя меня, низводя в преисподнюю и вознося вновь»⁴².

Иными словами, Отлох из убеждения в сугубой индивидуальности и интимности своих отношений с Богом делает вывод об их широком, всеобщем значении. Если в «Книжице о духовном учении» он скорее видит в случившемся с ним иллюстрацию общих сентенций вероучения, то в «Книге видений» на первое место выходит неповторимость, индивидуальность его личного опыта, — именно это, по мысли Отлоха, определяет ценность его собственных переживаний для других. Причем он не ощущает себя лишь пассивным объектом божественной воли. Напротив, монах подчеркивает: «...Часто также просил у Господа, дабы всякий раз, как совершал тайно или явно какой-либо тяжкий грех, тотчас же или через несколько дней подвергался бы столь же тяжелому недугу или некому другому мучению»⁴³.

Сознание ценности личного духовного опыта, впервые четко обнаружившее себя именно в «Книге видений», по-видимому, и позволило Отлоху существенно детализировать повествование о пережитом и испытанном им самим. По собственному признанию монаха, предел воспоминаниям положило лишь его нежелание повторяться. Отлох отмечает, что не рассказывает в «Книге видений» о случившемся с ним «в дальнейшем как по милости Божьей, так и по умыслению дьявольского коварства», поскольку «полнее» описал все это «в другом сочинении»⁴⁴. Какое именно из своих сочинений Отлох имеет в виду, сказать трудно. Возможно, речь идет об утраченной «Книге об исповедании моих деяний»⁴⁵.

В «Книжице об искушениях» Отлох говорил о ней как о сочинении, написанном «много лет назад» на тот случай, «если какая-либо болезнь или внезапная смерть воспрепятствует мне в последние часы принести должное покаяние»⁴⁶. Вроде бы исповедание грехов и долж-

⁴² Ibid. Visio 3. P. 47 (6–21). См.: Там же. Видение 3. С. 234–235.

⁴³ Ibid. Visio 4. P. 55 (7–10). См.: Там же. Видение 4. С. 238.

⁴⁴ Ibid. Visio 3. P. 51 (31–32)–52 (4–5). См.: Там же. Видение 3. С. 236.

⁴⁵ См. также: *Schauwecker H.* Otloh... S. 38, 62. По меньшей мере «Книжица о духовном учении», созданная сразу после обращения в монашество, вряд ли подразумевается, хотя в ней Отлох вслед за историей обращения помещает также рассказ о некоторых искушениях, испытанных им в бытность монахом (*De doctrina*. Clm 14756. Fol. 136v–139v). «О беге духовном» и «Об искушениях», подходящие по смыслу, все же возникли позже «Книги видений», скорее всего после возвращения монаха в Санкт-Эммерам в 1067 г.

⁴⁶ *De temptationibus*. Clm 14756, fol. 101v. См.: Wilmans. P. 392 (4–5). Однозначное указание на то, что этот труд был написан *ante plures annos*, не позволяет отнести его

но было составлять основное содержание этой книги. И в этом смысле «Об исповедании» вполне могло быть тем «другим сочинением», которое упоминается в «Книге видений». В то же время Отлох оговаривается, что в «Книге об исповедании» он хотел «по крайней мере рассказать письменно, кем был сам по себе (*ex memetipso*), а кем по милости Божьей (*ex Dei gratia*)»⁴⁷.

Это «по крайней мере» (*saltem*) как будто обозначает некие сомнения монаха по поводу собственных возможностей принести «должное покаяние» и вводит задачу, очевидно, выходящую за пределы одной исповеди. Еще меньше, чем на исповедь, походит этот труд на рассказ о божественных милостях и дьявольских коварствах, упомянутый в «Книге видений»⁴⁸. Какой бы из своих трудов Отлох не подразумевал под «другим сочинением», примечательно то, как он на закате жизни определяет содержание своей «Книги об исповедании». Это противопоставление логики развития своего «я» и промысла Божьего отчетливо присутствует в «Книжце об искушениях», в раздумьях Отлоха по поводу сделанного и пережитого им. Например, если к труду каллиграфа, переписчика Отлоха, по его собственному мнению, еще в раннем детстве предопределил Господь, то *studium dictandi*, как мы помним, он избрал, напротив, совершенно самостоятельно⁴⁹. То же относится и к его взаимоотношениям с Богом. Повторюсь, что Отлох всякий раз просит Господа о ниспослании каких-либо наказаний или мучений за те или иные свои проступки, не удовлетворяясь пассивной ролью ведомого свыше.

Стремление рассказать о том, кем он был *ex memetipso*, а кем *ex Dei g'atia*, как кажется, весьма расширяет пределы автобиографического повествования, позволяет Отлоху в осмыслении своей жизни выйти за рамки исповедального или религиозно-дидактического. В известной мере этот «прыжок» монаху удалось совершить в своей итоговой автобиографии «Об искушениях», появлению которой предшествовало, однако, создание еще одного автобиографического экскурса, помещенного в «Книге о беге духовном».

ко времени после возвращения Отлоха в Санкт-Эммерам, как значится у Р. Вильманса и Э. Дюммлера. См.: Wilmans. Praefatio P. 377; Dümmler E. Otloh... S. 1093.

⁴⁷ De temptationibus. Clm 14756, fol. 101v. См.: Wilmans. P. 392 (6).

⁴⁸ Таким образом, мы должны либо предположить, что понимание Отлохом назначения «Книги об исповедании» со временем изменилось, либо констатировать, что ее содержание с самого начала было сложнее, нежели сказано в «Книге видений», либо, наконец, допустить, что под «другим сочинением» Отлох подразумевал некие наброски к своим последним произведениям — «О беге духовном» и «Об искушениях», как раз и повествующих среди прочего о кознях дьявола и милостях Божьих.

⁴⁹ Пусть монаху и приходится затем благодарить Господа во вполне клишированных выражениях за «дар сочинительства», дескать, «я, постоянно предававшийся многочисленным порокам, ничего из того [т. е. написанных им сочинений] не заслуживал» (De temptationibus. Clm 14756. Fol. 107r. См.: Wilmans. P. 392 (11–12)).

«Книга о беге духовном», как сам монах признается в «Книжице об искушениях», являлась «моим новейшим произведением» (*librum mei operis novissimum*)⁵⁰. Соответственно, оно могло быть написано незадолго до создания его итоговой автобиографии, то есть после 1067 г., хотя не исключено, что в «Книге видений» Отлох отсылал читателя как раз к некой предварительной версии своей «Книги о беге духовном»⁵¹. Перед нами еще один дидактический опус монаха, на этот раз отталкивающийся от паулинистского образа «бегущих на ристалище» (1 Кор. 9, 24). Якобы поводом для его написания стала, согласно «Книжице об искушениях», неудовлетворенность Отлоха «повсеместным разрушением христианской религии, небрежением правителей и государей по отношению к подданным, пребывающим как в духовной, так и в мирской жизни». Соболезнуя этим обстоятельствам, он и решил: «Поскольку никому не довелось (*dignaretur*) слышать, как я произношу проповедь» — Отлох признавал отсутствие у себя опыта «публичных» проповедей, — то изложу свое наставление письменно⁵².

В прологе к «Книге о беге духовном» он к тому же подчеркивает, что при всех нестроениях «самых последних времен этого мира» «не был в состоянии почти никому помочь либо советом, либо примером. Ведь всякий, кого осмеливался увещевать, утверждал, что ему необходимо следовать деяниям других и что он не может поступать иначе, чем, как видит, поступают государи и правители этого мира». Характерно, что Отлох отнюдь не собирался мириться с подобным ответом: «Ибо досада (*dolor*), которая овладела мной по причине такового небрежения, ни на мгновение не оставляла меня беззаботным». Вообще же, «как я мог жить беззаботно и не испытывать величайшего удивления», когда видел, что клирики проповедуют одно, а делают и приказывают другое⁵³.

⁵⁰ Ibid. Fol. 101r. См.: Wilmans. P. 391 (45).

⁵¹ О том, когда точно был написан этот труд, сказать сложно. Можно только констатировать, что Отлох, до того педантично указывавший в «Книжице об искушениях», где он создал то или иное из своих произведений — в Санкт-Эммераме, Фульде или Аморбахе, не сопровождает описание «О беге духовном» подобной информацией, помещая его тем не менее после рассказа о своем возвращении в Санкт-Эммерам ок. 1067 г. В то же время это может объясняться и не слишком высокой оценкой данной книги, — Отлох явно отказывается причислить ее к важнейшим из своих произведений. Мы вольны предположить, что «О беге духовном» или по меньшей мере его автобиографическая часть и есть то самое «другое сочинение» о божественных милостях и дьявольских коварствах, упомянутое в «Книге видений». Поскольку предикат *novissimum* подразумевает ближайший к «Книжице об искушениях» отрезок времени, то «О беге духовном», в том виде, в котором он дошел до нас, не мог возникнуть ранее «Книги видений».

⁵² Ibid. Fol. 101r–101v. См.: Wilmans. P. 391 (33–34).

⁵³ De cursu, prologus // Migne. Col. 139–140D.

Иными словами, состояние благочестия, каким бы оно на самом деле не было, не удовлетворяло лично Отлоха, вызывало в нем внутренний протест. О небесном же воздаянии за свое увещание монахов теперь не упоминает ни словом. То, что перед нами вряд ли только «пустая риторика», подтверждает хотя бы затяжной конфликт Отлоха с его собственным монастырем как раз из-за состояния дисциплины в обители⁵⁴. Об этом же свидетельствует и постоянное в его сочинениях осмысление личного опыта, накопленного в бытность клириком или монахом, через призму «сентенций» вероучения, своих мистических переживаний и обнародование затем плодов собственной рефлексии «для общей пользы» (*pro communi utilitate*).

«Книга о беге духовном» также не стала исключением. В завершении двадцатой главы, перед самым концом книги, Отлох, ссылаясь на первый псалом («О как сладок бег того, кто размышляет о законе Господа и днем и ночью» — Пс. 1, 2), замечает: «Так вот, поскольку и я в известной мере сам изведал, и часто слышал от других, что в любом занятии никто не достигает совершенства сразу, но начинает с малых дел, подобно всякому семени, которое прорастает, будучи брошенным в землю, и, вырастая, превращается сначала во всходы, потом в колос и лишь затем приносит изобилие хлебов. Ведь это и обозначает, что все, кто стремятся к вышнему, прежде, чем придут к плодам совершенства, должны быть испытаны многими искушениями»⁵⁵.

После такого зачина Отлох помещает пять пространных глав, в которых, на этот раз кратко, рассказывает о своем обращении, а затем обстоятельно принимается осмыслять ниспосланные ему во множестве искушения, дает практические советы начинающим и затем завершает труд еще одной общей главой, суммирующей все наставления книги в целом⁵⁶. В «Книге о беге духовном» Отлох впервые вводит свой рассказ от третьего лица: «Угодно вставить здесь писания некого верующего и брата, мне очень хорошо известного...» Уже несколькими строками ниже повествование от третьего лица переходит к первому⁵⁷.

Что побудило Отлоха на этот раз уйти в тень? Ведь в предыдущих автобиографических повествованиях он отнюдь не отличался застенчивостью. Так, в заключение своей *relatio* в «Книжице о духовном учении» он обращается к читателю: «Прошу, внимайте же тому, что я, хотя и ничтожнейший, вам советую, /И думайте меньше о том, кто я, чем о сказанном мной»⁵⁸. В прологе же к этой книжице, написанной, возможно, даже позже, чем «О беге духовном», монах призывает чи-

⁵⁴ См. об этом ниже.

⁵⁵ De cursu... Col. 214A.

⁵⁶ Ibid. Col. 214–236.

⁵⁷ Ibid. Col. 214B–C.

⁵⁸ De doctrina. Clm 14756, fol. 140r. См.: Migne. Col. 283B.

тателя «всякий раз поминать Отлоха (*Otlohi*)⁵⁹, который, хотя и ничтожнейший, постарался составить это»⁶⁰. В «Книге видений» монах, как помним, придает своему личному мистическому опыту всеобщее значение.

Объяснение анонимности автобиографического экскурса из «Книги о беге духовном», по-видимому, приходится искать в содержательных особенностях произведения. Назвать себя, претерпевшего многочисленные испытания и искушения, тем единственным из «бегущих на ристалище», кто обрел награду, или тем, кто взрастил «плоды совершенства», Отлох при всем своем самомнении не отважился. Но и отказаться от глубоко прочувствованного им убеждения в спасительности искушений он тоже не смог, полагая, что пережитое поможет «наставлению» других. Для сравнения мы могли бы опереться на сказанное в «Книжице об искушениях» по поводу трактата Отлоха «О трех вопросах». Скрамничая относительно своих способностей в объяснении «сенчений Священного Писания», монах отмечает, что первоначально написал эту книгу «без подписи автора (*sine titulo auctoris*) и без личных знаков (*absque personarum notarum litteris*), дабы не просто было выяснить, чей это труд»⁶¹.

Так или иначе, но в «Книге о беге духовном» Отлох впервые посвящает нас в подробности того, как ему удавалось преодолевать искушения, разворачивая перед читателем картину собственных внутренних борений на протяжении долгих лет монашеской жизни. Если в предыдущих автобиографических повествованиях доминирует тема «Отлох и Бог», в том числе и в гораздо менее обстоятельной главе об искушениях в «Книжице о духовном учении», то в «Книге о беге духовном» перед нами разыгрывается поединок Отлоха с дьяволом, смысл которого в завоевании первого приза на «ристалище». Из ведомого «предостережениями божественной милости» монах превращается в одинокого воина: испытанию подвергается его индивидуальная способность противостоять нахлынувшим искушениям. Не есть ли это в конечном итоге рассказ о том, кем монах стал «сам по себе»? Если и так, то этот рассказ еще не был закончен вполне.

⁵⁹ У Б. Пеца и Ж. Миня значится неверно: «Othloni». См.: Pez. Col. 433; Migne. Col. 264B. Так же у Ж. Мабильона (Mabillon. P. 107) и Р. Вильманса (Wilmans. P. 376). В свое время на эту ошибку указал уже Э. Дюммлер (*Dümmeler E. Otloh... S. 1071–1072*). У Х. Шайвеккера в этом месте очевидная опечатка — «Othoni» (*Schauwecker H. Otloh... S. 39. Anm. 127*). Несмотря на замечание Э. Дюмmlера, в Германии распространено произношение имени Отлоха, при котором последняя «h» не читается. В прологе к *De doctrina* имя Отлоха вследствие управления глагола *memorari* стоит в генетиве. Это позволяло утверждать, что сам Отлох произносил свое имя *vulgariter* не как Otloh, а как Otloch. В противном случае он бы скорее написал Otloni.

⁶⁰ *De doctrina*. Clm 14756, fol. 113v. См.: Migne. Col. 264B.

⁶¹ *De temptationibus*. Clm 14756, fol. 99r. См.: Wilmans. P. 390 (7–8).

Значительная часть автобиографического экскурса из «Книги о беге духовном» была перенесена Отлохом в его итоговую автобиографию, «Книжицу об искушениях»⁶². Этот текст — последнее произведение Отлоха, написанное им незадолго до смерти, в конце 60-х гг. XI в., правда, несколько раньше окончательной редакции «Книжицы о духовном учении». Возможно, смерть или по меньшей мере «старость и всяческая немощь», как Отлох говорит здесь о своем состоянии⁶³, помешали ему придать целостность этому итоговому сочинению. Из-за повреждений первой страницы, fol. 62v, его аутентичный заголовок пока остается не прочитанным. На нижней, хорошо сохранившейся части листа, fol. 62r, было записано уже готическим письмом: *De temptationibus cuiusdam clerici* («Об искушения некоего клирика»). Возможно, этот заголовок не так уж далек от истинного: как и в «Книге о беге духовном», рассказ далее начинается от третьего лица (*Fuit quidam clericus...*), но очень скоро (со второго абзаца) переходит к первому⁶⁴.

В рукописи отсутствует имеющееся у Миня деление на первую и вторую части⁶⁵. Пространный рассказ об искушениях с описанием обращения Отлоха и наставлениями для начинающих, fol. 62v–93v, уже отточенный при работе над «Книгой о беге духовном», предстает в «Книжице об искушениях» вполне обособленно. На следующих далее fol. 93v–109r Отлох повествует о своих произведениях и перипетиях собственной жизни, причем отнюдь не только своего «внутреннего человека». Этот рассказ, почти не имеющий никакой прямой связи с

⁶² Ibid. Fol. 62v – 111r. См.: Migne. Col. 29–50.

⁶³ Ibid. Fol. 109r. См.: Wilmans. P. 397 (17). Примерно в это же время Отлох писал в *Epistola ad amicum suum: Quoniam aetati meae advesperascit et inclinata est jam dies, quam in scribendi atque dictandi notitia... habui, nequeo proh dolor! talia modo proferre verba, quae vei sapientiae, vel dignitati vestrae sint congrua* (Migne. Col. 137 A). См. также: Dümmler E. Otloh... S. 1086.

⁶⁴ *De temptationibus*. Clm 14756, fol. 62v – 63r. См.: Wilmans. P. 29 A–B. Ж. Мабильон утверждал со ссылкой на Ансельма Грабнера, что в некоем *vetus codex* название сочинения звучало так: *Liber de temptatione cuiusdam monachi* (Mabillon. P. 108; Wilmans. P. 387. Anm. a.). В то же время Р. Вильманс предполагает, что существовало две редакции *De temptationibus*, Э. Дюммлер считает, что Clm 14756 содержит единственную рукопись памятника. Тем не менее он использует тот же заголовок (*Dümmler E. Otloh... S. 1094. Anm. 1*).

⁶⁵ Это деление на две части восходит к первому изданию Мабильона (Mabillon. P. 116). Если непритязательный инициал Н(ес), простая капитальная буква на fol. 93v, действительно выделяет новую часть, как полагали издатели памятника, то такой инициал далеко не единственный в книге. Другие примеры позволяют скорее предположить, что Отлох вводил при помощи капитальных инициалов абзацы, которые он желал как-нибудь отделить от предыдущего текста. См. уже на второй странице книги, fol. 63r, Z. 4 — инициал D(elusiones). Другие примеры: fol. 64r, Z. 6; на fol. 94r дважды — Z. 4 и Z. 9. Две рифмованные молитвы также начинаются с инициалов: fol. 101v, Z. 18 и fol. 106r, Z. 8. На fol. 111r, Z. 13, дополнения к основному тексту в свою очередь вводятся инициалом.

«искушениями», также начинается от третьего лица (*Hoc igitur clericus supradictus ideo scripsit...*), но скоро переходит к первому⁶⁶. Не слиш-ком гармонирующее с предыдущим новое повествование Отлоха стро-ится по вполне четкой схеме, хотя в конечном итоге именно оно преж-де всего и оставляет ощущение «сырватости».

В соответствие с разработанной концепцией Отлох сначала объяс-няет причины, побудившие его заняться сочинительством, а затем ха-рактеризует значение, содержание, мотивы и обстоятельства написа-ния трех своих важнейших трудов, переходя далее к рассказу о всех прочих сочинениях. Из них две свои молитвы он вдруг приводит пол-ностью в качестве вставки «на память» (*pro monimento*)⁶⁷; а забыв среди созданных им житий своевременно упомянуть житие св. Альто, обозначает его впоследствии на полях⁶⁸.

Как уже говорилось прежде, Отлох в «Книжице об искушениях» четко различал оригинальное творчество, избранное им самостоятель-но, и переписывание, к которому его «с детских лет» предопределил Господь. Тем не менее последнее Отлох явно ставил ниже: о нем он повествует в книжице уже после обзора собственных сочинений, пред-варяя этот рассказ воспоминаниями о детских годах и освоении искус-ства письма⁶⁹. Список выполненных им копий по большей части про-изводит впечатление записки *pro monimento*⁷⁰. Закончив перечисле-ние рукописей на fol. 109г хвалой Господу, Отлох, по-видимому, и рассчитывал поставить здесь точку. На обратной стороне страницы, fol. 109v, он уже поместил диаграмму к следующему затем «Истолко-ванию человеческого характера посредством таинства чисел» (*Expla-natio qualitatis hominum iuxta numeri mysterium*)⁷¹. Но, вспомнив впо-следствии о множестве забытых им рукописей, Отлох прилагает к *Explanatio* их список, к которому, судя по частым маргиналиям, он еще возвращался позднее⁷². Соответственно, ему пришлось в конце основного текста «Об искушениях» объяснить читателю, чтобы тот не забыл перелистнуть пару страниц и прочесть внесенные монахом до-полнения⁷³. К счастью, на fol. 109г, последнем листе основного текста,

⁶⁶ De temptationibus. Clm 14756, fol. 93v – 94r. См.: Wilmans. P. 387.

⁶⁷ Ibid. Fol. 101v – 107r. У Ж. Мабильона, Ж. Миня и даже Р. Вильманса отсутствуют оба стихотворения. Правда, Р. Вильманс указывает в примечании, что это место в Clm 14756 выглядит иначе, чем у Ж. Мабильона и Ж. Миня (Wilmans. P. 392. Anm. c). Стихотворения опубликованы у Б. Пеца: *Pez B. Thesaruus anecdotorum novissimus* 1, 1 Col. 421 und 3, 2 Col. 481–482.

⁶⁸ De temptationibus. Clm 14756, fol. 101r. См.: Wilmans. P. 391 (28–29).

⁶⁹ Ibid. Fol. 107r–108v. См.: Wilmans. P. 392.

⁷⁰ Ibid. Fol. 108v. См.: Wilmans. P. 393.

⁷¹ Explanatio. Clm 14756, fol. 109v – 111r. См.: *Dümmler E. Otloh...* S. 1101, а также Приложение III.

⁷² De temptationibus. Clm 14756, fol. 111v – 111r. См.: Wilmans. P. 393.

⁷³ Ibid. Fol. 109r. См.: Wilmans. P. 393. Anm. g.

еще имелось место. Чернилами той же маргиналии он прибавляет здесь к описанию ряда изготовленных им рукописей замечание о «нехватке книг» в качестве одного из побудительных мотивов своей работы⁷⁴.

Итак, перед нами сочинение, которое, вероятно, еще не было окончательно продумано его автором. Возможно, среди прочего на это косвенно указывают вирши, которые как будто начинаются на полях fol. 62v (читаются с 63r) и обрываются на fol. 77v, причем каждая буква стихотворения расположена напротив одной из 21 строчки страницы. Часть из этих виршей была обрезана при переплете. Воссозданный Б. Бишоффом текст (с многочисленными лакунами) все же не оставляет ощущения законченности⁷⁵. Маловероятно также, чтобы варварство переплетчиков не сохранило для нас хотя бы одной «наводящей» буквы на последующих листах рукописи. Возможно, Отлох так и не собрался продолжить свои столь замысловато начатые вирши.

Сомнительным представляется мнение Б. Бишоффа, что эти вирши выполняли функцию пролога, поясняющего содержание и задачи сочинения⁷⁶. Если же предположить, что это на самом деле так, то придется, наверное, искать объяснения столь противоестественной и оригинальной форме пролога, обрекающей читателя на пролистывание значительной части рукописи. Кажется, единственным правдоподобным объяснением этого могло бы быть отсутствие достаточного места для пролога в начале книги. Действительно, Отлох, заимствовав часть повествования из «Книги о беге духовном», ни словом не обмолвился о том, что и зачем он рассказывает. Отсюда может следовать, что, начиная работать, он еще не имел четкого представления о будущем облике своего сочинения. Действительно, объяснять его задачи он вдруг стал ближе к концу, уже изложив свой рассказ об обращении и искушениях⁷⁷. Места для «нормального» пролога монах заблаговременно не предусмотрел: непосредственно перед «Книжицей об искушениях» им еще ранее были помещены «Благословения на Рождество Господне» (*Benedictiones in natali Domini*)⁷⁸. В результате ему и пришлось компенсировать свой досадный недосмотр столь своеобразным способом.

Ввиду всего вышеизложенного соблазнительно видеть в «Книжице об искушениях» текст недоработанный, а соответственно еще не окончательно подвергнутый цензуре авторской пострефлексии, и потому, надо полагать, гораздо более откровенный, нежели предыдущие автобиографические фрагменты монаха. Так, в дополнениях к основному

⁷⁴ Ibid. Fol. 108v. См.: Wilmans. P. 393 (13–14).

⁷⁵ Bischoff B. Literarisches und künstlerisches Leben... S. 114.

⁷⁶ Ibid.

⁷⁷ De temptationibus. Clm 14756, fol. 93v. См.: Wilmans. P. 387 (26–29).

⁷⁸ Benedictiones in natale Domini. Clm 14756, fol. 62r. См.: Bischoff B. Literarisches und künstlerisches Leben... S. 115.

тексту Отлох, касаясь «труда переписывания», к которому его якобы предопределил Господь, кажется, проговаривается, с очевидностью отступая от соблюдавшегося в книге различения собственных заслуг и божественных даров: «Таковые доказательства (*indicia*) моего труда [т. е. список изготовленных им копий] привел здесь затем, чтобы обратить некоторых монахов, предающихся праздности, и подвигнуть их на некий труд, соответствующий монашеской жизни. Если же они не осияют столь великого (*tam magna*), могут делать более легкое»⁷⁹.

В таковом «смирении» и с «черной неблагодарностью» к своему доброму Самаритянину Отлох заканчивает воспоминания! Финал, явно не подобающий, и, конечно же, весьма отличающийся от первоначального, стихотворного, расположенного пятью страницами выше: «Тому же, Кто предоставил мне всяческое благо, и один-единственный всем правит, и Кто вручил мне, недостойному, многообразные дары, да будет вечная слава, да будет почет на все века»⁸⁰.

Иными словами, присутствующая в сознании Отлоха дихотомия своего «я» и милости Божьей выступает в предположительно незавершенной «Книжице об искушениях» в несколько необычном обличье: вряд ли мы могли бы ожидать такой же откровенности от исчерпывающе продуманного, целостного и полностью законченного труда монаха.

Появление каждой из частей книжицы объясняется Отлохом различно. Первая, посвященная, собственно, искушениям и восходящая к «Книге о беге духовном», атрибутируется вполне традиционно для Отлоха: поскольку ему нелегко дались первые годы после обращения, и он научился противостоять дьявольским козням и призывать милость Божью, то и всем, находящимся «в начале обращения» (*in initio conversionis*), его личный опыт пойдет на пользу⁸¹. Что же касается повествования о собственных сочинениях, то здесь поначалу единственным мотивом служит уже упоминавшееся выше стремление убедить читателя в глубокой осмысленности своих трудов (*nequaquam frustra*), в том, что монах с самого начала следовал некому единому плану⁸². Лишь потом, ближе к концу, возникает мотив восхваления Господа за все благодеяния, ниспосланные Отлоху, «ради возвеличивания этой милости»⁸³. Правда, одновременно монах заявляет, что повествованием о своих достижениях на поприще переписывания хотел бы «и других подвигнуть к такой же страсти в труде»⁸⁴, — мысль, которую он, по-видимому, и развил с обескураживающей «скромно-

⁷⁹ De temptationibus. Clm 14756, fol. 111v. См.: Wilmans. P. 393 (42–44).

⁸⁰ Ibid. Fol. 109r. См.: Wilmans. P. 393 (19–21).

⁸¹ Ibid. Fol. 93v. См.: Wilmans. P. 387 (26–29).

⁸² Ibid. Fol. 94v. См.: Wilmans. P. 390 (35), 387 (41–42).

⁸³ Ibid. Fol. 108r. См.: Wilmans. P. 392 (31–32).

⁸⁴ Ibid. Fol. 108r. См.: Wilmans. P. 392 (30).

стью» в заключительной фразе добавлений к основному тексту «Об искушениях»⁸⁵.

Таким образом, от осознания ценности своего личного духовного опыта Отлох приходит к пониманию «общего» значения собственной деятельности как сочинителя и переписчика: не столько содержание его трудов, сколько его индивидуальные качества — трудолюбие, преданность работе, отсутствие всякой меры в занятиях (он, например, упоминает, что из-за страсти к работе чуть не лишился зрения), предоставляют поучительный пример для других, для «монахов, предающихся праздности».

Стремительному расширению горизонтов автобиографического повествования Отлох находит вполне достойное обоснование: он, дескать, хотел таким образом и сам воздать хвалу Подателю всякого блага, да и других подвигнуть к тому же. Для пушей весомости монах опирается на слова Евангелия: «Возвратись в дом твой и расскажи, что сотворил тебе Бог» (Лук. 8, 39)⁸⁶. Любопытно, что в «Книжице о духовном учении» Отлох уже использовал эту цитату, но тогда лишь для обоснования рассказа о «наказаниях моей порочности»⁸⁷.

Представляется, что между двумя частями «Об искушениях» — собственно об искушениях и о сочинениях и рукописях — просматривается связь не столько прямая, как можно было бы ожидать от вполне законченного произведения, сколько внутренняя: эта связь, вероятно, коренится в самом ходе рефлексии Отлоха: осмысляя себя сначала в единоборстве с дьяволом, демонстрируя то, как он самостоятельно закалял в себе способность противостоять искушениям, монах далее переходит к рассказу о собственном творчестве и даже при оценке своих успехов в качестве переписчика, отдавая дань божественному промыслу, в то же время подчеркивает значимость качеств, проявленных им индивидуально.

Повинуясь такой логике рассуждений, Отлох, наверно, и поместил вслед за «Книжицей об искушениях» свое «Истолкование человеческого характера посредством таинства чисел», которое после внесения добавления к автобиографии словно стало ее обособленной теоретической частью. Обыгрывая число «совершенства» — III и число порока — II, Отлох подчеркивает: «Как известно, некоторые числа содержат в себе и двоицу и троицу, равным образом и люди, которые, хотя и предавались тяжким грехам, пребывая в двоице [сообразно диаграмме], когда-нибудь тем не менее обращаются к лучшему, т. е. к троице». Разумеется, есть и иные⁸⁸. Свою «развилку» Отлох уже прошел,

⁸⁵ Ibid. Fol. 111v. См.: Wilmans. P. 393 (42–44).

⁸⁶ Ibid. Fol. 107v. См.: Wilmans. P. 392 (12–15).

⁸⁷ См. выше примеч. 34.

⁸⁸ *Explanatio qualitatis hominum iuxta numeri mysterium*. Clm 14756, fol. 111r. См.: *Dümmeler E. Otloh...* S. 1102.

преодолевая многочисленные искушения, тем самым реализуя «многообразные дары», ниспосланные Господом.

3. Эволюция взглядов Отлоха на обращение в монашество

Итак, нам как будто удалось констатировать изменение взглядов Отлоха на цели и функции автобиографического повествования. Правда, без сопоставления версий пережитого понять мотивы этого изменения, измерить его глубину вряд ли можно, как не получится дать удовлетворительный ответ на поставленный в начале предыдущего раздела вопрос о причинах, побуждавших Отлоха всякий раз возвращаться к перипетиям собственной жизни.

Автобиографические сочинения Отлоха — единственный источник о его жизни. При сопоставлении этих сочинений мы без труда замечаем, что с течением лет качество его автобиографического повествования разительно менялось: в описании одних и тех же событий и переживаний оно становится все более детальным, постепенно обрстая дополнительными сюжетными линиями и оценками; наконец, к уже известному добавляются и абсолютно новые коллизии. От случайного упоминания тех или иных обстоятельств своего жизненного пути Отлох переходит к суммарной, а иногда и вполне подробной характеристике отдельных этапов жизни: детство, священство, первые годы после обращения, конфликт с Санкт-Эммерамом, пребывание в Фульде, возвращение и последние годы в Санкт-Эммераме.

Очевидно, что пережитое являлось предметом постоянной рефлексии монаха. В центре раздумий Отлоха на протяжении всей его жизни находилось его обращение. Описание обращения не просто присутствует в каждом из автобиографических текстов монаха; оно является системообразующим фактом в осмыслении им собственного прошлого. Нам уже приходилось говорить, что и само начало своего оригинального творчества Отлох (по-видимому, все же кривя душой) связывал как раз с обращением в монашество. И почти все, что бы ни случилось с ним до или после вступления в монастырь, он так или иначе достаивал письменной памяти постольку, поскольку это было, с его точки зрения, либо своеобразной прелюдией к обращению, либо непосредственно следовало за ним в качестве эпилога (исключение — последние страницы «Об искушениях»).

В отличие от привычного способа работы с автобиографическими текстами Отлоха, при котором из сведений, разбросанных по различным его сочинениям, словно из разноцветных стекляшек, пытаются составить общую картину жизни монаха⁸⁹, мы попытаемся рассмо-

⁸⁹ Так у Э. Дюммлера, Х. Шаувеккер и даже Г. Миша.

треть произведения Отлоха, по крайней мере в связи с его обращением, последовательно и обособленно, дабы рельефнее продемонстрировать, как с течением лет развивался и конкретизировался создаваемый монахом образ собственной жизни.

Родился Отлох около 1010 г. Этот год приходится вычислять приблизительно, отталкиваясь от тех немногочисленных дат, которые сообщает сам Отлох, или общих оценок своего возраста (*parvus puer, juvenile aetate* и т. п.), приуроченных к тому или иному из описанных им событий⁹⁰. Вообще же более или менее систематический интерес к хронологии своей жизни возникает у Отлоха лишь в «Книжице об искушениях», где он явно стремится снабдить каждый из характеризующих им этапов жизни хотя бы относительными хронологическими ориентирами.

Происходил Отлох из окрестностей баварского епископского города Фрайзинг, что также, как и год его рождения, выводится из косвенных данных, сообщаемых монахом⁹¹. Хотя он и осознавал свою принадлежность к определенной местности, в его глазах отличавшейся, например, от соседней *Francia*, т. е. Франконии, каких-либо эмоций по этому поводу он, судя по всему, не испытывал⁹².

О своих родителях и родственниках Отлох так же немногословен, хотя у нас есть все основания предполагать, что они значили для него в реальности гораздо больше, чем он счел возможным написать. Так, в «Книге видений» он упоминает, что «достаточно давно» в монастыре Тегернзее жил один, видимо, немолодой «достопочтенный монах, близкий мне по крови». Отлох сам учился в Тегернзее, и вроде бы мог посещать этот монастырь из чувства признательности или привязанности к своим наставникам. Однако в «Книге видений» читаем: «...Некогда часто приезжал в этот монастырь, испытывая привязанность к тому монаху (т. е. «близкому мне по крови». — *H. U.*), и иногда, сидя с ним, беседовал о духовных предметах»⁹³. Как о чем-то вполне традиционном для себя Отлох пишет, далее, о своих прогулках в Прюльль-ский монастырь в окрестностях Санкт-Эммерама⁹⁴, где жил «сын моей сестры», которому монах к тому же подарил одну из своих рукописей и «разные послания»⁹⁵. Покидая же область Фрайзинга и отправляясь в Санкт-Эммерам он не забывает упомянуть, что «оставил всех моих близких»⁹⁶.

⁹⁰ О дате рождения Отлоха см.: *Schauwecker H. Otloh... S. 7.*

⁹¹ *Ibid.*

⁹² *De temptationibus. Clm 14756, fol. 108r. См.: Wilmans. P. 392 (28–29, 33–34).*

⁹³ *Liber visionum, visio 8. P. 69 (20–24). См.: Книга видений... Видение 8. С. 246.*

⁹⁴ *Ibid. Visio 12. P. 79 (10). См.: Там же. Видение 12. С. 251.*

⁹⁵ *De temptationibus. Clm 14756, fol. 111v. См.: Wilmans. P. 393 (38–39).*

⁹⁶ *Liber visionum, visio 3. P. 44 (25–26). См.: Книга видений... Видение 3. С. 232.*

Особую роль в жизни Отлоха сыграл его отец, вероятно, принадлежавший к владетельному, но не слишком знатному роду⁹⁷. Ему хватило средств, чтобы отдать Отлоха еще ребенком (*parvus puer, parvulus, in primaeva aetate*)⁹⁸ в монастырь Тегернзее для получения образования. Отлох не был облатом, т. е. принесенным в дар Богу, с раннего детства предназначенным монашескому служению. Скорее всего, отец видел сына среди достопочтенных каноников Фрайзингского капитула, а может, прочил ему еще более блестящее будущее.

Вплоть до «Книжицы об искушениях», где Отлох описывает весьма колоритную историю своего обучения, единственное воспоминание о детстве, присутствующее к тому же только в двух его первых автобиографических текстах, — это попытка Отлоха уже тогда сделаться монахом.

В «Книжице об искушениях» Отлох горделиво заявляет, что «буквам и пению, которое осваивают вместе с буквами, очень быстро выучился, и начал задолго до обычного времени обучения, без приказанья наставника осваивать искусство письма». От того, что он делал это «украдкой и необычным образом, а также без наставления», приучился держать перо неверно, и впоследствии никто из учителей не был в состоянии исправить этот «неправильный способ» [письма] (*inrectus usus*). Многие же были уверены, что из Отлоха уже никогда не выйдет приличного переписчика. Скептики, однако, были посрамлены. Почти сразу, как Отлоху вместе с другими детьми вручили дощечку для письма, «всем видевшим меня явил немалое чудо». Он не только быстро освоил правильное письмо, но еще «в детстве» изготовил множество книг для своего монастыря, и во Франконии (где Отлох был, как он сам считал, в 1024 г.), так что по возвращении оттуда едва не лишился зрения⁹⁹. Тогда Отлоху могло быть уже около 14 лет.

Согласно «Книжице о духовном учении», еще в начале этого периода своей жизни, будучи «маленьким мальчиком», Отлох, «преисполняемый ожиданиями учебы на школьный манер», пообещал «подчинить себя святому монашескому закону». Видимо, его желание окрепло оттого, что, начав «хорошо» учиться, он как «первый ученик» жил вместе с монахами¹⁰⁰. А в «Книге видений», кратко касаясь своего детского обета, Отлох заявляет, будто бы поклялся Господу сделаться монахом «в силу того, что по сравнению со многими преуспел в учебе»¹⁰¹. Иными словами, к монашеству Отлоха тянула тогда перспекти-

⁹⁷ *Schauwecker H.* Otloh... S. 7. Anm. 3.

⁹⁸ *De doctrina.* Clm 14756, fol. 135v. См.: Migne. Col. 280 C; *Liber visionum, visio 2.* P. 42 (10). См.: Книга видений... Видение 2. C. 231; *De temptationibus.* Clm 14756, fol. 107r. См.: Wilmans. P. 392 (16, 28).

⁹⁹ *De temptationibus.* Clm 14756, fol. 107r – 108r. См.: Wilmans. P. 392 (33–34).

¹⁰⁰ *De doctrina.* Clm 14756, fol. 135v – 136r. См.: Migne. Col. 280 C.

¹⁰¹ *Liber visionum, visio 2,* P. 42 (10–11). См.: Книга видений... Видение 2. C. 231.

ва совершенствоваться в науках, что, принимая во внимание его тайные эксперименты с письмом, не выглядит столь уж невероятным.

В «Книжице о духовном учении» Отлох далее подчеркивает, что, строго говоря, его обет не имел особой юридической силы (*nullius iure coactus*), поскольку был принесен не «открыто при свидетеле», а «тайно». Правда, с его точки зрения, нарушение и такого обета — тяжкий проступок. Существует обет, приносимый в присутствии аббата, сопровождающийся переменной одежд. О таком обращении становится известно Церкви. Но есть и другой обет, который приносят при одном-единственном свидетеле — Боге: ему человек «беззаветно (*gratis*) посвящает глубины собственного сердца». Возвращение после того к мирским уладам — грех, в любом случае не меньший, чем нарушение формальной клятвы¹⁰².

И тем не менее тогда Отлох пренебрег своим обетом, *pueriliter actum*. Полагаю, что *pueriliter* не столько относится здесь к возрасту, сколько является качественной характеристикой обета: он был принесен «по-детски». Скорее всего, задним числом этот обет представлялся Отлоху не слишком твердым, поскольку сам пренебрег им по «легковесному совету» (*consilio levi*), одновременно сбитый с толку и «миром» и «молодостью»¹⁰³. В «Книге видений» монах становится более откровенным, заявляя, что от «обетов монашеского благочестия» в свое время удалился «почти по принуждению из-за настойчивых просьб отца моего»¹⁰⁴.

Итак, никто иной, как отец помешал Отлоху исполнить его детское желание. И вскоре Отлох, по-видимому, в осуществление замыслов отца начинает продвижение по лестнице церковной иерархии во Фрайзингском диоцезе¹⁰⁵. Характерно, однако, что Отлох отнюдь не забыл о собственной клятве, как бы далеко во времени она не отстояла от него: принимаясь спустя примерно 20, а затем 40–50 лет за описание своего обращения в монашество, монах вспоминал о ней, а своего отца, хотя и в завуалированной форме, осуждал. Правда, между «Книжицей о духовном учении» и «Книгой видений» характеристика причин отказа от обета несколько изменилась. В раннем произведении Отлох как будто возлагает большую ответственность на себя лично: именно он внял «легковесному совету», именно он был соблазнен миром и искушениями молодости. Возвращаясь к этой коллизии через много лет, Отлох склонен скорее винить своего отца, а небрежение обетом толкует как долг послушания родителю. Изменение взгляда Отлоха на первый обет мы попытаемся объяснить в другом месте. Здесь же следует,

¹⁰² De doctrina. Clm. 14756, fol. 135v – 136v. См.: Migne. Col. 280 C, 280 D – 281 A.

¹⁰³ Ibid. Fol. 136r. См.: Migne. Col. 280 C.

¹⁰⁴ Liber visionum, visio 3. P. 43 (1–2). См.: Книга видений... Видение 3. С. 231.

¹⁰⁵ Х. Шаувеккер полагает, что Отлох по меньшей мере достиг четвертого из низших посвящений (*Schauwecker H. Otloh... S. 10*).

кроме того, отметить, что и в «Книге о беге духовном», и в «Книжице об искушениях» монах вообще умалчивает о своей детской клятве.

В воспоминаниях о юношеских годах, предшествовавших обращению, между автобиографическими текстами Отлоха гораздо меньше разночтений. Правда, в «Книге о беге духовном» он вообще не касается этого периода жизни, называя своего героя «братом», т. е. монахом, а не «клириком», как в итоговой «Книжице об искушениях»; повествование же начинается непосредственно с обстоятельств своего обращения. В трех других автобиографических сочинениях перед нами предстает почти единая картина: в ней, правда, присутствуют некоторые различия как в нюансах, степени детализации, так и в глубине анализа. Всякий раз тем не менее юность рассматривается Отлохом как приготовление к обращению, как этап медленного, порою мучительно-го вынашивания идеи ухода от мира, инспирированного свыше продвижения от греховных влечений и пороков к Богу.

Лишь на первый взгляд может показаться, что Отлох рисует нечто топическое, хотя, безусловно, без многообразного набора клише он не обходится. Особенно это очевидно в зачине к первому видению из «Книги видений»: «Когда я, облаченный еще в светское платье, был молод и предавался разнообразным излишествам, распутству и всевозможным грехам как духовным, так и плотским, что большей частью свойственно этому возрасту, божественная любовь усердно стремилась исторгнуть меня из пут разврата...»¹⁰⁶ Тем не менее, как следует уже из приведенного выше высказывания Отлоха в «Книжице об искушениях», он осознавал, что при всей «порочности», свойственной ему «наравне» (*communiter*) с остальными клириками, от других его «особо» (*specialiter*) отличало «упрямство». И это отнюдь не очередное клише, дескать, весь мир заражен грехом, но я-то, ничтожный, грешен больше остальных. По-видимому, само слово *pertinacia* для описания индивидуальных особенностей своего характера Отлох нашел не сразу. И хотя в «Книжице об искушениях» он ограничивается лишь общей фразой относительно своей жизни в миру, эта самооценка предполагала, по всей видимости, весьма продолжительную рефлексия по поводу собственной личности. Содержание, которое Отлох теперь вкладывал в понятие *pertinacia*, вполне проясняют «Книжица о духовном учении» и «Книга видений».

В «Книжице о духовном учении», обращаясь к читателю, он заявляет, что, как смог убедиться на личном опыте, нет ничего опаснее, чем грешить, будучи сведущим в Священном Писании. Так, по мнению Отлоха, поступают только иудеи, еретики и «ложные христиане», которые, «зная благочестивое, следуют ложному»¹⁰⁷. Он называет себя

¹⁰⁶ Liber visionum, visio I. P. 35 (18–23). См.: Книга видений... Видение I. С. 227.

¹⁰⁷ De doctrina. Clm 14756, fol. 131v. См.: Migne. Col. 277 С.

далее «прелюбодеем божественного закона» (*adulter legis divinae*)¹⁰⁸. Имея «великую страсть к свободным занятиям», Отлох с энтузиазмом предавался чтению языческих авторов, что он, собственно, и понимает здесь под покорностью «мирскому»¹⁰⁹. Последовавшие затем божественные кары (бичевание в видении, болезни, явление чудовищ во сне), по его признанию, напугали, но ничему не научили. «Что мне тогда Сократ или Платон с Аристотелем, / Сам ритор Туллий, создатель мирских законов? / Скажи, чем же они мне, несчастному, могли тогда помочь? / Если я их долгое время не читал, то жаждал, / И со страстью к их изучению отправлялся во всякие места, / Которые я считал наилучшими для мирских занятий. / Но снисходительность Господня везде упреждала меня, / ...Дабы отвлечь разум от этого». За чтением Вергилия и Лукана, «которого тогда больше всего любил»¹¹⁰, он и был охвачен очередным недугом. Не видя в нем предостережения свыше, Отлох вновь стал предаваться «мирским делам»¹¹¹. Лишь третья *correptio*, новая тяжкая болезнь, убедила его наконец оставить мир окончательно и удалиться в монастырь. Интерпретируя в этом духе свою юность, Отлох, естественно, восхваляет снисходительность Божью: «Я же тогда не роптал на такую суровость, / Только дивился любви божественной силы, / Мое неразумье столь долгое время терпевшей»¹¹².

Эта фраза вместе с основной канвой событий, предшествовавших обращению, перешла и в «Книгу видений»¹¹³. В ней, однако, образ юности и обстоятельств, подготовивших обращение, очевидно усложняется. Развитие получает и осмысление происходящего с Отлохом. Он начинает рассказ о первом видении пространными рассуждениями об отношении к нему «божественной любви», которая «усердно» стремилась обратить юношу к лучшему, «однако, не подобно тому, как, уничтожая нечестивых людей, ниспосылает внезапную гибель, но, словно преодолевая ступеньки, переходила от малой к великой части дара своей милости..., будто бы в частности на мне хотел Он исполнить речение апостольское: “Когда умножился грех, стала преизобилывать благодать” (Рим. 5, 20)». Отлох же, получая «мягкие предостережения», «мало заботился об улучшении себя». И тогда Господь ниспослал ему «более значительное лекарство своей строгости»¹¹⁴.

¹⁰⁸ Ibid. Fol. 134v. См.: Migne. Col. 279 C.

¹⁰⁹ Ibid. Fol. 132r – 132v. См.: Migne. Col. 277–279.

¹¹⁰ Ibid. Fol. 134r. См.: Migne. Col. 279 B–C. «Фарсалии» Лукана относились к числу самых читаемых античных произведений в средние века. Так, от IX–X вв. сохранилась 21 рукопись «Фарсалий», а от XI в. — 30. См.: Olsen B. M. The Production of the Classics in the Eleventh and Twelfth Centuries // *Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use*. Los Altos Hills; London, 1996. P. 1–17. Здесь P. 3, 17.

¹¹¹ Ibid. Fol. 134r – 134v. См.: Migne Col. 279 C–D.

¹¹² Ibid. Fol. 134r. См.: Migne. Col. 279 B.

¹¹³ Liber visionum, visio 3. P. 48 (1–19). См.: Книга видений... Видение 3. С. 234.

¹¹⁴ Ibid. Visio 1. P. 35 (23–27) — 36 (1–7). См.: Там же. Видение 1. С. 227–228.

Под «мягкими предостережениями» Отлох понимал два явившихся ему видения. Первое из них заставило его призадуматься, но он все же «не обратил сердце к улучшению», поскольку «обладал и здоровьём телесным и увлекался слишком многим, что в молодые годы представляется приятным»¹¹⁵. Ввиду обрушившихся на Отлоха болезней следует принять во внимание, что он считал именно телесное здоровье причиной собственной безмятежности: не имея, по-видимому, достаточных поводов для страха перед смертью и соответственно грозным судилищем Христовым, он готов был отложить свое «улучшение» на неопределенный срок. По словам Отлоха, «малость страха и любви Божьей» он обрел лишь после второго видения¹¹⁶.

По содержанию видений можно понять, что к порокам своей юности Отлох с высоты прожитых лет стал относить небрежность в богослужении: его губы, как и губы прочих «неотесанных клириков» (*villanis clericis*), двигались, а сердца их «блуждали далеко»¹¹⁷. Зазор между внешним «формально-юридическим» благочестием и внутренним, сокровенным, переживанием впервые осознается здесь с такой силой и столь индивидуально, хотя нечто подобное ощущается уже в «Книжице о духовном учении», где Отлох, как помним, приравнивает обет, данный Богу «тайно», формальному монашескому обету перед Церковью. И все же тогда его больше заботила увлеченность античными авторами как занятие «мирское», как некая измена Богу, «прелюбодеяние» перед законом.

Отлох утверждает, что теперь в обоих своих видениях удостоился лицезреть Господа: первый раз, присутствуя на некоем подобии Страшного Суда, пением псалма он заставил самого Господа рыдать и был вознагражден царством небесным; а в другой — выслушал лично от Иисуса порицание за нерадивость в исполнении своих богослужебных и пастырских обязанностей. Теперь-то Отлох и стал вспоминать о своем обете, данном в детстве, и просить Господа помочь ему прийти к «благочестию монашеской жизни»¹¹⁸.

Третье видение, собственно, посвящено обращению в монашество, но оно описывается Отлохом несопоставимо более подробно, чем в «Книжице о духовном учении». Начинает он с признания, что его приступ благочестия, последовавший за вторым видением, вскорости миновал, и он «по мере того, как возникали разнообразные препятствия», пренебрегал своими мыслями о монашестве¹¹⁹. Событие, с ко-

¹¹⁵ Ibid. P. 38 (6–7). См.: Там же. С. 229.

¹¹⁶ Ibid. P. 40 (18), 41 (3–9). См.: Там же. Видение 2. С. 231.

¹¹⁷ Ibid. Visio 2. P. 41 (29–30). См.: Там же. Видение 2. С. 230. По поводу перевода выражения Отлоха *villanis clericis* см. ниже.

¹¹⁸ Ibid. Visio 1. P. 36–37; visio 2. P. 42 (8–12); visio 3. P. 42 (23–25) – 43 (1–2). См.: Там же. Видение 1. С. 228; Видение 2. С. 230–231.

¹¹⁹ Ibid. Visio 3. P. 43 (2–3). См.: Там же. Видение 3. С. 231.

торого Отлох начинает далее рассказ, как будто высвечивает новую грань его «упрямства», хотя сам монах заявляет, что случившееся явилось очередным знамением Божиим. Речь идет об ожесточенной ссоре между Отлохом и неким архипресвитером из Фрайзингского диоцеза, Веринхаром, пользовавшимся всеобщим уважением, — кстати сказать, это первая в ряду тех ссор, которые Отлох счел нужным осмыслить письменно.

Причина конфликта с Веринхаром не раскрывается, да Отлох и не собирается убеждать нас в том, что был не прав по сути. Напротив, монах даже замечает: многие были убеждены в его невиновности, в частности «друзья как мои, так и того архипресвитера», заступались за Отлоха, считая, что Веринхар «возбудил против меня слишком большое ожесточение и должен умерить себя». Тем не менее Отлох «в гневе недомыслия» восстал против своего обидчика и написал обличительные вирши, взорвавшие и без того раздраженного Веринхара. Лишь под давлением уговоров Отлох пошел на перемирие, которое продолжалось, однако, «недолго» и было нарушено «строптивыми речами» будущего монаха. Он, «гордый свободным знанием, которым, казалось, овладел, стремился все больше как устно, так и письменно обвинить» Веринхара, пока наконец, вероятно, не настроил против себя всех так, что был вынужден перебраться в более спокойное место, где бы не был обречен «терпеть большие страдания» от «всевозможных несправедливостей». «И тем сильнее эта мысль овладела мной, — пишет монах, — чем охотнее не раз желал находиться среди более ревностных и ученых клириков, а не среди невежд». Приют Отлох обрел в Санкт-Эммераме, монахи которого «полагали, де от моих познаний им будет польза в писании и обучении каноников»¹²⁰.

При сравнении этого рассказа «Книги видений» с изложенным в «Книжице о духовном учении» прежде всего бросается в глаза, что Отлох теперь решительно оттесняет на задний план собственные увлечения «свободным знанием». Их оценка вообще становится спокойнее. Уже несколькими страницами ниже он говорит о своих заслугах в «свободном знании» как о чем-то само собой разумеющемся¹²¹. Следует также обратить внимание на то, что Отлох называет теперь окружающих его во Фрайзингском диоцезе клириков «неотесанными» (*villanos*) и противопоставляет их «неким более ревностным и ученым клирикам» (*studiosos quousque et doctiores clericos*). Тем самым эти *villanos* приравниваются к *villanis clericis* из второго видения, которые имели обыкновение небрежно относиться к исполнению хвалитн (*laudis officia*)¹²². Не само по себе увлечение свободными искусствами пред-

¹²⁰ Ibid. P. 43–44. См.: Там же. С. 231–232.

¹²¹ Ibid. P. 52 (9–10). См.: Там же. С. 236.

¹²² Э. Дюммлер полагал, что речь идет просто о сельском приходском клире (*Dümmeler E. Otloh... S. 1074*). Сравнение обоих контекстов позволяет, однако, скорее предполагать оценку интеллектуальных и духовных качеств отдельных клириков.

ставляется теперь Отлоху грехом, как было еще в «Книжице о духовном учении», но его *inflatio*, его гордость по поводу того, что он ими, искусствами, овладел. Без такого изменения отношения к искусствам нам, признаться, было бы трудно представить любование Отлохом на закате дней собственными достижениями на поприще сочинительства и переписывания. Уже в «Книге пословиц», которая была написана примерно в одно время с «Книгой видений» (1062–1064), Отлох утверждал: «Клирики, совсем не сведующие в свободном знании, не достойны какой-либо из степеней священства»¹²³.

Из «Книжицы о духовном учении» известно, что именно поиски подходящих библиотек с книгами любимых античных авторов привели Отлоха в то место, где ему предстояло принять монашество. Кстати, тогда Отлох так и не назвал имени своего монастыря. Теперь мы узнаем не только о Санкт-Эммераме и первоначальных условиях пребывания там молодого человека, но и можем себе представить, что именно особенности натуры будущего монаха, реконструируемые на основании истории «Книги видений», а именно конфликтность, самомнение, упрямство буквально вынудили его искать безопасного и спокойного места.

Хотя Отлох вроде бы выявляет глубинную причину конфликта иначе: «Ведь тому, кто противостоит Господу, все противостоит»¹²⁴, есть основания полагать, что далеко не случайно, игнорируя мотивы ссоры, монах концентрируется на своем поведении. Аналогично выглядит рассказ, которым Отлох завершает третье видение. На первый взгляд, без всякой логики монах, оглушив и напугав читателя бурными перипетиями своего обращения, вводит совсем посторонний ему сюжет. Речь идет вновь о ссоре, на этот раз между Отлохом — новообратившимся монахом, сделанным наставником монастырской школы, и одним из его учеников «старшего возраста». О причине конфликта опять не сообщается. Зато Отлох упоминает, что, выбрав юношу в присутствии всех, «наградил его позорными и горькими словами более, чем он того заслуживал». Учитель полагал, «что для меня не будет вреда в том, как бы я не поносил его, глупого подростка, который по праву был подчинен мне». Но очень скоро «прежнее хладнокровие» оставило Отлоха: он погрузился в «такое малодушное состояние и испытывал столь великое горе и страх», что опасался тотчас быть поглощенным бездной. Сначала он «колебался, чем заслужил такое скорбное настроение», а затем, «еще раз тщательно обдумав события этого дня, признал по совести свою вину». От нахлынувших кошмарных видений Отлох не мог заснуть и провел всю ночь в покаянных молитвах и слезах, а наутро к нему чудесным образом явился тот юноша, и оба

¹²³ *Clerici liberalis scientiae nimis ignari nullum sacerdotalem gradum accipere sunt digni* (Liber proverbiorum // Pl. Vol. 146. Col. 306 C).

¹²⁴ Liber visionum, visio 3. P. 44 (17–18). См.: Там же. С. 232.

под влиянием «божественной кротости» просили друг у друга прощения. Из этой истории Отлох попытался извлечь уроки: «Из-за подобного рода порока старался потом быть осторожнее в упреках»¹²⁵.

Это ему, правда, мало помогло: следующее видение также посвящено аналогичным событиям. Правда, на этот раз причина конфликта сообщается: ведь речь идет о том, почему Отлоху пришлось покинуть Санкт-Эммерам в 1062 г. Описывая происшедшее в «Книге видений», он как раз и находился в добровольном изгнании, в аббатстве Фульда (Гессен). Отлох указывает примерную дату начала ссоры: через десять лет после вступления в Санкт-Эммерам, т. е. около 1042 г., став деканом монастыря и видя, как аббат «устраивал там многое не по установлениям святого правила, но в соответствии с предписанием епископа или по настроению неких младших [братьев], я изо всех сил стал постоянно противостоять подобного рода указаниям». По этой причине между Отлохом и аббатом «разгорелась большая ссора, так как ни он, ни я не желали отказываться от своей позиции». Отлох предлагал аббату принять его отставку, раз «мой характер» был ему «совершенно неприятен». Из-за пренебрежения своими просьбами Отлох, потеряв в конце концов терпение, «подвигнутый страстью большей, чем была бы оправдана, сказал ему некоторые язвительные и опрометчивые слова, опозорив себя даже злословием». Хотя монах вскоре принес за это покаяние перед аббатом, «пренебрег покаянием перед Богом, по отношению к которому главным образом и согрешил». За это, по мнению Отлоха, его и постигла тяжелая болезнь, сопровождавшаяся кошмарными видениями демонов¹²⁶.

Таким образом, Отлох, не признавая себя виновным перед аббатом, вновь подчеркивал, что грех заключался не столько в содержании, сколько в форме его протеста. А она происходила из тех же особенностей натуры монаха, которые, как он теперь понимал, вынудили его бежать из Фрайзингского диоцеза.

Один из эпизодов жизни Отлоха, ссора с Веринхаром, вообще могла попасть в его воспоминания об обращении в результате более пристального и глубокого всматривания в индивидуальные качества своего характера, в особенности своего поведения. То, что прежде, быть может, казалось случайным и недостойным письменной памяти, в период работы над «Книгой видений», когда Отлох, по-видимому, испытывал определенные страдания и сомнения по поводу своего разрыва с Санкт-Эммерамом, неожиданно приобрело для него особое значение. И мы легко можем себе представить, как, подобно описанному в истории со своим учеником, он, пребывая в «скорбном» состоянии духа, стал «колебаться» в поисках причин своих несчастий и, «тища-

¹²⁵ Ibid. P. 52–54. См.: Там же. С. 236–238.

¹²⁶ Ibid. Visio 4. P. 54–55. См.: Там же. Видение 4. С. 238.

тельно обдумывая события» уже не дня, но жизни, обратил внимание на как будто малозначительное происшествие далекой юности.

Отлох прибыл в Санкт-Эммерам несколько раньше, чем принял обращение: разрешение жить при монастыре он, согласно «Книге видений», получил от аббата Бурхарда, приступившего к своим обязанностям в 1030 г. Предположительно, обращение имело место в 1032 г. К тому времени Отлох уже прожил в гостии при монастыре «достаточно долго»¹²⁷. Любопытно, что в «Книжице о духовном учении» Отлох ни словом не обмолвился о дате своего обращения. По «Книге видений» мы можем представить себе относительную хронологию событий. Первый приступ болезни, предшествовавшей его обращению, уже длился «почти» неделю, когда Отлох претерпел ночное бичевание; через два дня после него он был скован параличом. Этот недуг начался «во вторую или третью неделю великого поста», а примерно через дней 12 после Пасхи он, почти оправившись, вступил в обитель¹²⁸. Таким образом, его болезни продолжались примерно от 47 до 54 дней. Ни в «Книге о беге духовном», ни в «Книжице об искушениях» Отлох не сообщает более точной даты вступления в монастырь. Правда, говоря в «Книжице об искушениях» о своем отъезде из Санкт-Эммерам в Фульд в 1062 г., он заявляет, что прожил в своей обители 30 лет¹²⁹. Таким образом, к моменту обращения ему должно было исполниться 22 года.

Как и в «Книжице о духовном учении», начало своих недугов Отлох приурочивает к чтению Лукана. Но тенденция в описании «вереницы событий» его обращения в «Книге видений» совершенно иная. «Милость Божья» поразила его сначала ударами сильного ветра, а затем насылала на него приступы безумия и наваждений. «Между тем, однако, — пишет Отлох, — часто прилагая усилия, насколько был способен, возвращался к чтению Лукана». Ниже он называет страсти к античному поэту «малостью грехов моих»; он даже не обличает его как язычника¹³⁰. Главный грех состоял в другом: в упорном нежелании думать «о благе души моей», т. е. о вступлении в монашество¹³¹. Чтение Лукана — это, таким образом, не более, чем новая уловка, чтобы уйти от этих размышлений. Не «прелюбодеяние» в отношении закона Божьего, не пренебрежение к Священному Писанию ради «писаний языческих», как утверждалось в «Книжице о духовном учении», даже не забвение обета, данного в детстве, а отказ внять

¹²⁷ Ibid. Visio 3. P. 45 (4–5). См.: Там же. Видение 3. С. 232.

¹²⁸ Ibid. P. 45–51. См.: Там же. Видение 3. С. 233–236.

¹²⁹ De temptationibus. Clm. 14756, fol. 96v. См.: Wilmans. P. 389 (3, 12–14).

¹³⁰ Liber visionum, visio 3. P. 45 (20–21, 23–24). См.: Книга видений... Видение 3. С. 232–233.

¹³¹ Ibid. Ср. также: visio 2. P. 42 (1–12); visio 3. P. 42 (16–25) — 43 (1–4). См.: Там же. С. 233. Ср. Видение 2. С. 231.

божественным внушениям двух предыдущих видений — подлинная причина болезней, обрушившихся на Отлоха. В этой связи, возможно, и следует искать причины изменений в оценках монахом своего первого обета.

Упомянутый в «Книге видений» лишь вскользь, в отличие от «Книжицы о духовном учении», где ему посвящены две главки¹³², он осмысливается гораздо более спокойно, даже несколько отстраненно. Отлох как будто уже не чувствует никакой личной вины в забвении этого обета, не сравнивает его с обетом, приносимым перед Церковью. Поэтому, возможно, он и смог более взвешенно оценить свою роль и роль своего отца в небрежении детской мечтой.

Вслед за первыми приступами явилось и жестокое бичевание во сне, и воздающий за медлительность покаяния «пестрый недуг», почти лишивший Отлоха разума, функций движения и сопровождавшийся страшными кошмарами, — и то и другое фигурирует уже в «Книжице о духовном учении», причем ее фрагменты, здесь и чуть ниже, монах вводит в текст «Книги видений»¹³³. При наступившем затем облегчении брата Санкт-Эммерама (в «Книжице о духовном учении» — анонимные «многие» — *plures*¹³⁴), объясняя символический смысл болезни, «часто убеждали меня, чтобы я, покорившись Христу, милость которого вернула мне жизнь, принял в их монастыре монашеские одежды»¹³⁵. В «Книжице о духовном учении» Отлох признается, что «по этому поводу помыслы его ума стали нерешительны», за что и воспоследовал новый, еще более страшный, приступ болезни с параличом и потерей функций всех органов, длившийся до тех пор, пока он наконец не пообещал оставить мир¹³⁶.

В «Книге видений» Отлох вводит дополнительный сюжет. Поначалу, соглашаясь с увещеваниями монахов и успешно восстанавливаясь от болезни, он «клятвенно обещал» вступить в монастырь. Но по выздоровлении вдруг передумал, решил покинуть Регенсбург и «вернуться в мир, хотя снова подталкивали меня многочисленные печали к тому, чтобы отказаться от мирских дел». В самый день отъезда его и схватил недуг¹³⁷. В этой ситуации Отлох, «не имея никакой надежды на эту жизнь..., призвал поспешно некоторых монахов..., слезно молил их об одном, чтобы теперь единственно во имя любви к Богу удостоили приобщения к монашеской жизни...» Страх перед возможной смертью и грядущими карами толкает Отлоха в монастырь, и он чуть позже просит братьев «сжалиться», «пока еще обладаю несчастной ду-

¹³² De doctrina, cap. XV–XVI. Clm 14756, fol. 135v – 136v. См.: Migne. Col. 280–281.

¹³³ Liber visionum, visio 3. P. 45–46, 48–49. См.: Книга видений... Видение 3. С. 234–235.

¹³⁴ De doctrina. Clm 14756, fol. 135r. См.: Migne. Col. 280 A.

¹³⁵ Liber visionum, visio 3. P. 48 (27–30)–49 (1–3). См.: Книга видений... Видение 3. С. 235.

¹³⁶ De doctrina. Clm 14756, fol. 135r – 135v. См.: Migne. Col. 280 A.

¹³⁷ Liber visionum, visio 3. P. 49 (17–26). См.: Книга видений... Видение 3. С. 235.

шой». Монахи дали необычный ответ: «Почему теперь добиваешься монашеских одежд, когда знаешь, что, едва дыша, скоро умрешь? Если, быть может, Богу будет угодно дать тебе пожить еще, какую пользу ты сможешь принести слепой и парализованный, каким, без сомнения, ты будешь всегда в этой жизни, на которую теперь надеешься?»¹³⁸ И далее «общее собрание братии» подтвердило, что «лишь тогда присоединят меня к телу своей конгрегации, если, вернувшись к жизни, буду иметь такое здоровье, которое позволит мне быть вовлеченным в дело, имеющее какую-либо ценность для монастыря (*alicui usus cenobialis*)...»¹³⁹

Вряд ли мы могли бы представить эти слова в изложении Отлоха времен «Книжицы о духовном учении», только что вступившего в Санкт-Эммерам. Теперь же они звучат мстительным укором братии, видевшей в нем прежде всего учителя и переписчика, озабоченной «пользой», а не спасением души несчастного страдальца. Были ли эти слова произнесены в действительности?

Так или иначе этот пассаж «Книги видений» был, как кажется, навеян конфликтом Отлоха с Санкт-Эммерамом. Двадцать лет он пребывал в «большой ссоре» с аббатом, тогда Регинвардом (1048–1064) и «младшими» братьями. Это «длительное беспокойство» (*inquietudo diuturna*) и «грусть» (*meror pro monasterii nostri destructione*), по его собственному признанию в «Книжице об искушениях», «долгое время» мешали ему заниматься любимыми трудами¹⁴⁰. Отлоха, недовольного ущербом, чинимым «внешним и внутренним выгодам монастыря», «молодые братья», которым он «был неприятен», всячески очерняли перед епископом. Монах «весьма часто» (*saepius*) слышал, что они и их «близкие» (*familiares*) «сыпали разнообразными угрозами» в его адрес. Добившись наконец разрешения у аббата покинуть Санкт-Эммерам, он, по собственному признанию, обманул его: «Тогда, испросив у аббата разрешения, отправился в Фульдский монастырь, будто бы собираясь вскорости вернуться». На самом же деле это было бегством¹⁴¹. Лишь в Фульде Отлох обрел «дар вожделенного спокойствия и любви». Монах даже признавался: «Ведь драгоценным казалось мне то, что я мог мирно (*pacifico incessu*) прогуливаться в этом монастыре, ибо в моем монастыре долгое время был не в состоянии отдохнуть, хотя бы и в постели, по причине страха перед смертью» (*sine metu mortis*)¹⁴². С явным удовлетворением Отлох отмечает, что «в самый год

¹³⁸ Ibid. S. 50 (7–24). См.: Там же.

¹³⁹ Ibid. S. 51 (7–11). См.: Там же. С. 236.

¹⁴⁰ De temptationibus. Clm 14756, fol. 109r. См.: Wilmans. P. 397 (18–19).

¹⁴¹ Ibid. Fol. 96v–97r. См.: Wilmans. P. 389 (4–10). В другом месте Отлох прямо говорит: ...Fugiens ad Fuldense monasterium venirem. — Ibid. Fol. 99v. См.: Wilmans. P. 390 (18).

¹⁴² De temptationibus. Clm 14756, fol. 97r. См.: Wilmans. P. 389 (14–18).

моего отъезда», т. е. в 1062 г., «наш монастырь» сгорел, что, «без сомнения», случилось в наказание за грехи братии¹⁴³.

До Отлоха, находившегося в Фульде, доходили, по-видимому, не только «весьма многочисленные послания», в которых отдельные братья умоляли его вернуться. Часть монахов сохраняла враждебность по отношению к беглому собрату: «Не хотел сразу возвращаться на родину как по причине описанных выше преследований, так и по просьбе братьев, среди которых тогда находился». Но и получив согласие монахов Фульды, «я не желал возвращаться в наш монастырь, пока на основании каких-либо сведений не разузнаю, как там идут дела». Лишь после смерти аббата Регинварда, с которым он некогда поссорился, монах решил покинуть Фульду. Собрать данные о «внушавшем недоверие состоянии нашего монастыря» (*de suspecta monasterii nostri qualitate*) Отлох надеялся в Аморбахе (Оденвальд). Видимо, дела в Санкт-Эммераме шли неважно, если монах провел в этом монастыре целый год. Да и по приезде в Санкт-Эммерам он обнаружил как тех, кто «радовался его возвращению», так и тех, кто «уже прежде ненавидел» его¹⁴⁴.

Когда Отлох живописал в «Книге видений» бессердечие Санкт-эммерамской братии, он еще не знал, сколь извилистым будет его обратный путь «на родину» (*ad patriam*), но вряд ли и тогда монах испытывал какие-либо иллюзии по поводу отношения к нему многих братьев обители. В конце концов, если к моменту его возвращения в монастырь в 1067 г., спустя четверть века с начала «большой ссоры», кое-кто еще продолжал «ненавидеть» Отлоха, то очевидно, что конфликт был не из заурядных.

Зная особенности характера Отлоха, его страстность, вспыльчивость, упрямство, бескомпромиссность, мы легко можем себе представить, как глубоко прониклись к нему антипатией его собратья. Изображая в «Книге видений» их равнодушие к телесным страданиям и участи собственной души, он платит им по счетам: либо память его обрела новую чуткость и заставила ожить подернутое патиной прошлое, либо застарелая обида прорвалась нелицеприятными для братии домыслами.

В конечном итоге, согласно «Книге видений», над Отлохом сжался Господь. И по возвращении здоровья он наконец вступил в Санкт-Эммерам, подталкиваемый к тому постоянными видениями, «являвшимися мне в продолжение почти всего времени, проведенного по причине выздоровления вне монастыря... И это была важнейшая причина, которая заставила меня с большой поспешностью уйти в монастырь»¹⁴⁵. Таким образом, Отлох не оставляет никаких сомнений в том,

¹⁴³ Ibid. Fol. 96v–97v. См.: Ibid. P. 389 (10–14).

¹⁴⁴ Ibid. Fol. 99v–100v. См.: Ibid. P. 391 (1–9, 21–24).

¹⁴⁵ Liber visionum, visio 3. P. 51 (29–31). См.: Книга видений... Видение 3. С. 236.

что цель столь суровых божественных внушений состояла лишь в том, чтобы подвигнуть персонально его к монашеству. Монашество представляется Отлоху в «Книге видений» целью и смыслом его земной жизни, открытым свыше. В свою очередь то, что, на его еще неопытный взгляд времен «Книжицы о духовном учении», вызывало врачующий гнев Божий, — а именно чтение язычников, — меркнет, кажется ему явно чем-то случайным.

Как объяснить изменение воззрений Отлоха на собственное обращение? В чем причина этих повторяющихся и все более настойчивых заклинаний: к монашеству предопределил и привел меня Господь? Ответ на эти вопросы, как кажется, дают «Книга о беге духовном» и «Книжица об искушениях».

«...Мне было присуще весьма нелепое и неосторожное стремление к обращению, которое возжелал осуществить против того, что сказано в Святом Писании: "Во всем поступай по совету"¹⁴⁶. Будет весьма безрассудно, когда какой-либо человек принимает столь опасный обет, не посоветовавшись с родителями и друзьями, пребывая в великом жаре юности. Именно поэтому было бы гораздо лучше подождать вплоть до достижения более зрелого возраста, и только после того, как я исполнился бы всяческими добродетелями, свободно подумать о желанном обращении». Наверно, не просто дались Отлоху эти слова...

И дальше читаем: «Это и тому подобное внушал мне поначалу дьявол-обманщик, будто соперечивая мне и поучая». Вообще же «изведал различные насмешки дьявольские, бодрствуя и во сне...» Но эта была «первой», причем Отлох подчеркивает, что страдал от такой «насмешки Сатаны» (*delusio Satanae*) «и до обращения в монашескую жизнь и долгое время после»¹⁴⁷.

Умалчивал ли Отлох об этом искушении прежде? Все же нет. Смутные намеки на него содержатся уже в «Книжице о духовном учении». Там молодой монах, которому еще недавно исполнилось 20, признавался, что дьявол убеждал его, дескать, он, будучи «юношей», не способен терпеть «терзания плоти», и лучше было бы подождать, пока в нем окрепнет добродетель¹⁴⁸. О совете с родителями и друзьями

¹⁴⁶ Сир. 32, 24. Эта фраза цитируется и в уставе Бенедикта: BR. C. 3. P. 29. См. также аналогичные: *Salus autem ubi multa consilia* (Prov. 11, 14) или: *Qui autem agunt cuncta (omnia cum) consilio reguntur sapientia* (Prov. 13, 10) или: *Astutus omnia agit cum consilio* (Prov. 13, 16).

¹⁴⁷ ...*Satis stolidi inprovidaque etiam inesset voluntas conversionis, quia contra Scripturam quæ dicit, Omnia fac cum consilio, sine consilio parentum et amicorum quamquam in maximo iuventutis fervore positus subito vellem adire, nimisque foret inconsultum, ut huiusmodi homo quisquam tam periculosum susciperet votum, ideoque multo melius esset, ut prestolans usque ad etatis maturioris perfectionem, tunc tandem cum se virtus ingesserit omnis sponte pro desiderata tractem conversione.* См.: Liber de cursu... Col. 214 C–D; De temptationibus. Clm 14756, fol. 63r – 63v. См.: Migne. Col. 29 B–C.

¹⁴⁸ De doctrina. Clm 14756, fol. 137r – 137v. См.: Migne. Col. 281 C.

Отлох тогда не упоминал ни словом. Позднее, однако, когда плотские искушения, по-видимому, все меньше беспокоили монаха, именно мотив совета, сознательного и тщательного осмысления предстоящего шага, выдвигается на первый план. «Жар юности» (*iuventutis fervor*) фигурирует теперь скорее как характеристика образа действия, но никак не единственная причина будущих невзгод.

Обращение Отлоха в монашество, действительно, выглядит спонтанным. Вернемся еще раз к хронологии событий, как она представлена в «Книге видений». Идею вступить в монастырь, подсказанную ему монахами Санкт-Эммерама на первой неделе после Пасхи, Отлох, когда уже считал себя вполне оправившимся, все же отверг и даже собирался покинуть Регенсбург, если бы не новый приступ болезни. Буквально за три дня, в страхе перед смертью, которая казалась уже совсем близкой, Отлох и принял решение сделаться монахом. Таким образом, это решение пришло к нему в тот момент, когда он, собственно, уже не имел «никакой надежды на эту жизнь». Стать монахом, чтобы умереть монахом, — таково было первоначальное желание Отлоха. На следующий день, когда он почувствовал «быстрое приближение выздоровления» и принял это за одобрение своих намерений свыше, решение Отлоха обрело новое качество: стать монахом, чтобы жить монахом¹⁴⁹.

Четыре дня — слишком небольшой срок для того, чтобы круто изменить свою жизнь! Бенедикт, как помним, предписывал испытывать решимость новicia в течение года. Сначала страх перед предстоящим в скором времени судилищем Христовым, а затем страх перед возобновлением болезней и кошмарных видений, надежда на полное выздоровление, — вот, что побудило Отлоха принять этот «опасный обет» внезапно, в едином порыве, «в великом жаре юности». Осознание происшедшего пришло позднее и, видимо, оказалось для Отлоха тяжким испытанием, раз он вновь и вновь пытался убедить себя и своих читателей в том, что его действиями руководил высший промысел.

Не потаенные ли сомнения в правильности своего шага побудили Отлоха назвать в «Книге видений» того, кто некогда «легковесным советом» отвратил его от первого обета. Ведь теперь, пребывая в монастыре, Отлох нет-нет да и вспомнит: «Во всем поступай по совету», а где-то в глубине души, быть может, промелькнет образ отца, с которым он теперь, «в великом жаре юности», забыл посоветоваться. А тут еще дьявол нашептывает, что за свои «великие преступления» он, Отлох, «стал ненавистен не только начальникам (*principibus*), но множеству прочих, включая самих родителей и родственников»¹⁵⁰. И вот монах начинает мучительно перебирать в памяти свои ссоры, особен-

¹⁴⁹ Liber visionum, visio 3. P. 50–51. См.: Книга видений... Видение 3. С. 234–236.

¹⁵⁰ Liber de cursu... Col. 215 A; De temptationibus. Clm 14756, fol. 63v. См.: Migne. Col. 30 A.

но тщательно исследуя причины собственного разрыва с аббатом, епископом и частью братии Санкт-Эммерама. Отсюда, наверное, столь неожиданный в таком контексте слово *principes*. Характерно, что, упоминая об этом искушении в «Книжице о духовном учении», Отлох говорит лишь о том, что по дьявольскому внушению думал, будто бы «народ» и родители чужаются его¹⁵¹.

Да и вообще, мы могли бы, наверно, допустить, что Отлох в мучительной борьбе с нахлынувшими искушениями порою мог приписывать «дьявольской насмешке» происхождение тех знамений, которые подтолкнули его к вступлению в монастырь. О своих колебаниях по поводу одного из видений Отлох, например, рассказывал: проснувшись с влажными от слез щеками и пребывая «в великом оцепенении», гадал, «что это было за видение, а именно от Бога ли... или от дьявола, в фантастическом наваждении издевавшегося надо мной». Особенно Отлоха смущало то, как он, «ничтожнейший человек», мог беседовать с самим Господом¹⁵².

Ко времени написания «Книги о беге духовном» и «Книжицы об искушениях» монах уже, вероятно, преодолел свои сомнения по поводу вступления в монастырь. Во всяком случае он подчеркивал, что «гнуснейший искуситель не смог, благодаря защите милости Божьей, завладеть мной во исполнение полностью своего желания, отчего и был принужден к проделкам большей мерзости»¹⁵³.

Обращаясь же к читателю с высоты своего личного опыта и познаний в законе Божьем, Отлох поясняет: «Ведь совет может быть дан во благо или во зло; когда же он дан во благо, то есть ради пользы души и тела, следует всячески его придерживаться; а когда — во зло, а именно только ради осуществления плотских стремлений или стяжания вредоносных выгод этой жизни, должно его не только избегать, но и проклинать». И не имеет значения, кто дал этот совет, «родители твои», «соседи», «друзья»¹⁵⁴. Не намекает ли здесь Отлох на «легковесный совет» своего отца? Что же касается юного возраста, то Отлох, будучи человеком уже весьма преклонных лет (в «Книжице об искушениях» он говорит о «старости»), убежден, что к Богу следует обращаться всегда; искушений же будет предостаточно в любом возрасте и совсем не обязательно ждать, когда «силы угаснут в теле»¹⁵⁵.

¹⁵¹ De doctrina. Clm 14756, fol. 137v. Cp.: Migne. Col. 282 C. О правильном месте этих строк см. выше примеч. 29.

¹⁵² Liber visionum, visio 2. P. 41 (16–26). См.: Книга видений... Видение 2. С. 231.

¹⁵³ Liber de cursu... Col. 214 D; De temptationibus. Clm 14756, fol. 63r–63v. См.: Migne. Col. 29 C–30 A.

¹⁵⁴ Liber de cursu... Col. 224 D–225 A–C; De temptationibus. Clm 14756, fol. 77v–78r. См.: Migne. Col. 39 D–40 A–D.

¹⁵⁵ Liber de cursu... Col. 225 C–D; De temptationibus. Clm 14756, fol. 78v. См.: Migne. Col. 40 D–41 A.

Хотя, как мы уже сказали, значительная часть биографического повествования из «Книги о беге духовном» была перенесена в первую часть «Книжицы об искушениях», все же, пусть и минимальное, но тем не менее симптоматичное различие между обоими текстами мы замечаем. Еще только начав новую книгу, Отлох пишет: «Жил один клирик, предававшийся многочисленным порокам, и поскольку был побуждаем Богом к улучшению себя, обратившись, наконец, пришел к монашескому служению», — этой фразы не было в «Книге о беге духовном». Просмотрев записанное вновь, Отлох добавил между строк еще одну характеристику своего обращения в монашество, которая отсутствовала и в «Книжице о духовном учении», и в «Книге видений», — характеристику, вызревавшую в его сознании многие годы. Итак, слева над словами «пришел к монашескому служению» монах записал следующее: «Без того, чтобы знали его друзья» (*Nullius suorum amicorum scientibus*)¹⁵⁶. Таким образом, Отлох, избравший свой жизненный путь спонтанно, неожиданно не только для себя самого, но и вдобавок без ведома и одобрения близких, был принужден изведать немало сомнений в собственной правоте прежде, чем сумел уверовать в то, что к монашеству лично его привел сам Господь. Самостоятельность сделанного выбора, его спонтанность, по-видимому, долгие годы удручавшая Отлоха, в конце концов обрела в глазах состарившегося и многоопытного монаха высший смысл.

Выводы

Оглядываясь на источники о монашеских *conversiones* в целом, следует подчеркнуть, что при всей лапидарности большинства из них, нередкой клишированности, формализованности рассказа об обращении, мы тем не менее в состоянии оценить то, в какой мере вступление в монастырь могло являться поступком неординарным, если не сказать, девиантным. Устав св. Бенедикта позволяет заключить, что *conversio*, уход в монастырь в сознательном возрасте (по Бенедикту, с 15 лет¹⁵⁷), был в VI в. еще далеко не редкостью. В то же время, как указывалось прежде, уже Бенедикт допускал, что и богатые, и бедные родители могут приносить своих детей в дар Богу и его святым. О преобладании облатов, их мироощущении, специфических поведенческих ориентирах, речь шла в предыдущих главах второй части.

Соотношение конверсов и облатов начинает постепенно меняться в ходе монашеских реформ X–XI вв., что, как и сами реформы, отражало растущую интенсификацию религиозной жизни, более глубокое переживание истин христианского вероучения, тягу к новым, более

¹⁵⁶ Liber de cursu... Col. 225 C – D; De temptationibus. Clm 14756, fol. 78v. См.: Migne. Col. 40 D – 41 A. См. также Приложение IV.

¹⁵⁷ BR. C. 70. P. 160.

интимным путям общения с Богом, поиск индивидуальных, отвечающих личным потребностям религиозных практик¹⁵⁸.

Случайность ли, что в «Книге видений» Отлоха преобладает так называемая «малая эсхатология», а загробный мир мыслится по преимуществу трехчастным, что, кстати сказать, тогда еще не было общепринятым?¹⁵⁹ Там, в этом «очистительном огне» (*ignis purgatorius*), наверно, и сам монах желал бы обрести окончательное очищение, — уж слишком невыносимой представлялась ему ноша собственных грехов, заблуждений, сомнений и колебаний, тем более страшная, чем яснее он осознавал свою избранность.

Случайность ли, что Отлох не мыслит себя частью круга родственников, близких или друзей, подчеркивая на склоне лет полную самостоятельность своего обращения? Это вызов не только институту облагов, которые представляли никак не себя одних перед Всевышним, но прежде всего, как указывалось выше, являлись молитвенными заступниками своей семьи, залогом ее преуспевания и загробного вознаграждения, свидетельством ее благочестия¹⁶⁰. Полагаю, что Отлох, ставя под сомнение значимость совета с «соседями», «родителями» или друзьями, бросает вызов неким общим принципам социального порядка¹⁶¹. По крайней мере «совет», хотя бы он и был одним из семи даров Духа

¹⁵⁸ Grundmann H. Adelsbekehrungen... S. 128–130. Характеристику изменений в религиозности эпохи см.: Bosl K. Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter Stuttgart, 1972 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 4); Werner E., Erbström M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. 2. Aufl. Berlin, 1992; Europäische Mentalitätsgeschichte / Hg. P. Dinzelsbacher. 1993; Dinzelsbacher P. Geschichte der Frömmigkeit im Mittelalter und in der Neuzeit // Saeculum. 47/1. 1996.

¹⁵⁹ Liber visionum, visiones 6, 7, 12, особ. 14, 17 (Р. 65–67, 67–69, 79–81, 82–85, 91–92). См.: Книга видений... Видение 6. С. 244–245; 7. С. 245–246; 12. С. 251–252; 14. С. 253–254; 17. С. 257–258. См. также: Гуревич А. Я. Проблемы средневековой народной культуры... С. 198–200; он же. О соотношении народной и ученой традиции... Особ. с. 215; он же. Категории средневековой культуры... С. 328–335; он же. Культура и общество средневековой Европы... С. 94–146; он же. Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности... С. 76–89; idem. Au moyen-âge: Conscience individuelle et image de l'au-delà, Annales 37. 1982. P. 272–273. Третье немецкое издание классической, хотя и изрядно устаревшей книги Ж. Ле Гоффа снабжено комментарием, в котором Ж. Ле Гофф полемизирует с А. Я. Гуревичем: Le Goff J. Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. München, 1991. Особ. S. 449–450; Angenendt A. Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria // Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedenkens im Mittelalter / Hg. K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984. S. 158–160 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 48).

¹⁶⁰ См. выше II, 1, 2, примеч. 51.

¹⁶¹ Hödl L. Rat, philosophisch-theologisch // LexM 7. Sp. 453–454; Köbler G. Consilium I // LexM 3. Sp. 160–161; Hannig J. Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches. Stuttgart, 1982 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 27); Малинин Ю. П. Средневековый «дух совета» // Одиссей. 1992. М., 1994. С. 176–192.

Святого (Ис. 11, 2), в деле вступления в монастырь, по мнению Отлоха, не обязателен.

Случайность ли, что и внутри своей монашеской общины Отлох чувствует себя неудобно, опасаясь даже убийства? Индивидуальные качества монаха входят в противоречие с принципами кинофильма образа жизни: смирение, послушание или «готовность к поношениям» отнюдь не свойственны Отлоху¹⁶². Его, кажется, вообще не трогает идеал киновины: Отлох ни разу не выказал хотя бы внешнего почтения общежитийному компоненту монашества. Монашеская жизнь для него — это путь индивидуального самосовершенствования, который был персонально открыт ему самим Богом. Характерно, что обращение Отлоха в монашество произошло всего годом раньше тысячелетнего юбилея Вознесения Христа. Однако он ни словом не обмолвился об этом. Его вступление в Санкт-Эммерам мотивировано сугубо индивидуально.

Долгое время удерживая в памяти свой первый обет, «данный подетски», поначалу даже остро переживая небрежение им, Отлох совсем не упоминает о нем в своих последних автобиографических трудах, «Книге о беге духовном» и «Книжице об искушениях». Возможно, как раз потому, что в детстве в монастырь его влекла жажда познаний — цель, которая на закате дней никак не могла казаться Отлоху достойной. Слишком далеко ушли его представления о смысле своего монашеского призвания.

Многие конверсы этой эпохи — личности, безусловно, незаурядные. Отлох — особенно яркий пример. Этот беспрестанно рефлекслирующий монах, плодовитый писатель-моралист, неутомимый переписчик, безусловно, стоит несколько обособленно на фоне своей эпохи. Достаточно взглянуть в тот психологический автопортрет, над которым он работал всю свою монашескую жизнь: вольно или невольно Отлох рисует себя человеком немалого честолюбия, чрезвычайно упрямым, горделивым, даже тщеславным, порою страстным, более того вспыльчивым, импульсивным, вообще неуравновешенным, легко переходящим от гнева к милости и раскаянию, переживаемому им также напряженно, неистово.

Но самое главное — исследование автобиографических текстов Отлоха позволяет увидеть не просто личность, но личность изменчивую, развивающуюся как в продолжение жизни, так и в процессе ее осмысления. Внимательно прислушавшись к словам Отлоха о том, что он «старался записывать всякого рода сочинения не только для того, чтобы прогнать тягостную досаду, но и ради отдохновения душевных и телесных сил», мы, возможно, сумеем выявить потаенные пружины, двигавшие его автобиографической рефлексией. Постоянно открывая новые горизонты рефлексии, переосмысляя пережитое вновь и заново,

¹⁶² Ср.: BR. C. 7. P. 39–52.

Отлох искал ответы на разнообразные вопросы, волновавшие его в различные периоды жизни, успокаивал, утешал себя и восстанавливал свои силы. Как следствие с годами его голос становился все более уверенным, постепенно, в процессе рефлексии, к нему приходила убежденность в ценности своего мистического опыта, а затем и осознание значимости собственных побед над дьяволом, своих личных качеств для «наставления» других.

Не то чтобы Отлох сделался монахом благодаря особой религиозной предрасположенности, — слишком спонтанным было его обращение. Лишь в монастыре он сумел открыть и развить своей религиозный потенциал. Решающую роль в этом сыграли его занятия сочинительством, в том числе его автобиографическое творчество. Ведь Отлох, как помним, избрал «составление книг» в качестве особого духовного лекарства, способа телесного обуздания и духовного самосовершенствования.

Среди современников Отлоха, таких же конверсов, как и он сам, немало реформаторов монашества и тех, кто стоял у истоков новых форм религиозной жизни. Достаточно назвать здесь св. Ромуальда, сына герцога Равеннского, который около 972 г. под впечатлением убийства своего отца обратился к монашеской жизни, но, не удовлетворенный киновией, перешел вскоре к ерemitизму, заложив орден камальдуленсов¹⁶³. Или флорентийца Джованни Гвальберто, проделавшего с 1018 г. аналогичный путь от киновии к строгому ерemitизму и основавшего орден валломброзианцев¹⁶⁴. Или, наконец, св. Петра Дамиани, ставшего монахом около 1035 г. (всего тремя годами позже Отлоха), поселившегося отшельником в Фонтеавеллане, сплотившего вокруг себя достаточно обширную конгрегацию ерemitориев и в конце концов посвященного в кардиналы-епископы Остии, одного из ведущих реформаторов Церкви¹⁶⁵.

Нельзя не упомянуть также еремита Гунтера (ум. 1045), основавшего монастырь Ринхнах в Богемии, к которому Отлох испытывал, по-видимому, особый пиетет, если поместил в своей «Книге видений» рассказ монаха Ринхнаха, Исаака, о встрече в загробном мире с «благочестивым еремитом» Гунтером. В «Книге Отлоха» это видение является, безусловно, одним из ключевых. Гунтер приводит Исаака на небесное судилище, в котором председательствуют святые — патроны

¹⁶³ *Franke W.* Romuald von Camaldoli und seine Reformatätigkeit zur Zeit Ottos III. Berlin, 1913 (Eberings Historische Studien; Bd. 107). См. об обращении особ. S. 69–71; *Tabacco G.* Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo Camaldolese // *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII.* Mailand, 1965. P. 73–121 (Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Ser. 3a: Miscellanea del Centro di studi medioevali; Vol. 4).

¹⁶⁴ *Quilici B.* Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica // *Archivio storico italiano.* 99. 1941. P. I. P. 113–115, 122–124; P. II. P. 2, 27–29.

¹⁶⁵ *Leclercq J.* Saint Pierre Damien ermite et homme d'église. Rom, 1960.

монастырей. Обвиняя кого-нибудь из присутствовавших «нечестивцев», они говорили: «Вот этот был разрушителем моего монастыря. Сообщая об этом, жалуясь Богу и всем вам». Осужденных черти захватывали затем «пылающими цепями и тащили к пыткам преисподний». Кроме того, Гунтер показал Исааку два огненных седалища, «одно при этом было больше другого». Бóльшее было, разумеется, предназначено епископу Регенсбургскому, трон поменьше — прелату рангом ниже и, наверное, не столь досадившему Отлоху, а именно епископу Пражскому.

Рассказ Исаака Отлох завершает гневной отповедью «разрушителям монастырей»: «Пусть же теперь получают все, что ни пожелают, пусть пользуются дарами и имуществом, нажитым хитростью и во всевозможных обманах, пусть утопают в богатстве (Пс. 61, 11; Ис. 66, 11), пусть изыскивают доказательства от мирского разума, чтобы опровергнуть доводы, исходящие от незамысловатых сердец праведных, пусть погрязнут в кознях, дабы обмануть бедных и убогих, и пусть, чтобы ни в чем не ограничить желание свое, украсят себя ныне лилиями и розами, пусть повсюду распространят знаки ликования своего и не будет места, которого не достигла бы их роскошь и алчность (Прем. 2, 9; 2, 8); ведь, наконец, Бог вынесет им приговор и восторжествует над ними когда-нибудь»¹⁶⁶.

Характерно, что рукою Отлоха двигает отнюдь не сознание принадлежности к его собственному монастырю — нежных чувств к святому месту, которые испытывали Санкт-галленцы, в том числе современник Отлоха, Эккехард IV, у регенсбургского монаха мы не встретим. Его слова обращены ко всем и всяческим гонителям монашества, в том числе и к епископу Регенсбургскому, так же, как и дидактические сочинения монаха, адресованные мирянам, клирикам и братьям по призванию, ориентируют на жизнь в соответствии с сентенциями вероучения. Стены монастыря тесны для Отлоха. Его беспокойная жизнь, жизнь изгнанника, — тому иллюстрация.

Постепенно, с середины XI в., *conversio* начинают трактовать как единственно допустимый путь в монастырь: монашеский образ жизни следует начинать не в «игривом возрасте», по обету своих родителей, но по собственной воле (*sponte sua*), — писал в начале 80-х гг. XI в. монах Ключи Ульрих своему другу Вильгельму, аббату Хирзау и ученику Отлоха Санкт-Эммерамского¹⁶⁷.

¹⁶⁶ Liber visionum, visio 14. P. 82–85; См.: Книга видений... Видение 14. С. 253–254. Для сравнения см. также видение, услышанное Отлохом из уст самого папы-реформатора Льва IX: visio 7. P. 67–69; Видение 7. С. 245–246. О реформаторских воззрениях Отлоха см. подробнее: *Schauwecker H. Otloh...* S. 125–164.

¹⁶⁷ *Udalricus. Epistola nuncupatoria* // PL. 149. Col. 635–640; *Grundmann H. Adelsbekehrungen...* S. 128–130. Об Отлохе и Вильгельме из Хирзау см.: *Dümmeler E. Otloh...* S. 1079–1080.

Conversiones являлись и вызовом себе (бурные перипетии обращения Отлоха в монашество и его мучительные раздумия на этот счет — лучшее тому свидетельство), и вызовом обществу, еще только поворачивающему от так называемого «формального-юридического» благочестия к более интимным религиозным практикам, и, разумеется, вызовом существующему монашеству. Конфликт, который в Санкт-Эммераме разжигал Отлох, уверенный, что аббат монастыря сообща с епископом и «некими младшими братьями» нарушает устав и ведет обитель к «разрушению», был отнюдь не единственным в то время¹⁶⁸. Выросшие в монастыре облаты, державшиеся опробированных поколений «отцов» обычаев, далеко без восторга встречали конверсов, вносивших в мирную традиционную атмосферу монастыря часть той мощной духовной энергии, которая некогда толкнула их к решительному разрыву с миром. В случае же с Отлохом именно осмысление собственного обращения, преодоление сомнений, поиск сокровенного смысла происшедшего сообщали религиозным представлениям монаха особый динамизм, даже агрессивность. В этом, как кажется, и состояла особенность обращения Отлоха в монашество на фоне других *conversiones*, все более многочисленных в XI в.

Помещая главу об Отлохе в контекст нашего исследования в целом, следует прежде всего обратить внимание на ту существенную роль, которую в судьбах монашества играли процессы христианизации. Речь идет не только о христианизации как формальном крещении, но и как длительном процессе проникновения вглубь сознания человека элементов христианского вероучения, их усвоении и затем выражении в тех или иных исторических религиозных практиках, будь то *peregrinatio*, паломничество в Рим, миссионерство, основание частных монастырей, строительство здания имперского монашества, *oblatio*, дарение или, наконец, *conversio*.

¹⁶⁸ О реформах в целом см.: Hallinger K. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Graz, 1971. 2 Bde. О реформе в Санкт-Эммераме: Bd. 1. S. 114–115. См. также об Отлохе и реформе Санкт-Эммераме: Rädlinger-Prömper Ch. Sankt Emmeram in Regensburg. Struktur- und Funktionswandel eines bayerischen Klosters im früheren Mittelalter. Kallmünz, 1987. S. 143–213 (Thurn und Taxis-Studien; Bd. 16).

Заключение

Вернуть монахов в историческое измерение, рассмотреть историю монашества в контексте религиозных, социальных и политических процессов раннего средневековья, не абсолютизируя при этом значение его истоков, — такова была цель и методологическая основа проведенного исследования, подводя итог которому следует прежде всего вновь обратиться к определению средневекового монашества. Наше определение едва ли получится столь же лаконичным, сколь определение, предложенное некогда Л. П. Карсавиным. Невозможность дать средневековому монашеству краткое определение мы рассматриваем, однако, как отражение сложности самого феномена, изменчивого и, конечно же, не сводимого к одной аскезе. Этим обусловлено и то обстоятельство, что наше определение вряд ли будет столь же конкретным. Тем не менее дистанцирование от всякой конкретики есть, по нашему убеждению, единственный способ избежать примитивизации и односторонности.

Итак, монашество есть одна из религиозных форм организации жизни индивидов, конкретный смысл и содержание которой меняются в контексте духовной, социальной и политической эволюции общества, и одновременно особый религиозный институт общества, выполняющий те или иные функции, социально значимые в различные периоды истории как для отдельных групп, так и для всего общества в целом. Это понимание монашества, сложившееся у нас на основе исследования раннесредневековых источников, представляется не только более гибким, нежели определение, данное, например, Л. П. Карсавиным; оно позволяет одновременно существенно расширить рамки религиозоведческого взгляда на монашество как феномен, характерный, говоря словами Макса Вебера, для всякой «религии спасения». Средневековое монашество нельзя понять вне общества, по-разному нуждавшегося в монашестве и соответственно изменявшего его. История монашества — это, таким образом, история общества. Ничего для понимания монашества в средние века не даст искусственное разделение его истории на «внутреннюю» и «внешнюю» или простая замена «истоков» монашества, как в последних работах О. Г. Эксле.

Избранный нами ракурс, как кажется, не только продемонстрировал слабость подобных интерпретаций, но и привел нас к ряду более частных оценок и выводов, на которых здесь нет нужды останавливаться подробно, поскольку всякая глава монографии была снабжена развернутым заключением: к этим разделам я и отсылаю читателя, сосредоточившись здесь лишь на отдельных принципиальных наблюдениях.

Очевидно, что между прогрессом христианизации, прежде всего так называемой «внутренней» христианизации, и развитием монашества существует прямая зависимость. Более того, основание монастырей есть симптом углубления христианизации, что особенно рельефно демонстрирует противопоставление германских и внутригалльских земель. При всей искусственности обособления германских земель в рамках франкского королевства такое обособление тем не менее себя оправдало, позволив четче увидеть специфику духовной эволюции относительно слабо романизированных или вовсе нероманизированных областей франкского королевства, до того в нем растворявшихся и во многом поэтому «потерянных». Убедительные свидетельства римского континуитета на территории германских провинций не должны, таким образом, вводить нас в заблуждение. Кроме сравнительно более романизированной Австразии, которая, помимо того, являлась одним из важнейших центров державы Меровингов, вплоть до VIII в. у нас нет убедительных свидетельств существования монашества в Германии. Понадобились столетия медленной, подспудной христианизации, чтобы в Германию в VIII в. почти повсеместно пришла «волна» основания монастырей — эти монастыри не связаны с ирландскими или «ирландско-франкскими» миссионерами, как нередко утверждалось в историографии. Подавляющее большинство этих монастырей не было связано и с англосаксами, а те сравнительно немногочисленные обители, которые были основаны, собственно, англосаксонскими миссионерами, опирались на желание и поддержку местной знати, майордомов или королей из рода Каролингов.

Итак, первая часть работы, в которой предпринималась попытка пересмотреть вклад ирландцев в христианизацию и «клаустрализацию» Германии, заново осмыслить место англосаксов в этих процессах, лишь открывает перспективу более глубокого изучения религиозной эволюции германцев, хотя мы и пытались поставить основание монастырей в соответствующий контекст, обращая внимание на изменения в погребальном обряде, становление института *memoria*, эволюцию представлений о власти, культ святых. И все же эти сюжеты заслуживают также отдельного изучения, в качестве фундамента которого мы и рассматриваем проведенное нами исследование. Без опыта развенчания историографических мифов, прежде всего об ирландцах, «чистом» бенедиктинстве, носителями которого якобы выступали

исключительно англосаксы, их враждебности ирландцам, глубине влияния островных монахов на континентальное монашество в целом, не очевидным было бы значение религиозной эволюции собственно германского общества.

То, что монашество, развившееся в результате такой эволюции, весьма далеко отстоит от своих истоков, мы пытались обозначить не только в первой части. Той же задаче были подчинены первые две главы второй части, в которых предпринималась попытка изучить самосознание монастырской общины Санкт-Галлена в IX — первой половине XI в., а также разобраться в особенностях поведения монахов, населявших этот монастырь. Укрупнение масштаба исследования позволило, как кажется, выбраться за пределы монашеской дидактики, по сути своей практически неподвижной от Иеронима или Кассиана вплоть до возникновения нищенствующих орденов, во многом и до наших дней. В то же время проделанная работа лишь открывает перспективу для генерализации, намечает ее контуры, однако не претендует на нее, оставаясь исследованием казусов.

Доминирующее место в сознании монахов Санкт-Галлена занимал, безусловно, их собственный монастырь, его святые и его обычаи, что позволяет релятивировать гипертрофированные оценки распространения монастырских реформ в IX — первой половине XI в., в то же время существенно иначе интерпретировать понятие «бенедиктинское монашество». «Чистое» бенедиктинство не только не обнаружено нами в предшествующий период ни у св. Пирмина, ни у англосаксов, — отсутствует оно и позже, несмотря на все усилия Бенедикта Анианского и Людовика Благодетельного в первой четверти IX в.

То, что сознание санкт-галленцев — подчеркнуто монастырское, обусловлено выделением монастыря как общественно значимой формы существования монашества в предшествующий период. Свою роль играют при этом не столько соображения интенсификации и упорядочения аскезы, как, по-видимому, у самых истоков киновии. Монастырь в отличие от отдельно живущего отшельника представляет собой устойчивый самовоспроизводящийся институт, существование которого не ограничено продолжительностью жизни его насельников.

Если в первой части речь шла о епископских *monasteria* и частных монастырях, то во второй части в центре двух первых глав оказалось имперское аббатство. Предпочтение, которое оказывал монастырю епископат, выразилось в весьма радикальном противостоянии нерегулярным формам монашества, как свидетельствует хотя бы случай столпника Вульфилаха: орудие его аскезы было разрушено епископами. В свою очередь, крайне немногочисленные случаи поддержки магнатами или государями отдельных отшельников. За весь рассмотренный период мы могли бы назвать лишь отшельника Суало, если, конечно, дарение Карла Великого в его пользу — не фантазия агно-

графа, мыслящего в категориях имперской Церкви. Во всяком случае к такой интерпретации подталкивает санкт-галленская агиографическая традиция, возводившая «свободу» своего монастыря к грамоте «короля Зигиберта», выданной отшельнику Галлу за явленное им чудо.

Обособленность частного монастыря закрепляется его «свободами» — привилегиями, полученными от основателей и покровителей. Монастырь — хранитель памяти основателя и его рода, их молитвенный заступник, материальная демонстрация благочестия и господства, понимаемого в неразрывном единстве с сакральным. В рамках имперской Церкви монастырь является одной из важнейших опор империи. Характерно, что монахи отнюдь не противопоставляют себя мирской власти, хотя «мирская слава» (*gloria mundi*) обычно обличается в высокой монашеской литературе. Напротив, монахи идентифицируют себя через служение государю, империи.

Грань между монастырем и миром кажется еще более прозрачной в рассмотренных нами казусах из санкт-галленской хроники Эккехарда IV. Мы сознательно концентрировались на историях монахов, не отмеченных особыми аскетическими подвигами или иными достоинствами. Большинство насельников в германских монастырях IX — первой половины XI в. составляли «воспитанники» — *nutriti*, как *pueri oblati*, принесенные монастырю в дар своими родителями. Сама практика *oblatio* — безусловно, интересный феномен раннесредневековой религиозности. Факт преобладания облатов заставляет расстаться с иллюзией, будто бы монашество есть непременно сознательно избранный путь аскетического самосовершенствования. В данном случае монашество члена семьи есть проявление благочестия этой семьи. Соответственно такие *nutriti* не теряют связи с миром, но сохраняют ее, ищут опору в своей семье и близких так же, как семья, по-видимому, ищет опору в своем личном заступнике перед Господом и его святыми. Как история загадочной смерти монаха Воло, так и рассказ Эккехарда о «великой смуте» в аббатстве св. Галла демонстрируют сложность социальных отношений, скрываемых под спудом идеальной модели монашеской жизни, которая обычно и являлась предметом историографического анализа. Эта модель находится в очевидной оппозиции реальным поведенческим практикам так же, как индивидуальность отдельных монахов отнюдь не растворяется в общине, а напротив, обнаруживает себя со всей очевидностью.

Последняя из глав второй части, посвященная раздумьям Отлоха Санкт-Эммерамского по поводу его обращения в монашество, связывает рассматриваемую в книге эпоху в истории монашества с его позднейшими пертурбациями. Отлох являет собой полную противоположность монахам Санкт-Галлена, рассмотренным в предыдущей главе. Возвращаясь к своему обращению в монашество на протяжении всей жизни, он все более убеждается в справедливости осуществлен-

ного им самостоятельно, без совета с близкими и друзьями, выбора. Этот выбор — одновременно и божественное предопределение, его индивидуальная судьба. Изучение богатого автобиографического наследия Отлоха, далеко еще не освоенного историографией, позволяет взглянуть на монастырские реформы X–XI вв. как проявление общего религиозного подъема эпохи. Вновь мы возвращаемся к тезису, сформулированному в первой части исследования: христианизация обуславливает развитие монашества. Новые люди в монастырях этого периода, все более многочисленные *conversi* — очередное свидетельство нового этапа христианизации, заключавшегося в переходе от так называемого «формально-юридического» благочестия к поискам индивидуальных, более интимных путей к Богу.

Список сокращений

AASS	— Acta sanctorum / Ed. J. Bolland et Société des Bollandistes
AfD	— Archiv für Diplomatik
BR	— Benedicti Regula
Bruckner	— Regesta Alsaciae aevi merovingici et karolini 496—918 / Hg. A. Bruckner. Strasbourg; Zürich, 1949. T. 1.
CCM	— Corpus consuetudinum monasticarum
CSEL	— Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum
DA	— Deutsches Archiv für die Erforschung des Mittelalters
FMSt	— Frühmittelalterliche Studien
GS	— Germania Sacra
LexMA	— Lexikon des Mittelalters
Jb — Jbb	— Jahrbuch — Jahrbücher
MIÖG	— Mitteilungen des Instituts für österreichische Geschichtsforschung
MGH	— Monumenta Germaniae historica
AA	— Auctores antiquissimi
SSRM	— Scriptores rerum Merovingicarum
SS	— Scriptores (in Folio)
SSRG	— Scriptores rerum Germanicarum Nova series
SSRG in us. schol.	— Scriptores rerum Germanicarum in usum scholarum separatim editi
Capit.	— Capitularia regum Francorum
Concil.	— Concilia
Diplomata 1.	— Diplomata regum Francorum e stirpe Merovingica. Diplomata maiorum domus regiae. Diplomata spuria / Hg. K. A. F. Pertz. Stuttgart, 1872
DDK 1.	— Diplomata Karolinorum: Die Urkunden Pippins, Karlmanns und Karls des Großen / Hg. E. Mühlbacher u. a. München, 1906
DDK 3.	— Die Urkunden Lothars I und Lothars II / Ed. Th. Schieffer. München, 1966
DD Arnulfi	— Die Urkunden Arnolfs / Ed. P. Kehr. München, 1940

DD O I	— Die Urkunden Konrads I, Heinrich I und Otto I / Ed. Th. Sieckel. München, 1879–1884
Epp.	— Epistolae (in Quart)
Epp. sel.	— Epistolae selectae
Poetae	— Poetae Latini medii aevi 1–4
MPiG	— Max-Planck-Institut für Geschichte (Göttingen)
NA	— Neues Archiv der Gesellschaft für ältere deutsche Geschichtskunde
Pardessus I–II	— Diplomata, chartae et instrumenta aetatis Merovingicae / Ed. J. M. Pardessus, L. G. O. Breéquinny. Paris, 1843–1849. T. 1–2
PG	— Patrologiae cursus completus... series graeca / Ed. J. Migne
PL	— Patrologiae cursus completus... series latina / Ed. J. Migne
RhVjbl	— Rheinische Viertelsjahresblätter
SC	— Sources Chrétiennes
VuF	— Vorträge und Forschungen
StMOSB	— Studien und Mitteilungen zur Geschichte des Benediktinerordens und seiner Zweige
SUB I–II	— Salzburger Urkundenbuch / Hg. W. Hauthalter. Salzburg, 1910 Bd. 1. Salzburger Urkundenbuch / Hg. W. Hauthalter, F. Martin. Salzburg, 1916. Bd. 2.
ZRG KA	— Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonische Abteilung
CB	— Средние века

Источники

Рукописи

Clm 14756 (s. XIV et XI): Otlohi St. Emmeramensis opera:

Benedictiones de nativitate Domini (fol. 62r),
Liber de temptationibus cuiusdam clerici (fol. 62v–109r, 111r–111v),
Explanatio qualitatis hominum iuxta numeri mysterium (fol. 109v–111r),
Liber de doctrina spirituali (fol. 112v–154r),
[Versus variae] (fol. 154r–160r).

Опубликованные источники¹

Admonitio generalis // MGH. Capitularia 1. Nr. 22. P. 53–54.

Alcuinus. Epistolae / Ed. E. Dümmler // MGH Epp. 4. P. 1–493, 614–616;
Epp. 5. P. 643–645.

Alcuinus. In ecclesia sancti Petri quam sanctus Ruodbertus dedicavit / Ed.
E. Dümmler // MGH Poetae I. Nr. CIX. P. 335.

Annales Alamannici / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 1. P. 22–60.

Annales Mettenses / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 1. P. 314–336.

Annales Monasterienses // MGH SS 3. P. 152–155.

Annales Quedlinburgenses / Ed. G. H. Pertz // MGH. SS 3. P. 22–69, 72–90.

Annales regni Francorum / Ed. F. Kurze. Hannover, 1895 (SSRG in us. schol.).

Annales Sangallenses maiores (708–1056) Ed. G. H. Pertz // MGH SS 1. P. 73–85.

Annales Sangallenses breves (708–815) Ed. G. H. Pertz // MGH SS 1. P. 63–66.

Annales s. Stephani Frisingensis // MGH SS. 13. P. 50–60.

Anonymus Haserensis / Ed. L. C. Bethmann // MGH SS 7. P. 253–266.

Arbeo Frisingensis. Vita Corbiniani. / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. T. 6.
Hannover, 1913. P. 497–635.

Auctarium Garstense / Ed. H. Pertz // MGH SS 9. P. 561–569.

Augustinus. Confessiones // Pl. Vol. 32.

¹ Жития приводятся не под именами их авторов, а по названию произведения (*vita*) и имени святого.

Avitus Vienensis. Ex homiliarum libro quae restant / Ed. R. Peiper // MGH AA 6,2. P. 103–153.

Beda Venerabilis. Historia abbatum Wiremensis // Venerabilis Bedae opera historica / Ed. Ch. Plummer. Oxford, 1896.

Beda Venerabilis. Historia ecclesiastica gentis anglorum / Ed. A. Holder. Freiburg i. Br.; Tübingen, 1882 (Germanischer Bücherschatz; Bd. 7).

S. Bonifatii et Lulli epistolae / Ed. M. Tangl // MGH Epp. sel. I. München, 1916.

Breves Notitiae // SUB II. P. A1–A23.

Die Briefe des Bischofs Rather von Verona / Ed. F. Weigle // MGH. Die Briefe der deutschen Kaiserzeit. München, 1977. Bd. 1.

Burchardus Wormaciensis. Decretum // PL. Vol. 140.

Carmina Sangallensia / Ed. E. Dümmler // MGH Poetae 2. P. 474–482.

Capitula notitiarum / Ed. H. Frank // CCM 1. C. 1. P. 337–346.

Casuum s. Galli continuatio II (I) / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 148–163.

Chronica regia // MGH. SS 17.

Chronicon Ebersheimense // MGH SS 23. P. 427–453.

Chronicon sancti Michaelis in pago Virdunensi / Ed. G. Waitz // MGH SS. 4. P. 78–86.

Sancti Columbani opera / Ed. G. S. M. Walker. Dublin, 1970 (SS Latini Hiberniae; Bd. 2).

Concilia Galliae (511–695) / Ed. C. De Clercq // Corpus Christianorum. Series latina. T. 148 A. Turnhout, 1963.

Concilium Chalcedonensis // Acta conciliorum oecumenicorum / Hrsg. E. Schwartz. Berlin, 1932. T. 2. Vol. 1. Pars 2. S. 158–159.

Concilium Leudegarii ep. Augustodunensis / Ed. F. Maassen // MGH Concilia 1. P. 220–221.

Concilium Attiniacense a. 762 / Ed. A. Werminghoff // MGH Concilia 2, 1. P. 72–73.

Concilium Germanicum / Ed. A. Werminghoff // MGH Concilia 2, 1. P. 1–4.

Concilium Liftinense / Ed. A. Werminghoff // MGH Concilia 2, 1. P. 5–7.

Concilium Vernense / Ed. A. Boretius // MGH Capitularia 1. P. 32–37.

Consuetudines Floriacenses antiquiores / Ed. A. Davril, L. Donat // CCM 7, 3. P. 3–60.

Consuetudines monasticae / Ed. B. Albers. Monte Cassino, 1905–1911. 5 Bde.

Continuatio I (II) Casus sancti Galli / Ed. I. von Arx // MGH. SS. 2. P. 148–163.

Conversio Bagoariorum et Carantanorum / Ed. W. Wattenbach // MGH SS. 11. P. 1–17.

Conversio et passio Aefrae / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 3. P. 41–64.

Corpus Consuetudinum Monasticarum / Ed. K. Hallinger. Siegburg, 1963. Bd. 1.

Crollius G. C. Probationes Hornbacenses aliaque ad origines Salicas. Mannheim, 1789. Nr. 1. P. 240–241; Nr. 2. P. 243 (Acta Academiae Theodoro-Palatinae; t. 4).

De sancto Kuniberto episcopo // AB. T. 47. Bruxelles, 1929. C. 1–2, 6. P. 338–339.

De virtutibus factis post discessum beatae Geretrudis / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. P. 464–474.

Diplomata, chartae et instrumenta aetatis Merovingicae / Ed. J. M. Pardessus, L. G. O. Brééquiny. Paris, 1843–1849. T. 1–2.

Diplomata regum et imperatorum (MGH)

Diplomata I

DDK I.

DDK 3.

DD Arnulfi

DD O I.

Einhard. Vita Karoli Magni / Ed. E. S. Firchow. Stuttgart, 1991.

Ekkehard IV. Casus sancti Galli / Hg. und übersetzt H. F. Haefele. Darmstadt, 1980 (Ausgewählte Quellen zur deutschen Geschichte des Mittelalters; Bd. 10).

Ekkehard IV. Liber Benedictionum nebst den kleinern Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393 / Hrsg. J. Egli. St. Gallen, 1909 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte; Bd. 31).

Ekkehard IV. In natale sancti Galli confessoris // Ibid. XXXVIII. P. 192–194.

Ekkehard IV. Item de aliis sincellitibus amborum // Ibid. XLIV. P. 222–234.

Ekkehard IV. In natale s. Otmari // Ibid. XLIII. P. 217–222.

Ekkehard IV. Ad picturas claustrum sancti Galli // Ibid. P. 369–381.

Ekkehard IV. Praefatio in metricam sancti Galli // Notker Balbulus. Metrum... P. 65–71.

Epistola Martini papae // MGH SSRM. 5. P. 435.

Ermanricus Ellwangensis. Sermo de vita s. Sualonis dicti Soli / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, 1. P. 151–163.

Ermanricus Ellwangensis. Epistola ad Grimaldum abbatem Sangallensis / Ed. E. Dümmler // MGH Epp. 5. P. 534–579.

Ermanricus coenobitae Augiensis tentamen vitae s. Galli adornandae in prosa et metro / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 31–33.

Eugippius. Vita s. Severini // MGH Auctores Antiquissimi I. 1877.

[Ex historia S. Arnulfi Mettensis] (Petit Cartulaire) / Ed. G. Waitz // MGH SS 24.

Forstner K. Das Verbrüderungsbuch von St. Peter in Salzburg. Graz, 1974.

(*Pseudo-*) *Fredegarius*. Chronicon / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 2. P. 1–168.

Fundatio monasterii Werthinensis / Ed. G. Waitz // MGH SS. T. 15, 1. P. 164–168.

Genealogia s. Galli / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 34.

Gesta episcoporum Cameracensium // MGH. SS 7. P. 393–525.

Gesta Treverorum / Ed. G. Waitz // MGH SS 8. P. 130–174.

Gesta episcoporum Tullensium // MGH SS 8. P. 632–648.

Gesta Witigowonis / Ed. J. Staub / Berschin W., Staub J. Die Taten des ABtes Witigowo von der Reichenau (985–997). Eine zeitgenössische Biographie von Purchart von der Reichenau. Sigmaringen, 1992. P. 44 (224–229) (Reichenauer Texte und Bilder; Bd. 3).

(Gogonis Epistola ad Petrum ep. Mettensem) // MGH Epp. III. P. 134–135.

Gozbertus Diaconus continuatio libri II de miraculis S. Galli, per Wallafridum emendata / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 21–31.

- Grandidier P. A.* Histoire de l'église et des évêques-princes de Strasbourg depuis la fondation de l'évêché jusque' à nos jours. Strasbourg, 1776. T. 1.
- Gratianus.* Concordia discordantium canonum // PL 187.
- Gregorius ep. Turonensis.* Vitae patrum // MGH SSRM I, 2. P. 661–743.
- Gregorius ep. Turonensis.* Liber in gloria confessorum. / Ed. B. Krusch // MGH SSRM I, 2. P. 744–820.
- Gregorius ep. Turonensis.* Libri Historiarum Francorum // MGHSS RM 1/1.
- Gregorius I papa.* Registrum epistolarum / Ed. M. Hartmann // MGH Epp. 2.
- Gregorius I.* Regula pastoralis // PL. Vol. 77.
- Die Gründungsurkunden der Reichenau / Hg. P. Classen. Text hg. v. I. Heidrich. Sigmaringen, 1977 (VuF; Bd. 24). S. 81–88.
- Herimannus Augiensis (Contractus).* Chronicon / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 5. P. 67–133
- Heidingsfelder F.* Die Regesten der Bischöfe von Eichstätt. Erlangen, 1915/1938. Bd. 1.
- Hieronimus.* Epistola ad Paulinum // PL. Vol. 22. Nr. LVIII. Col. 579–586.
- Historia Welforum, MGH SS 21. P. 454–471.
- Hrabanus Maurus.* Versus iuxta corpus Perminii scribendi / Ed. E. Dümmler // MGH Poetae 2. P. 224–225.
- Hrabanus Maurus.* Versus in sepulchro s. Ferutii martyris // MGH Poetae 2. P. 225.
- Hrabanus Maurus.* Martyrologium // PL. T. 110. Col. 1121–1188.
- Hrabanus Maurus.* De oblatione puerorum // PL. Vol. 107. Col. 419–440.
- Indiculus (Notitia) Arnonis. // SUB I. P. 4–16.
- Institutio canonicorum Aquisgranensis; Institutio sanctimonialium Aquisgranensis // MGH Concilia 2,1. P. 308–456.
- Ionas.* Vitae sancti Columbani abbatis discipulorumque eius libri II / Ed. B. Krusch // Ionaе Vitae s. Columbani, Vedastis, Iohannis. Hannover; Leipzig, 1905 (MGH SS RG in usum schol.; Bd. 37). P. 1–294.
- Irenaeus Leodiensis.* Contra haereses // PG. Vol. 7. Col. 551–554.
- Johannes Cassianus.* De institutis coenobiorum // Sources Chrétiennes. Paris, 1965. T. 109.
- Johannes Cassianus.* Collationes // PL. Vol. 49. Col. 477–1328.
- Isidorus.* Ethimologiae // PL. Vol. 82.
- Katalogus abbatum Sangallensis / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 13. P. 326–328.
- Lambertus Hersfeldensis.* Annales // Lambertus Hersfeldensis opera / Ed. O. Holder-Egger. Hannover, 1894 (MGH SSRG in us. schol.).
- Laudatio sancti Galli / Ed. E. Dümmler // MGH Poetae 2. P. 428–473.
- Lesort A.* Chronique et chartes de l'abbaye de Saint-Michel. Paris, 1909–1912 (Mettensia; Vol. 6).
- Liber aureus // MGH SS 23.
- Liber Historiae Francorum / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 2. P. 215–328.
- Liber Tramitis aevi Odilonis abbatis / Ed. P. Dinter // CCM 10.
- Mainzer UB / Ed. M. Stimming. Darmstadt, 1932. Bd. 1.

Marculfus monachus. Formularum libri duo // MGH Formulae Merowingici et Karolin aevi / Ed. K. Zeumer. Hannover, 1882–1886.

Das Martyrolog-Necrolog von St. Emmeram zu Regensburg // Hg. E. Freise, D. Geuenich, J. Wollasch // MGH. Libri memoriales et Necrologia. NS. Hannover, 1986. T. 3.

Martyrologium Notkeri // PL 131. Col. 1025–1164.

Miracula sanctorum in Fuldenses ecclesias translatorum / Ed. G. Waitz // MGH SS 15, 1. P. 328–341.

Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz / Hg. P. Lehmann. München, 1918. Bd. 1.

Monumenta Erphesfurtensia saec. XII, XIII, XIV / Hg. O. Holder-Egger. Hannover, 1899 (MGH SSRG in us. schol.).

Necrologia Diocesis Salisburgensis / Hg. S. Herzberg-Fränkell // MGH. Necrologia Germaniae II, 1.

Notitia de servitio monasteriorum / Ed. D. P. Becker // CCM I. P. 493–499.

Notker Balbulus. Gesta Karoli Magni imperatoris / Ed. H. F. Haefele. München, 1959 (MGH SSRG, NS.; Bd. 12).

Notker Balbulus. Metrum de vita s. Galli / Ed. K. Strecker // NA. 38. 1913. P. 65–93.

Ordinatio imperii // MGH Capit. 1. P. 270–273.

(Otloh) Otonus Emmeramensis. Opera // Thesaurus anecdotorum novissimus / Ed. B. Pez. Augsburg, 1721. T. 3.2. Col. 141–624.

(Otloh). Liber de temptationibus cuiusdam clerici, varia fortuna et scriptis // Analecta vetera / Ed. J. Mabillon. Paris, 1723. Col. 108–119.

(Otloh) Otonus Emmeramensis. Opera // PL 146. Paris, 1853. Col. 29–434.

(Otloh) Otonus Emmeramensis. Liber proverbiorum // Ibid. Col. 139–242.

Otloh Emmeramensis. Liber de doctrina spirituali // Ibid. Col. 263–300.

Otloh Emmeramensis. Liber de cursu spirituali // Ibid. Col. 139–242.

Otloh Emmeramensis. Ex libello de temptatione / Ed. R. Wilmans // MGH SS 11, 1854. P. 387–393.

Otloh Emmeramensis. Liber de temptatione cuiusdam monachi / Ed. et transl. S. Gäbe // Gäbe S. Otloh von St. Emmeram. «Liber de temptatione cuiusdam monachi». Untersuchung, kritische Edition und Übersetzung. Bern; Berlin; Frankfurt a. M.; New York; Paris; Wien, 1999. S. 243–361 (Lateinische Sprache und Literatur des Mittelalters; Bd. 29).

Otloh Emmeramensis. Explanatio qualitatis hominum iuxta numeri mysterium / Ed. E. Dümmler // Dümmler E. Über den Mönch Otloh von St. Emmeram // Sitzungsberichte der preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin Bd. 48. 1895. S. 1100–1102.

Otloh Emmeramensis. Libellus proverbiorum / Ed. W. Ch. Korfmacher. Washington, 1936. P. 1–91.

Otloh Emmeramensis. Liber visionum / Hg. G. Schmidt. Weimar, 1989 (MGH: Quellen zur geistesgeschichte des Mittelalters; Bd. 13).

Otto Frisingensis. Chronica / Ed. A. Hofmeister // MGH SS RG. Hannover, 1912.

Passio Aefrae / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 7. P. 192–204.

- Passio Desiderii Viennensis / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 3. P. 620–648.
- Passio Floriani / Ed. B. Krusch // SSRM. T. 7. P. 802–805.
- Passio Kyliani minor / Ed. W. Levison // MGH SSRM. 5. P. 711–728.
- Passio Kyliania maior / Ed. F. Emmerich // Der heilige Kilian. Regionarbischof und Martyrer. Würzburg, 1896. S. 11–25.
- Passio s. Trudperti / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. P. 352–
- Paulus Diaconus Historia Langobardorum / Ed. L. Bethmann, G. Waitz // MGH. SSRLI. Hannover, 1878.
- Paulus Diaconus. Gesta episcoporum Mettensium* / Hg. G. H. Pertz // MGH SS II. P. 260–270.
- Das Professbuch der Abtei Sankt Gallen / Hg. P. M. Krieg. Augsburg, 1931.
- Ratpertus. Casus sancti Galli* / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 59–74.
- Ratpertus. Carmen in laudem s. Galli in latinum translatum per Ekkehardum* / Ed. J. Egli Strecker // *Ekkehard IV. Liber benedictionum...* P. 382–389.
- Recueil des chartes de l'abbaye de Stavelot-Malmedy / Ed. J. Halkin, C. C. Roland. Bruxelles, 1909. T. 1.
- Recueil des historiens des Gaules et de la France / Ed. M. Bouquet, L. Delisle. Paris, 1877. T. 14.
- Regesta Alsatie aevi merowingici et karolini // Hg. A. Bruckner. Strasbourg; Zürich, 1949.
- Regula monachorum Aureliani // Codex regularum / Ed. L. Holstenius, M. Brocchie. Graz, 1958. P. 148–154.
- Regula Benedicti / Ed. A. de Vogüé; texte établi et présenté par J. Neufville // SC. Paris, 1971–72. Vol. 181–186.
- Regula Benedicti / Rec. R. Hanslik // CSEL. Wien, 1977. Vol. 75.
- Die althochdeutsche Benediktinerregel des Cod. Sang. 916 / Hg. U. Daab. Tübingen, 1959.
- Regula Magistri / Ed. A. de Vogüé // SC. Paris, 1964–1965. Vol. 105–107.
- Regularis Concordia Angliae nationis / Ed. K. Hallinger // CCM 7,3. P. 61–148.
- Richulf. De s. Feirutio* / Ed. E. Dümmler // Poetae 1. P. 431.
- Der St. Galler Klosterplan / Hg. H. Reinhardt. St. Gallen, 1952.
- Sermo de S. Ferrucio / Ed. O. Holder-Egger // SS. T. 15,1. P. 148–150.
- C. Sollius Apollinarius Sidonius / Rec. P. Mohr. Lipsiae, 1895.
- Supplex Libellus monachorum Fuldensium Carolo imperatori porrectus, X / Ed. J. Semmler // CCM. Siegburg, 1963. T. 1. P. 319–327.
- Tacitus C. Germania* // Tacitus C. Libri qui supersunt / Ed. C. Halm. Leipzig, 1874. T. 2. P. 192–211.
- Die Tegernseer Briefsammlung (Froumund) / Ed. K. Strecker // MGH. Ep. sel. T. III. Berlin, 1925.
- Theodomari abbatis Casinensis epistola ad Karolum regem missa / Ed. K. Hallinger // CCM 1. P. 137–175.
- Testamentum Amandi // MGH SSRM. 5.
- Das Testamentum des Adalgisel Grimo / Ed. H.-W. Hermann // Herrmann H.-W. Das Testament des fränkischen Adligen Adalgisel-Grimo. Ein Zeugnis merowingerzeitlichen Lebens an Saar, Mosel und Maas // StM OSB. 96. 1985. S. 264–274.

- Theudeberti epistola ad Iustinianum // MGH Epp. 3 / Ed. W. Gundlach. Nr. 20. P. 132–133.
- Traditiones possessionesque Wizenburgenses / Ed. C. Zeuss. Speyer, 1842.
- Traditiones et antiquitates Fuldenses / Ed. E. Fr. J. Dronke. Fulda, 1844.
- Die Traditionen des Hochstifts Freising // Hg. T. Bitterauf. Aalen, 1967. 2 Bde.
- Translatio sancti Liborii (Paderborner Fassung) / A. Cohausz // Studien und Quellen für westfälische Geschichte; Bd. 6. 1966.
- Translatio s. Maurini // MGH. SS 15,1
- UB der Abtei Sankt Gallen / Hg. H. Wartmann. Zürich, 1886. Bd. 1–2.
- UB des Klosters Fulda / Ed. E. E. Stengel. Marburg, 1958. Bd. 1 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck; Bd. 10,1).
- UB der Erfurter Stifter und Klöster / Hg. A. Overmann. 1926. Bd. 1 (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und des Freistaates Anhalt NR; Bd. 5).
- Udalricus*. Epistola nuncupatoria // PL. 149. Col. 635–640.
- Das Verbrüderungsbuch der Abtei Reichenau / Hg. J. Autenrieth, D. Geuenich, K. Schmid // MGH. Libri memoriales et Necrologia. NS. T. 1. Hannover, 1979.
- Vita s. Agili // AA SS OSB. II.
- Vita Alkuini / Ed. W. Arndt // MGH SS 15. P. 182–197.
- Vita s. Altonis auctore Otloho / Ed. G. Waitz // MGH SS 15, 2. P. 843–846.
- Vita s. Amandi / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. IV. P. 395–485.
- Vita s. Antonii auctore Athanasio // PG. Vol. 26.
- Vita Antonii auctore Athanasio / Ed. G. J. M. Bartelink. Fondazione Lorenzo Valla, 1974.
- Vita s. Arnulfi Mettensis / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 2. P. 426–446.
- Vita Benedicti abbatis Anianensis et Indensis auctore Ardone / Ed. G. Waitz // MGH SS 15, 1. P. 198–200.
- Vita Bonifatii auctore Willibaldo / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 2. P. 353–359.
- Vita s. Bonifatii auctore Otloho / Ed. W. Levison // Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini. Hannover, 1905. P. 111–217 (MGH SS rer. Germ.).
- Vita quarta Bonifatii auctore Moguntino // / Ed. W. Levison // Vitae sancti Bonifatii archiepiscopi Moguntini. Hannover, 1905 (MGH SS rer. Germ.).
- Vita Brunonis auctore Ruotgero / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 4. P. 252–279.
- Vita Burchardi I / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, 1. P. 44–62.
- Vita Burkardi II / Ed. F. J. Bendel, J. Schmitt // Würzburger Diözesangeschichtsblätter. Bd. 48. 1986.
- Vita Erhardi. / Ed. W. Levison // MGH SSRM 6. P. 1–21.
- Vita Findani / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. 15, 1. P. 502–506.
- Vita Fridolini auctore Balthero / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 3. P. 350–369.
- Vita s. Galli vetustissima / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. Hannover, 1902. P. 251–256.
- Vita s. Galli (auctore Wettino) / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 1–31.
- Vita s. Galli auctore Walafrido / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 4. Hannover, 1902.
- Vita s. Galli metrica / Ed. E. Dümmler // MGH Poetae 2. P. 428–473.
- Vita Germani abbatis Grandivallensis auct. Boboleno presbytero et monacho // MGH SRM. Vol. 5. P. 25–40.

Vita Gregorii abbatis Traiectensis auctore Liudgero / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, 1. P. 63–79.

Vita vel passio Haimhrammi ep. et martyris Ratisbonensis auctore Arbeone Frisingensis / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. 4. P. 452–526.

Vita Hludowici imperatoris / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 2. P. 604–648.

Vita Hrodberti (Gesta sancti Hrodberti confessoris) / Ed. W. Levison // MGH SSRM 6. P. 140–162.

Vita s. Leobae auctore Rudolfo / Ed. G. Waitz // MGH SS 15, 1. P. 118–131.

Vita s. Liudgeri episcopi. Mimigardefordensis auctore Altfrido / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 2. P. 403–425.

Vita Lulli archiepiscopi Moguntini auctore Lamberto Hersfeldensi / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, 1. P. 132–148.

Vita s. Magni auct. Ps.-Theodoro (emendata ab Ermenrico?) // AA SS. Sept. 2. P. 735–759.

La vie de S. Magne de Füssen par Otloh de Saint-Emmeran / Ed. M. Coens // Analecta Bollandiana. Brüssel, 1963. T. 81. Fasc. 1–2. P. 159–183.

(Ex) Vita ss. Marini et Anniani // MGH SS, 15, 2.

Vita s. Martini auctore Sulpicio Severo // Sources chrétiennes. Paris, 1967. T. 133.

Venantius Fortunatus. Vita s. Martini / Ed. B. Krusch // MGH AA 4, 2.

Vita s. Meginrati // MGH SS. 15, 1. P. 444–448.

Vita s. Modoaldi // AA SS Maii III. P. 51–62.

Vita Odiliae abb. Hohenburgensis / Ed. B. Krusch // SSRM 5. P. 24–50.

Vita Odonis Cluniacensis // PL. Vol. 133.

Vita s. Otmari auct. Walafrido / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 41–47.

Vita s. Pirminii / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS 15, 1. P. 17–31.

Vita Remacii Stabulensis / Ed. B. Krusch // MGH SSRM. T. 5. P. 88–111.

Vita s. Romani / Ed. B. Krusch // MGH SSRM 3.

Vita beati Romualdi auctore Petro Damiani / Ed. G. Tabacco. Rom, 1957 (Fonti per la storia d' Italia; T. 94).

Vita s. Sturmii auctore Eigili / Ed. G. H. Pertz // MGH SS 2. P. 365–377.

Vitae s. Wiboradae / Ed. W. Berschin. St. Gallen, 1983 (Mitteilungen für vaterländischen Geschichte; Bd. 51).

Vita s. Wiboradae mart. virginis inclusae auct. Hartmanno // AASS 2. Mai. T. 1. P. 284–293.

Vita s. Wiboradae alia auct. Hepidano // AASS 2. Mai. T. 1. P. 293–308.

Vita s. Wiboradae auct. Hartmanno (Ausz.) / Ed. G. Waitz // MGH SS 4. P. 452–457.

Vita Wigberti abbatis Fritslarensis auctore Lupo Ferrariensis / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. 15, 1. P. 36–43.

Vita Willibaldi episcopi Eichstetensis auctore sanctimoniali Heidenheimensi (Hugebure) / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. 15, 1. P. 86–106.

Vita Willibrordi auctore Alcuino / Ed. W. Levison // SSRM 7. Hannover, 1913. P. 81–141.

Vita Wynnebaldi abbatis Heidenheimensis auctore sanctimoniali Heidenheimensi (Hugeburc) / Ed. O. Holder-Egger // MGH SS. 15, 1. P. 106–117.

Walafridus Strabo. Visio Wettini / Hg. H. Knittel. Sigmaringen, 1986.

Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach. Luxemburg, 1929. Bd. 1,2: Quellenband.

Wilson H. A. The Calendar of St. Willibrord, from MS. Paris. Lat. 10837. A Facsimile with Transcription, Introduction and Notes. London, 1918 (Henry Bradshaw Society; Vol. 55).

Wolferus. Vita Godehardi. / Ed. G.H. Pertz // MGH SS 11.

Yso. De miraculis S. Otmari libri II / Ed. I. von Arx // MGH SS 2. P. 47–54.

Переводы

Августин Аврелий. Исповедь / Пер. и примеч. М. Е. Сергеев; изд. подгот. А. А. Столяров. М., 1991.

Авсоний. О знаменитых городах / Пер. М. Л. Гаспарова // Авсоний. Стихотворения / Изд. подгот. М. Л. Гаспаров. М., 1993. С. 89–93.

Григорий Двоеслов. Собеседования о жизни итальянских отцов и о бесмертии души. Казань, 1858.

Григорий Двоеслов. Правило пастырское. Киев, 1873.

Григорий Турский. История франков / Пер., ст. и примеч. В. Д. Савуковой. М., 1987.

Дамиани Петр. О божественном всемогуществе / Пер. И. В. Купреевой // Ансельм Кентерберийский. Соч. / Пер., биог. очерк, коммент. И. В. Купреевой. М., 1995.

Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений / Вступ. ст., пер. и коммент. Н. Ф. Ускова // СВ. 1995. Вып. 58.

Пёнитенциалий св. Куммиана (фрагмент) / Пер. с лат. В. Г. Безрогова // Послушник и школяр. Наставник и магистр. Средневековая педагогика в лицах и текстах. М., 1996. С. 122–124.

Пёнитенциалий св. Колумбана / Пер. с лат. В. Г. Безрогова // СВ. 1997. С. 224–232.

Эйнгард. Жизнь Карла Великого / Пер. А. П. Левандовского // Левандовский А. П. Карл Великий. Через империю к Европе. М., 1995. С. 177–206.

Литература

Белоликов В. Литературная деятельность Бл. Августина против раскола донатистов. Киев, 1912.

Беркут Л. П. Очерк из истории борьбы за инвеституру во времена императора Генриха V: Генрих V и Пасхалис II до конкордата 1111 г. Киев, 1902.

Он же. Борьба за инвеституру во времена Генриха IV. Варшава, 1911.

Он же. Христианские легенды и жития святых ранней эпохи средних веков. Варшава, 1911.

Он же. Памятники латеранской историографии. Варшава, 1911.

Бершин В. Латинская литература в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 145–156.

Бессмертный Ю. Л. Что за «Казус»? // Казус. Индивидуальное и уникальное в истории / Под ред. Ю. Л. Бессмертного и М. А. Бойцова. М., 1997. С. 7–24.

Бицилли П. М. Элементы средневековой культуры. Одесса, 1912 (переизд. *Бицилли П. М.* Элементы средневековой культуры / Вступ. ст. Б. С. Кагановича, коммент. А. Г. Федорова и Ю. Ю. Гудыменко. СПб., 1995).

Блок М. Короли-чудотворцы. Очерк представлений о сверхъестественном характере королевской власти, распространенных преимущественно во Франции и Англии (1924). М., 1998.

Он же. Ремесло историка. М., 1986.

Бойцов М. А. Не до конца забытый медиевист из эпохи русского модерна // Карсавин Л. П. Монашество... С. 3–33.

Бородин О. Р. Средневековые «книги понтификов» — формирование историографического жанра // Культура и общественная мысль. Античность. Средние века. Эпоха возрождения. М., 1988. С. 64–72.

Буданова В. П. Этнонимия племен Западной Европы: рубеж античности и средневековья. М., 1993.

Вебер М. Социология религии (типы религиозных сообществ) // Вебер М. Избранное. Образ общества. М., 1994. С. 191–231.

Он же. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Там же. С. 7–43.

Вейс В. Д. К вопросу о природе фогтства в Германии X–XII вв. // Исторические записки. 1946. Т. 19.

Вязигин А. С. Петр Дамиани — борец за церковно-общественные преобразования XI в. Харьков, 1895.

- Он же.* Заметки по истории полемической литературы XI в. Харьков, 1896.
- Он же.* Очерки из истории папства в XI в. (Гильдебранд и папство до смерти Генриха III). СПб., 1898.
- Он же.* Григорий VII, его жизнь и общественная деятельность. СПб., 1901.
- Он же.* Идеалы «Божьего царства» и монархия Карла Великого. СПб., 1912.
- Габдаррахманов П. Ш.* Средневековые крестьяне и их семьи. Демографическое исследование французской деревни в VIII–XI вв. (по данным грамот). М., 1996.
- Герье В. И.* Виллигиз архиепископ Майнцский 975–1011. М., 1869.
- Он же.* Франциск — апостол нищеты и любви. М., 1908 (Зодчие и подвижники Божьего Царства).
- Он же.* Блаженный Августин. М., 1910 (Зодчие и подвижники Божьего Царства).
- Он же.* Западное монашество и папство. М., 1913 (Зодчие и подвижники Божьего Царства).
- Гойених Д.* Конфратернитаты Санкт-Галлена // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 29–38.
- Голенищев-Кутузов И. Н.* Средневековая латинская литература Италии. М., 1972.
- Грацианский Н. П.* Бургундская деревня в X–XII столетиях. М.; Л., 1935.
- Гренди Э.* Еще раз о микроистории // Казус. С. 291–320.
- Григулевич И. Р.* Инквизиция (1970). 2-е изд. М., 1976.
- Гуревич А. Я.* Категории средневековой культуры. 2-е изд. М., 1984.
- Он же.* О соотношении народной и ученой традиции в средневековой культуре (Заметки на полях книги Жака Ле Гоффа) // Французский ежегодник. 1982. М., 1984.
- Он же.* Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981.
- Он же.* Культура и общество средневековой Европы глазами современников (Exempla XIII в.). М., 1989.
- Он же.* Средневековый мир: культура безмолвствующего большинства. М., 1990.
- Он же.* Еще несколько замечаний к дискуссии о личности и индивидуальности в истории культуры // Одиссей. М., 1990. С. 76–89.
- Он же.* Исторический синтез и школа «Анналов». М., 1993.
- Гутнова Е. В.* Средневековое крестьянство и ереси // СВ. 1975. Вып. 38.
- Она же.* Историография истории средних веков. М., 1985.
- Данилов А. И.* К вопросу эволюции фогтства как одной из форм феодальной собственности // Труды Томского ун-та. 1948. Т. 103.
- Дворецкая И. А.* Западная Европа V–IX вв. М., 1990.
- Дилигенский Г. Г.* Северная Африка в IV–V вв. М., 1961.
- Динцельбахер П.* Основные тенденции религиозного развития Германии в высокое средневековье / Пер. с нем. Н. Ф. Ускова // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича. М.; СПб., 2000. С. 143–165.

Добиаш-Рождественская О. Церковное общество Франции в XIII в. Пг., 1914. Ч. 1. Приход.

Она же. Культ св. Михаила в латинском средневековье. V–VIII вв. Пг., 1917.

Она же. Западные паломничества в средние века. Пг., 1924.

Она же. Культ вод на периферии Галлии и сказание о кельнских девах // Яфетический сборник. Вып. 4. 1926. С. 123–149.

Она же. История письма в средние века. Руководство к изучению латинской палеографии (1923). 2-е изд. М., 1987.

Она же. Мастерские письма на заре западного средневековья. Л., 1930.

Она же. История Корбийской мастерской письма. Л., 1934.

Она же. Духовная культура Западной Европы IV–XI вв. // Она же. Культура западноевропейского средневековья. Научное наследие. М., 1987.

Донини А. У истоков христианства (от зарождения до Юстиниана). М., 1989 (оригинальное издание — Milano, 1977).

Дуфт И. Ирландские монахи и ирландские рукописи в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 119–128.

Заборов М. А. Папство и крестовые походы. М., 1960.

Он же. Крестоносцы на Востоке. М., 1980.

Историк в поиске / Под ред. Ю. Л. Бессмертного. М., 1999.

История Древнего Мира. Упадок древних обществ / Под ред. И. М. Дьяконова, В. Д. Нероновой, И. С. Свенцицкой. М., 1989.

История Европы. М., 1992. Т. 2.

Карсавин Л. П. Очерки религиозной жизни в Италии XII–XIII вв. СПб., 1912.

Он же. Символизм мышления и идея миропорядка в средние века (XII–XIII вв.) // Научный исторический журнал. 1913. Т. 1. Вып. 2. № 1. С. 10–28. (перезд.: *Карсавин Л. П.* Монашество... С. 158–176).

Он же. Основы средневековой религиозности в XII–XIII вв. преимущественно в Италии. Пг., 1915.

Он же. Монашество в средние века / Вступ. ст., коммент. М. А. Бойцова. 2-е изд. М., 1992.

Колесницкий Н. Ф. Исследование по истории феодального государства в Германии (IX — первая половина XII в.). М., 1959.

Он же. «Священная Римская империя»: притязания и действительность. М., 1977.

Корелин М. С. Важнейшие моменты в истории средневекового папства. СПб., 1901.

Корсунский А. Р. Религиозный протест в эпоху раннего средневековья в Западной Европе // СВ. Вып. 44. 1981.

Корсунский А. Р., Гюнтер Р. Упадок и гибель Западной римской империи и возникновение германских королевств (до середины VI в.). М., 1984.

Котляревский С. А. Францисканский орден и римская курия в XIII–XIV вв. М., 1901.

Кривелев И. Христианская церковь с конца V по конец XI в. // Антиралигиозник. 1939. № 8.

Культура аббатства Санкт-Галлен / Под ред. В. Фоглера; пер. на рус. яз. Н. Ф. Ускова. Баден-Баден; Цюрих, 1996.

Лозинский С. Г. История папства (1934). 3-е изд. М., 1986.

Лозовик Г. Н. Крестовые походы как программа универсальной папской теократии. М.; Л., 1931.

Люблинская А. Д., Шаркова И. С. Труды члена-корреспондента АН СССР О. А. Добняш-Рождественской // СВ. 1966. Вып. 29.

Лыс Д. П. Роль церкви во Франкском государстве // Уч. зап. Моск. обл. пед. ин-та. Т. 232. 1969. Вып. 11.

Она же. Рост политической роли римской церкви в период понтификата Григория I (590–604) // Социально-экономические проблемы истории древнего мира и средних веков: Сб. трудов. М., 1974. С. 79–121.

Она же. Роль католической церкви во Франкском государстве при Каролингах // Уч. зап. Моск. обл. пед. ин-та. Т. 288. 1978. Вып. 13.

Мажуга В. И. Королевская власть и церковь во Франкском государстве VI в. // Политические структуры эпохи феодализма в Западной Европе (VI–XVII вв.). Л., 1990. С. 46–71.

Майоров Г. Г. Формирование средневековой философии. Латинская патристика. М., 1979.

Малинин Ю. П. Средневековый «дух совета» // Одиссей. 1992. М., 1994. С. 176–192.

Мильская Л. Т. Светская вотчина в Германии VIII–IX вв. и ее роль в закреплении крестьянства. М., 1957.

Мчедлов М. П. Христианство // Историческая энциклопедия. М., 1974. Т. 15.

Назаренко А. В. Южнонемецкие земли в европейских связях IX–X вв. // СВ. 1990. Вып. 53.

Неронова В. Д. Поздняя римская империя (III–V вв.) // История Древнего Мира... С. 295–322.

Неусыхин А. И. Возникновение зависимого крестьянства как класса раннефеодального общества в Западной Европе VI–VIII вв. М., 1956.

Он же. Судьбы свободного крестьянства в Германии в VIII–XII вв. М., 1964.

Он же. Очерки истории Германии в средние века // Он же. Проблемы европейского феодализма...

Он же. Проблемы европейского феодализма: Избр. тр. М., 1974.

Оксенбайн П. Обучение и преподавание в монастыре св. Галла // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 133–144.

Перлов А. М. Пресвитер Рудольф и его место в фульдской историографической традиции // СВ. 1997. С. 73–88. Вып. 60.

Пономарев А. Собеседования св. Григория Великого о загробной жизни в их церковном и историко-мемуарном значении. Опыт исследования памятников христианской агиологии и эсхатологии. СПб., 1889.

Попов И. В. Личность и учение блаженного Августина. Сергиев Посад, 1916. Т. 1–2.

Рамм Б. Я. Папство и Русь в XI–XV вв. М.; Л., 1959.

Он же. Монашество // Ист. энцикл. М., 1974. Т. 9.

Розанов Ф. К вопросу о социальном значении борьбы папства за инвеституру в 70–80-х гг. XI в. // Уч. зап. Дагестанского пед. ин-та. 1940. Вып. 1.

Свенцицкая И. С. От общины к церкви (О формировании христианской церкви). М., 1985.

Сидорова Н. А. Народные еретические движения во Франции в XII–XIII вв. // Французский ежегодник. 1961. М., 1962.

Сказкин С. Д. Восстание Дольчино. Сигарелли — учитель Дольчино // Сказкин С. Д., Самаркин В. В. Дольчино и Библия (к вопросу о толковании «Священного писания» как способе революционной пропаганды в средневековье) // СВ. 1975. Вып. 38.

Он же. Из истории социально-политической и духовной жизни Западной Европы в средние века. Материалы научного наследия. М., 1981.

Средневековый быт / Под ред. О. А. Добиаш-Рожественской, А. И. Хоментовской, Г. П. Федотова. Л., 1925.

Спиркин А. Сознание // Филос. энцикл. Т. 5. С. 43–48.

Стефанович А. Петух на готическом соборе // Средневековый быт... С. 272–279.

Топоров В. Н. Самосознание // Филос. энцикл. словарь. М., 1983. С. 591–592.

Трубецкой Е. Н. Религиозно-общественный идеал западного христианства в V в. Мирозерцание Блаженного Августина. М., 1892.

Он же. Религиозно-общественный идеал западного христианства в XI в. Идея божественного царства в творениях Григория VII и публицистов — его современников. Киев, 1897.

Он же. (Полемика с А. С. Вязигиным) // ЖМНП. Август. 1897; Декабрь. 1897.

Удальцов А. Д. Из аграрной истории каролингской Фландрии. М.; Л., 1935.

Удальцова З. В., Уколова В. И., Шапов Я. Н. Распространение христианства, церковь и ереси в средневековой Европе // Истории Европы. М., 1992. Т. 2. С. 560–588.

Уколова В. И. Античное наследие и культура раннего средневековья (конец V — середина VII в.). М., 1989.

Усков Н. Ф. [Вступ. ст.] // Отлох Санкт-Эммерамский. Книга видений...

Он же. Солнце взошло на Западе. Санкт-галленский монастырский патриотизм в раннее средневековье // СВ. 1998. Вып. 60. С. 118–142.

Он же. Monastische consuetudines und Kirchenrecht im 9. – 11. Jh. // Proceedings of the X International Congress of Medieval Canon Law (Syracuse / NY, 6–18 August 1996). Monumenta Iuris Canonici, Ser. C, 11 (сдано в печать).

Он же. Монастыри в городе // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Феномен средневекового урбанизма. М., 1999. Т. 1. С. 284–312.

Он же. «Монахи в духовной жизни города» // Город в средневековой цивилизации Западной Европы. Жизнь города и деятельность горожан. М., 1999. Т. 2. С. 197–221.

Он же. Убить монаха... // Казус 1997 / Под ред. Ю. Л. Бессмертного и М. А. Бойцова. М., 1999. С. 199–235.

Он же (пец.): *Wollasch J. Cluny* — «Licht der Welt». Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich, 1996 // CB. 60. 1997. С. 486–489.

Он же (пец.): *Siems H.* Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen. Hannover, 1992 (MGH Schriften; Bd. 35) // CB. 59. 1997. С. 310–312.

Он же (пец.): *Osterrieder M.* Sonnenkreuz und Lebensbaum. Irland, der Schwarzmeer-Raum und die Christianisierung der europäischen Mitte. Stuttgart, 1995 // CB. 2000. Вып. 61. С. 408–411.

Он же. Обращение в монашество в мыслях и чувствах монаха XI в. (К проблеме личности Отлоха Санкт-Эммерамского) // Человек в мире чувств. М., 2000. С. 389–434.

Успенский Ф. И. Церковно-политическая деятельность папы Григория I Двоеслова. Казань, 1901.

Фоглер В. Очерк истории аббатства // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 9–24.

Фортинский Ф. Я. Титмар Мерзебургский и его хроника. СПб., 1872.

Хейзинга Й. *Homo ludens*. М., 1992.

Циркин Ю. Б. Западноевропейские провинции Римской империи // История Древнего Мира... С. 88–111.

Чайковская О. Г. Проблемы возвышения папства в XI в. // Из истории трудящихся масс в Италии. М., 1959.

Она же. Ключниковское движение X–XI вв., его социальный и политический характер // Вопросы истории религии и атеизма. М., 1960. Вып. 8.

Шайтан М. Ирландские эмигранты в средние века // Средневековый быт... С. 179–206.

Эггенбергер К. Книжное искусство в Санкт-Галлене // Культура аббатства Санкт-Галлен... С. 93–118.

Эксле О. Г. Проблема возникновения монашества / Пер. с нем. Н. Ф. Ускова // Другие средние века. К 75-летию А. Я. Гуревича (сдано в печать).

Albers B. Untersuchungen zu den ältesten Mönchsgewohnheiten. Ein Beitrag zur Benediktinerordensgeschichte des X.–XII. Jh. München, 1905 (Veröffentlichungen aus dem Kirchenhistorischen Seminar München. 2. Rh.; Nr. 8).

Allgeier A. Rez.: Jecker G. Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen. Münster, 1927 // Freiburger Diözesan-Archiv. 56. 1928. S. 615–617.

Die Alpen in der europäischen Geschichte des Mittelalters. Reichenau-Vorträge 1961–1962. Stuttgart, 1965. (VuF; Bd. 10).

Anderson M. O. Kings and Kingship in early Scotland. Totowa, 1973.

Angenendt A. Monachi Peregrini. Studien zu Pirmin und den monastischen Vorstellungen des frühen Mittelalters. München, 1972 (Münstersche Mittelalterschriften; Bd. 6).

Idem. Willibrord im Dienste der Karolinger // Annalen des Historischen Vereins für den Niederrhein. Bd. 175. 1973. S. 63–113.

Idem. Taufe und Politik im frühen Mittelalter // FMSt. 7. 1973. S. 148–151.

Idem. Bonifatius und das Sacramentum initiationis // Römische Quartalschrift für christliche Altertumskunde und Kirchengeschichte. 72. 1977. S. 133–183.

Idem. Religiosität und Theologie. Ein spannungsreiches Verhältnis im Mittelalter // Archiv für Liturgiewissenschaft. 20/21. 1978/79.

Idem. Kaiserherrschaft und Königstaufe. Kaiser, Könige und Päpste als geistliche Patrone in der abendländischen Missionsgeschichte. Berlin; New York, 1984 (Arbeiten zur frühmittelalterforschung; Bd. 15).

Idem. Buße und liturgisches Gedenken // Gedächtnis... S. 39–50.

Idem. Theologie und Liturgie der mittelalterlichen Totenmemoria // Memoria... S. 158–160.

Idem. Die Liturgie und die Organisation des kirchlichen Lebens auf dem Lande // Christianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell' Alto Medioevo. Spoleto, 1982. P. 169–226 (Settimane di Studio del Centro Italiano sull' Alto Medioevo; Vol. 28).

Idem. Missa specialis. Zugleich ein Beitrag zur Entstehung der Privatmesse // FMSt. 17. 1983. S. 153–221.

Idem. The conversion of the Anglo-Saxons considered against the background of the early medieval mission // Angli e sassoni al di qua e al di là del mare. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1984. Spoleto, 1986. S. 747–792.

Idem. Pirmin und Bonifatius // Mönchtum, Episcopat und Adel... S. 251–304.

Idem. A. Das Frühmittelalter. Die abendländische Christenheit von 400 bis 900. Stuttgart; Berlin; Köln, 1990.

Idem. «Er war der erste...» Willibrords historische Stellung // Willibrord, zijn wereld en zijn werk. Voordrachten gehouden tijdens het Willibrordcongres. Nijmegen, 1989. Nijmegen, 1990. S. 13–34 (Middeleeuwse Studies; Bd. 6).

Idem. Willibald zwischen Mönchtum und Bischofsamt // Der hl. Willibald... S. 143–169.

Idem. «Mit reinen Händen». Das Motiv der kultischen Reinheit in der abendländischen Askese // Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für F. Prinz. Stuttgart, 1993. S. 297–316.

Idem. Liudegerus Peregrinus. Unterwegs um des Evangeliums willen // Sie wandern von Kraft zu Kraft. Aufbrüche. Wege. Begegnungen. Festgabe für Bischof R. Lettmann. Münster, 1993. S. 115–125.

Idem. Kloster und Klosterverband zwischen Benedikt von Nursia und Benedikt von Aniane // Vom Kloster zum Klosterverband... S. 7–35.

Angerer J. F. Consuetudo und Reform // Monastische Reformen... S. 107–116.

Idem. Das Mönchtum im Karolingischen Reich // Die Anfänge des Klosters Kremsmünster. Linz, 1978. S. 11–24 (Mitteilungen des Österreichischen Landesarchives; Ergbd. 2).

Anton H. H. Fürstenspiegel und Herrscherethos in der Karolingerzeit. Bonn, 1968 (Bonner Historische Forschungen; Bd. 32).

Idem. Studien zu den Klosterprivilegien der Päpste im frühen Mittelalter unter besonderer Berücksichtigung der Privilegierung von St. Maurice d'Againe. Berlin; New York, 1975 (Beiträge zur Geschichte und Quellenkunde des Mittelalters; Bd. 4).

Idem. Trier im frühen Mittelalter. Paderborn u. a., 1987 (Quellen und Forschungen aus dem Gebiet der Geschichte NF; Bd. 9).

Idem. Klosterwesen und Adel im Raum von Mosel, Saar und Sauer in Merowingerischer und frühkarolingischer Zeit // Willibrord. Apostel der Niederlande... S. 96–124.

Archäologie und Geschichte des ersten Jahrtausends in Südwestdeutschland. Sigmaringen, 1990 (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland / Hrsg. H. U. Nuber, K. Schmid (†), H. Steuer, T. Zotz; Bd. 1).

Arnold B. Zur Vita Corbiniani // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 Jubiläum des hl. Korbinian. München, 1924. S. 61–63.

Arx I. von. (Praefatio) // Gozberti Diaconi continuatio. Libri II de miraculis s. Galli per Walafridum emmendata // MGH SS 2. Stuttgart, 1829. P. 21–22.

Atlas de la France de l'an Mil. État de nos connaissances / Ed. M. Parisse. Paris, 1994.

Atsma H. Die schriftlichen Quellen zur Geschichte der Chiemsee-Klöster bis zur Errichtung des Augustinerchorherrenstiftes auf der Herreninsel // Bericht über Ausgrabungen und Bauuntersuchungen in der Abtei Frauenwörth auf der Fraueninsel im Chiemsee 1961–1964 / Hg. V. Milošević. München, 1966. S. 47 (Münchener Historische Abhandlungen; NF. Bd. 65).

Idem. Les monastères urbains du nord de la Gaule // Revue de l'histoire de l'église de France. 62. 1976. P. 163–187.

Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra in Augsburg 1961–1968 / Hrsg. J. Werner. München, 1977. Textband.

Autenrieth J. Der Codex Sangallensis 915. Ein Beitrag zur Erforschung der Kapitelloffiziumsbücher // Landesgeschichte und Geistesgeschichte. Festschrift für O. Herding zum 65. Geburtstag. Stuttgart, 1977.

Babl K. Emmeram von Regensburg. Legende und Kult. Kallmünz, 1973.

Bacht H. Vermächtnis des Ursprungs. Studien zum frühen Mönchtum. Würzburg, 1972 (Studien zur Theologie des geistlichen Lebens; Bd. 5).

Bader W. Die christliche Archäologie in Deutschland nach den jüngsten Entdeckungen an Rhein und Mosel // Annalen für Niederrhein. 144/45. 1946/47. S. 5–31.

Baix F. Étude sur l'abbaye et principauté de Stavelot-Malmédy. Paris; Charleroi, 1924. Vol. 1.

Idem. Saint Remacle et les abbayes de Soligniac et de Stavelot-Malmédy // Revue bénédictine. 61. 1951. P. 167–207.

Baldes H. Die Salier und ihre Untergrafen am Mittelrhein. Marburg, 1913.

Baltl H. Das frühe Christentum in Karantanien und der hl. Amandus // Zeitschrift des Historischen Vereins für Steiermark. 66. 1975.

Baltrusch-Schneider D. B. Die angelsächsischen Doppelklöster // Doppelklöster... S. 57–81 (см. также *Schneider D. B.*).

Bandmann G. Früh- und hochmittelalterliche Altaranordnung als Darstellung // Das erste Jahrtausend...

Barth M. Die Legende und Verehrung der hl. Attala // Archiv für elsassische Kirchengeschichte. 2. 1927.

Barth M. St. Fridolin und sein Kult im alemannischen Raum. Ein Versuch // Freiburger Diözesan-Archiv. 3. Folge 7. 1955. S. 112–202.

Barton P. F. Die Frühzeit des Christentums in Österreich und Südostmitteleuropa bis 788. Wien, 1975.

Bauch A. Der heilige Mönch und Einsiedler Sola // Bavaria sancta / Hg. G. Schwaiger. Regensburg, 1971. Bd. 2.

Idem. Quellen zur Geschichte der Diözese Eichstätt. Regensburg, 1984. Bd. 1: Biographien der Gründungszeit (Eichstätter Studien. N. F.; Bd. 19).

Bauerreiss R. Irische Frühmissionare in Südbayern // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 jährl. Jubiläum des hl. Korbinian. München, 1924. S. 43–60.

Idem. Kirchengeschichte Bayerns. St. Ottilien, 1949. Bd. 1.

Idem. R. Die Anfänge der Metropolitanverfassung in Altbayern // St. Bonifatius-Gedenkgabe... S. 465–470.

Becht-Jördens G. Die Vita Aegil abbatis Fuldensis des Brun Candidus. Ein Opus geminum aus dem Zeitalter der anianischen Reform in biblisch-figuralem Hintergrundstil. Frankfurt a. M., 1992 (Fuldaer Hochschulschriften; Bd. 17).

Beck H. G. The pastoral care of souls in South-East France during the sixth century // Analecta Gregoriana. 51. 1950. P. 84–91.

Becker P. Das frühe Trierer Mönchtum von den Anfängen bis zur anianischen Reform // Beiträge zu Geschichte... S. 9–45.

Behm-Blancke G. Keltische und germanische «Herrensitze» in Thüringen // Wissenschaftliche Zeitschrift der Friedrich-Schiller-Universität (Jena). Geschichtliche-sprachwissenschaftliche Reihe. 28. 1971.

Beiträge zu Geschichte und Struktur der mittelalterlichen Germania Sacra. Göttingen, 1989.

Beiträge zur Geschichte von St. Trudpert / Hg. T. Mayer u. a. Freiburg i. Br., 1937.

Berend N. La subversion invisible. La disparation de l'oblation irrévocable des enfants dans le droit canon // Medievales. 26. 1994. P. 123–136.

Bergengruen A. Adel und Grundherrschaft im Merowingerreich. Siedlungs- und standesgeschichtliche Studie zu den Anfängen des fränkischen Adels in Nordfrankreich und Belgien. Wiesbaden, 1958 (VSWG; Beiheft 41).

Bericht über Ausgrabungen und Bauuntersuchungen in der Abtei Frauenwörth auf der Fraueninsel im Chiemsee 1961–1964 / Hg. V. Milošević. München, 1966 (Münchener Historische Abhandlungen; NF. Bd. 65).

Berkum A. van. Réflexions sur la physiognomie spirituelle de Saint Willibrord et de ses compagnons // Études Epternaciennes. 2. 1982. P. 7–18.

Berlière U. Abbaye de Stavelot-Malmédy. Liège, 1928 (Monasticon belge; Vol. 2: Province de Liège).

Bernoulli C. A. Die Heiligen der Merowinger. 1900.

Berschin W. Die Anfänge der lateinischen Literatur unter den Alemannen // Die Alemannen in der Frühzeit / Hg. W. Hübener. Buhl; Baden, 1974. S. 121–133. (Veröffentlichungen des Alemannischen Instituts; Nr. 34).

Idem. Gallus abbas vindicatus // Historisches Jb. 95. 1975. S. 257–277.

Idem. Verena und Wiborada. Mythos, Geschichte und Kult im X. Jh. // Freiburger Diözesan-Archiv. 1982. Bd. 102. S. 5–15.

Idem. Karolingische Gartenkonzepte // Freiburger Diözesan-Archiv. Bd. 104. 1984.

Idem. Eremus und Insula. St. Gallen und die Reichenau im Mittelalter — Modell einer lateinischen Literaturlandschaft. Wiesbaden, 1987.

Idem. Biographie und Epochenstil im lateinischen Mittelalter. Stuttgart, 1991. Bd. 3.

Beumann H. Eigils Vita Sturmi und die Anfänge der Klöster Fulda und Hersfeld // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 1952. Bd. 2. S. 1–15.

Idem. Hersfelds Gründungsjahr // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 6. 1956. S. 1–24.

Idem. Zur Textgeschichte der Vita Ruperti // Festschrift für Hermann Heimpel zum 70. Geburtstag am 19. September 1971. Göttingen, 1972. Bd. 3. S. 166–196.

Idem. Zur Vita Ruperti // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 81–83.

Beyerle K. Von der Gründung bis zum Ende des freiherrlichen Klosters (724–1427) // Die Kultur der Abtei Reichenau... Bd. 1.

Idem. Das Reichenauer Verbrüderungsbuch als Quelle der Klostergeschichte // Die Kultur der Abtei Reichenau... Bd. 1

Beyerle F. Bischof Pirminius und die Gründung der Abteien Murbach und Reichenau // Zeitschrift für schweizerische Geschichte. 27. 1947. S. 129–173.

Bienvenu J.-M. L'étonnant fondateur de Fontevraud. Robert d'Arbrissel. Paris, 1980.

Bitel L. M. Women's Monastic Enclosures in Early Ireland. A Study of Female Spirituality and Male Monastic Mentalities // Journal of Medieval History. 12. 1986. P. 15–36.

Bigelmaier A. Das Jahr der Gründung des Bistums Eichstätt // Festgabe für K. Schornbaum. Neustadt a. d. Aisch, 1950. S. 26–28.

Idem. The Passio des hl. Kilian und seiner Gefährten // Würzburger Diözesan-geschichtsblätter. 14/15. 1952/53. S. 1–25.

Idem. Die Gründung der mitteldeutschen Bistümer // St. Bonifatius-Gedenk-gabe... S. 247–287.

Binding G. u. a. Das Atrium von St. Gereon in Köln // Archäologische Korres-pondenzblätter. 1973. Bd. 3. S. 101–106.

Bischoff B. Wer ist die Nonne von Heidenheim? // StMOSB. 49. 1931.

Idem. Otloh von St. Emmeram // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. 1943. Bd. 3. S. 658–670.

Idem. Das griechische Element in der abendländischen Bildung des Mittelalters //

Idem. Mittelalterliche Studien. Stuttgart, 1967. Bd. 2.

Idem. Salzburger Formelbücher und Briefe aus Tassilonischer und Karolingischer Zeit // Sitzungsberichte der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Klasse. 4. 1973.

Idem. Die süddeutschen Schreibschulen und Bibliotheken in der Karolingerzeit. Wiesbaden, 1974. 2 Bde.

Idem. Literarisches und künstlerisches Leben in St. Emmeram (Regensburg) während des frühen und hohen Mittelalters // *Idem.* Mittelalterliche Studien. Ausgewählte Aufsätze zur Schriftkunde und Literaturgeschichte. 1981. Bd. 2. S. 77–115.

Bischoff B., Hofmann J. Libri sancti Kyliani. Würzburg, 1952 (Quellen und Forschungen zur Geschichte des Bistums und Hochstifts Würzburg; Bd. 6).

Bittarman H. R. The influence of the Irish monks on Merovingian diocesan organisation // American Historical Review. 40. 1934/35. P. 232–245.

Blanke F. Columban und Gallus. Urgeschichte des Schweizerischen Christentums. Zürich, 1940.

Idem. Columban in Bregenz // Ewangelisches Missionsmagazin. 97. 1953. S. 165–180.

Blickle P. Kempten. München, 1968. S. 11–12 (Historischer Atlas von Bayern. Tl. Schwaben; Hft. 6).

Bloch H. Zur Überlieferung und Entstehungsgeschichte des Chronicon Eberheimense // NA. 34. 1909. S. 127–173.

Bloch P. Das Hornbacher Sacramentar // Basler Studien zur Kunstgeschichte. 15. 1956.

Blume K. Abbatia. Ein Beitrag zur kirchlichen Rechtssprache. Stuttgart, 1914 (Kirchenrechtliche Abhandlungen; Bd. 83).

Boehmer H. Zur Geschichte des Bonifatius // Zeitschrift für Hessische Geschichte. 50. 1917. S. 207–208.

Boelens M. Die Klerikerehe in der Gesetzgebung der Kirche unter besonderer Berücksichtigung der Starfe. Eine rechtsgeschichtliche Untersuchung von den Anfängen der Kirche bis zum Jahre 1139. Paderborn, 1968.

Böhner K. Die Anfänge der Abteikirche St. Martin zu Trier // Trierer Zeitschrift. 18. 1949. S. 107–109.

Boockmann H. Einführung in die Geschichte des Mittelalters. München, 1985.

Borger H. Zu den Ausgrabungen unter den Kölner Kirchen // Köln... S. 110–129.

Borgolte M. Salomo III und St. Mangen. Zur Frage nach den Grabkirchen der Bischöfe von Konstanz // Churrätisches und st. gallisches Mittelalter. Festschrift für O. P. Clavadetscher. Sigmaringen, 1984. S. 195–223.

Idem. Gedenkstiftungen in St. Galler Urkunden // Memoria... S. 578–602.

Borst A. Mönche am Bodensee. Sigmaringen, 1978.

Boshof E. Erzbischof Agobard von Lyon. Leben und Werk. Köln; Wien, 1969 (Kölner Historische Abhandlungen; Bd. 17).

Idem. Das Erzstift Trier und seine Stellung zu Königtum und Papsttum im ausgehenden 10. Jh. // Studien und Vorarbeiten zur Germania pontifica; Bd. 4. 1972.

Idem. Einheitsidee und Teilungsprinzip in der Regierungszeit Ludwigs des Frommen // Charlemagne's Heir... S. 161–189.

Bosl K. Forsthoheit als Grundlage der Landeshoheit in Bayern // Gymnasium und Wissenschaft. Festschrift des Maximiliansgymnasiums. München, 1949. S. 1–55.

Idem. Bayern und Italien // Gemeinsames Erbe — Perspektiven europäischer Geschichte. München, 1959. S. 55–87.

Idem. Franken um 800. Strukturanalyse einer fränkischen Königsprovinz. München, 1959 (Schriftenreihe zur bayerischen Landesgeschichte; Bd. 58).

Idem. Die germanische Kontinuität im deutschen Mittelalter. Adel-König-Kirche // Ereignisse und Linien europäischer Geschichte. München, 1962. S. 23–47.

Idem. Der «Adelsheilige». Idealtypus und Wirklichkeit // Speculum Historiale. Festschrift J. Spörl. Freiburg i. Br., 1965. S. 167–187.

Idem. Die Grundlagen der modernen Gesellschaft im Mittelalter. Stuttgart, 1972 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 4).

Bour R. S. Die Benediktinerabtei St. Arnulf vor den Metzger Stadtmauern // Jb der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. Bd. 19. 1907.

Brandi K. Quellen und Forschungen zur Geschichte der Abtei Reichenau. Heidelberg, 1890. Bd. 1.

Idem. (Rez.): *Rübel K.* Die Franken, ihr Eroberungs- und Siedlungssystem im deutschen Volkslande. Bielefeld; Leipzig, 1904 // Göttingische Gelehrte Anzeigen. 1908. Bd. 170. S. 1–51.

Le Bras G. Notes pour servir à l'histoire des collections canoniques // Revue histoire de droit français et étranger. 8. 1929.

Braune W. Althochdeutsch und Angelsächsisch // Beiträge zur Geschichte der deutschen Sprache und Literatur. 43. 1918.

Brechter G. Die Regula Benedicti im Decretum Gratiani // Studia Gratiana. 2. 1954.

Bredero A. H. The Controversy between Peter the Venerable and Saint Bernard of Clairvaux // Petrus Venerabilis. Roma, 1956 (Studia Anselmiana; T. 40).

Brooks N. The early history of the church of Canterbury. Leicester, 1984.

Browe P. Beiträge zur Sexualethik des Mittelalters. Breslau, 1923 (Breslauer Studien zur historischen Theologie; Bd. 23);

Brown P. The cult of the saints. Its rise and function in Latin Christianity. Chicago; London, 1981 (Haskell Lectures on History of Religions NS; Vol. 2).

Idem. Relics and social status in the age of Gregory of Tours // *Idem.* Society and the Holy. 1982.

Bruckner A. Scriptoria medii aevi Helvetica. Denkmäler Schweizer Schreibkunst des Mittelalters. Genf, 1936. Bd. 3.

Brückner W. Sterben im Mönchsgewand. Zum Funktionswandel einer Totenkleidsitte // Kontakte und Grenzen. Probleme der Volks-, Kultur- und Sozialforschung. Festschrift für G. Heilfuhrth. Göttingen, 1969. S. 259–277.

Brühl C. Fodrum, gistum, servitium regis. Studien zu den wirtschaftlichen Grundlagen des Königtums im Frankenreich und in den fränkischen Nachfolgestaaten Deutschland, Frankreich und Italien vom 6. bis zur Mitte des 14. Jh. Köln; Graz, 1968. 2 Bde (Kölner historische Abhandlungen; Bd. 14, 1–2).

Brunert M.-E. Das Ideal der Wüstenaskese und seine Rezeption in Gallien bis zum Ende des 6. Jh. Münster, 1994 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinertums; Bd. 42).

Eadem. Fulda als Kloster in eremo. Zentrale Quellen über die Gründung im Spiegel der hagiographischen Tradition // Kloster Fulda... S. 59–78.

Brunhölzl F. Geschichte der lateinischen Literatur des Mittelalters. München, 1975. Bd. 1.

Buchner R. Die Rechtsquellen // Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen... Bhft. Weimar, 1953.

Bühler J. Forschungen über Benediktiner-Doppelklöster im heutigen Bayern // Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte. 5. 1930.

Büll F. Die Klöster Frankens bis zum 9. Jh. // SMGBO. 104. 1993.

Bullough D. A. The missions of the English and Picts and their heritage (to ca. 800) // Die Iren... S. 80–97.

Burg A. M. Die Benediktiner im Elsaß // StMOSB. 77. 1966. S. 161–171.

Burg M. Honau // Germania Benedictina. Augsburg, 1975. Bd. 5: Baden-Württemberg / Hg. F. Quarthal.

Büttner H. Die politische Erschließung der westlichen Vogesen im Früh- und Hochmittelalter // ZGORh NF. 50. 1936. S. 365–404.

Idem. Franken und Alemannen in Breisgau und Ortenau // ZGORh NF. 52. 1939. S. 323–359.

Idem. Bonifatius und die Karolinger (1954) // *Idem.* Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte... S. 129–144.

Idem. Bonifatius und das Kloster Fulda // Fuldaer Geschichtsblätter. 30. 1954. S. 66–78.

Idem. Studien zum frühmittelalterlichen Städtewesen in Frankreich, vornehmlich im Loire- und Rhonegebiet. // Studien zu den Anfängen... S. 164–167.

Idem. Frühmittelalterliches Christentum und fränkischer Staat zwischen Hochrhein und Alpen. Darmstadt, 1961.

Idem. Christentum und fränkischer Staat in Alemannien und Rätien // Frühmittelalterliches Christentum... S. 7–54.

Idem. Schwaben und Schweiz im frühen und hohen Mittelalter. Gesammelte Aufsätze. Sigmaringen, 1972 (VuF; Bd. 15).

Idem. Zur frühen Geschichte der Abtei Pfäfers. Ein Beitrag zur rätischen Geschichte des 8./9. Jh. // *Idem.* Schwaben und Schweiz... S. 225–240.

Idem. Zur frühmittelalterlichen Reichsgeschichte an Rhein, Main und Neckar. Darmstadt, 1975.

Idem. Die Franken und die Ausbreitung des Christentums bis zu den Tagen von Bonifatius (1951) // *Ibid.* S. 30–46.

Idem. Frühes fränkisches Christentum am Mittelrhein (1951) // *Ibid.* S. 47–93.

Idem. Das mittlere Mainland und die fränkische Politik des 7. und frühen 8. Jh. (1952) // Ibid. S. 94–101.

Idem. Christentum und Kirche zwische Neckar und Main im 7. Jh. und frühen 8. Jh. // Ibid. S. 102–128.

Idem. Die Mainlande um Aschaffenburg im frühen Mittelalter // Ibid. S. 185–206.

Idem. Die Landschaft um Basel von der Eiwanderung der Alemannen bis zur Mitte des 8. Jh. (1939) // *Idem.* Schwaben und Schweiz... S. 9–31.

Idem. Die Entstehung der Churer Bistumsgrenzen. Ein Beitrag zur fränkischen Alpenpolitik des 6.–8. Jh. (1959) // *Idem.* Frühmittelalterliches Christentum... S. 107–154.

Idem. Geschichte des Elsaß. Politische Geschichte des Landes von der Landnahmezeit bis zum Tode Ottos III. und Ausgewählte Beiträge zur Geschichte des Elsaß im Früh- und Hochmittelalter. Sigmaringen, 1991.

Idem. Studien zur Geschichte des Stiftes Hohenburg im Elsaß während des Hochmittelalters (1939) // Ibid. S. 205–227.

Büttner H., Müller I. Frühes Christentum im schweizerischen Alpenraum. Einsiedeln; Zürich; Köln, 1967.

Caemmerer E. Vor- und Frühgeschichte Arnstadts und seiner weiteren Umgebung bis zur Mitte des 10. Jh. // Beiträge zur mittelalterlichen, neueren und allgemeinen Geschichte. 56. 1956. S. 88–89.

Campbell J. The Debt of the early english church to Ireland // Irland und die Christenheit (Ireland and the Christendom). Bibelstudien und Mission / Ed. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1987. S. 332–346.

Campenhausen H. von. Die asketische Heimatlosigkeit im altkirchlichen und frühmittelalterlichen Mönchtum. Tübingen, 1930.

Chadwick N. K. The age of the saints in the early celtic church. London, 1961.
Charlemagne's Heir. New perspectives on the reign of Louis the Pious (814–840). Oxford, 1990.

Christlein R. Das spätrömische Kastell Boiotro zu Passau-Innstadt. Formen der Kontinuität am Donaulimes im raetisch-norischen Grenzbereich // Von der Spätantike... S. 91–124.

Christliche Glaubensvorstellungen zur Zeit der Mission // Kilian... Katalog... S. 127–143.

Clark J. M. The abbey of St. Gall as a centre of literature and art. Cambridge, 1926.

Classen A. Frauenbriefe an Bonifatius. Frühmittelalterliche Literatur-denkmäler aus literarhistorischer Sicht // Archiv für Kulturgeschichte. 72. 1990. S. 251–273.

Classen W. Die kirchliche Organisation Althessens im Mittelalter samt einem Umriß der neuzeitlichen Entwicklung. Marburg, 1929 (Schriften des Hessischen Landesamtes für geschichtliche Landeskunde; Bd. 8)

Clavadetscher Ö. P. Die Herrschaftsbildung in Rätien // Die Alpen... S. 141–158.

Idem. Mainz und Chur im Mittelalter // Geschichtliche Landeskunde. Bd. 5/1 (Festschrift L. Petry). Wiesbaden, 1968.

Idem. Zur Verfassungsgeschichte des merowingischen Rätien // FMSt. 8. 1974. S. 60–70.

Idem. Churrätien im Übergang von der Spätantike zum Mittelalter nach den Schriftquellen // Von der Spätantike... S. 159–179.

Idem. Wolfinus Cozperiti palatini comitis filius. Eine neuentdeckte Quelle zur Geschichte des beginnenden 10. Jh. // Florilegium Sangallense. Festschrift für J. Duft zum 65. Geburtstag / Hg. O. P. Clavadetscher, H. Maurer, St. Sonderegger. Sigmaringen, 1980. S. 149–163.

Coens M. Saints et saints honorés à l'abbaye de Susteren dans l'ancien diocèse de Liège // *Analecta Bollandiana*. 80. 1962. P. 327–344.

Idem. Anciennes litanies des Saints // *Idem.* Recueil d'études Bollandiennes. Bruxelles, 1963 (*Subsidia Hagiographica*; T. 37).

Columbanus and Merovingian Monasticism / Ed. H. B. Clarke, M. Brennan. Oxford, 1981.

Condreanu-Windauer S. Steckkreuze // *Ratisbona sacra*... S. 25–32

Constable G. Medieval Monasticism. A Select bibliography. Toronto; Buffalo, 1976.

Consuetudines Monasticae. Festgabe für K. Hallinger. Roma, 1982 (*Studia Anselmiana*; Bd. 85).

Courcelle P. Les lettres grecques en Occident de Macrobe à Cassiodore. Paris, 1948.

Courtois C. Die Entwicklung des Mönchtums in Gallien vom heiligen Martin bis zum heiligen Columban // *Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter*... S. 7–36.

Crusius I. Das weltliche Kollegiatstift als Schwerpunkt innerhalb der Germania Sacra // *Blätter für deutsche Landesgeschichte*. 120. 1984. S. 241–253.

Eadem. Basilicae muros urbis ambiunt. Zum Kollegiatstift des frühen und hohen Mittelalters in deutschen Bischofstädten // *Studien zum weltlichen Kollegiatstift*... S. 9–34.

Cubit C. Anglo-Saxon Church and councils, c. 650–c.850. London; New York, 1995. P. 99–152.

Cüppers H. Die frühchristlichen Grabkammern und die «cella Eucharistiae» auf dem Friedhof von St. Matthias // *Mattheiser Brief*. 3. 1968. S. 44–57.

Idem. Die Basilika des Hl. Willibrord zu Echternach und ihre Vorgängerbauten // *Hémecht*. T. 27. 1975. S. 331–394.

Idem. Das südliche Gräberfeld und die spätromischen Bauten um St. Matthias // *Führer zur vor- und frühgeschichtlichen Denkmäler*; Bd. 32, 1: Trier. 1977. S. 234–236.

Dalarun J. L'impossible sainteté. La vie retrouvée de Robert d'Arbrissel. Paris, 1981.

Damertz V. Das Verfassungsrecht der benediktinischen Mönch-kongregationen in Geschichte und Gegenwart. St. Ottilien, 1963. S. 7. (*Kirchengeschichtliche Quellen und Studien*; Bd. 6).

Dannheimer H. Steinmetzarbeiten der Karolingerzeit. Neufunde aus altbayerischen Klöstern 1953–1979. München, 1980. S. 13, 18, 30, 34–35, 37, 44–49.

Idem. Tornhalle Frauenchiemsee // *Große Kunstführer*. 83. 1980.

De Clercq C. La législation religieuse franque de Clovis à Charlemagne. Louvain; Paris, 1936.

Deckers J. G. St. Gereon in Köln. Ausgrabungen 1978/79. Neue Befunde zu Gestalt und Funktion des spätantiken Zentralbaus // Jahrbuch für Antike und Christentum. 25. 1982. S. 102–131.

Deeters J. Servatiusstift und Stadt Maastricht. Untersuchungen zur Entstehung und Verfassung // Rheinisches Archiv. 73. 1970. S. 27–28.

Demandt E. Geschichte des Landes Hessen. Kassel; Basel, 1972.

Demyttenaere A. The claustralization of the world. Utrecht, 1997 (Publikatie ten behoeve van het symposium «De verkloosterlijking van de wedeld»).

Deschusses J., Hourlier J. Saint Benoit dans les livres liturgiques // Studia Monastica. 21. 1979. P. 143–204.

Dickerhoff H. Zum monastischen Gepräge des Bonifatius Kreises // Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt. Bd. 71/72. 1978/1979.

Dienemann J. Der Kult des hl. Kilian im 8. und 9. Jh. Beiträge zur geistigen und politischen Entwicklung der Karolingerzeit. Würzburg, 1955.

Dierkens A. Prolégomènes à une histoire des relations culturelles entre les Iles Britanniques et la Continent pendant le haut moyen âge // La Neustrie. La pays au nord de la Loire de 650 à 850 / Hg. H. Atsma. Sigmaringen, 1989. T. 2. P. 382–384 (Beihefte der Francia; Bd. 16,2).

Dinzelbacher P. Geschichte der Frömmigkeit im Mittelalter und in der Neuzeit // Saeculum. 47,1. 1996.

Dittrich Z. R. Christianity in Great-Moravia. Groningen, 1962.

Dobiache-Rogdestvensky O. La vis paroissiale en France au XIII siècle d'après les actas épiscopaux. Paris, 1911.

Doll A. Das Pirminkloster Hornbach // Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. 5. 1953. S. 108–142.

Idem. Zur Frühgeschichte der Stadt Speyer // Mitteilungen des Historischen Vereins der Pfalz. 52. 1954. S. 133–200.

Doll J. Frauenwörth im Chiemsee. Freiburg, 1912.

Doppelklöster und andere Formen der Symbiose männlicher und weiblicher Religiösen im Mittelalter / Hg. K. Elm u. M. Parisse. Berlin, 1992 (Berliner Historische Studien; Bd. 18).

Dopsch A. Die Ebersheimer Urkundenfälschungen und ein bisher unbeachtetes Dienstrecht aus dem 12. Jh. // MIOG. 19. 1898. S. 577–614.

Idem. Wirtschaftliche und soziale Grundlagen der europäischen Kultur-entwicklung aus der Zeit von Caesar bis auf Karl den Großen. Wien, 1920/1923.

Dopsch H. St. Peter und das Erzstift Salzburg — Einheit, Krise und Erneuerung // St. Peter in Salzburg... S. 38–43.

Dopsch H., Wolfram H. Neubeginn oder Kontinuität? Probleme um die Anfänge von St. Peter // St. Peter in Salzburg... S. 20–26.

Duby G. Krieger und Bauern. Frankfurt, 1984 (оригинальное изд.: Paris, 1973).

Duckett E. S. Anglo-Saxon Saints and Scholars. 1948.

Duden. Deutsches Universal Wörterbuch. Mannheim, 1989.

Dupont-Ferrier G. Le sens des mots «patria» et «patrie» en France au moyen âge et jusqu' au début du XVII siècle // *Revue historique*. 1940. N 188.

Duft J. Das Gallus-Erbe in der St. Galler Stiftsbibliothek // *St. Gallus Gedenkbuch*. St. Gallen, 1952.

Idem. Iromanie-Irophobie. Fragen um die frühmittelalterliche Irenmission, explifiziert an St. Gallen und Alemannien // *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*. 50. 1956. S. 241–262.

Idem. St. Colomban dans les manuscrits liturgiques de la bibliothèque abbatiale de Saint-Gall // *Mélanges Colombaniens. Actes du congrès international de Luxeuil* 1950. Paris, 1951. P. 317–326.

Idem. Der Ire Eusebius auf dem Viktorsberg // *Montfort*. 8. 1956. S. 3–12.

Idem. Irische Einflüsse auf St. Gallen und Alemannien // *Mönchtum, Episkopat und Adel*... S. 9–35.

Idem. Irische Handschriftenüberlieferung in St. Gallen // *Die Iren*... S. 916–937.

Idem. Die irischen Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen // *Idem.* Die Abtei St. Gallen. Sigmaringen, 1990. Bd. 1. S. 33–35.

Idem. St. Columban in den Handschriften der Stiftsbibliothek St. Gallen // *Ibid.* S. 77–89.

Duft J., Meyer P. Die irischen Miniaturen der Stiftsbibliothek St. Gallen. Olten; Lausanne, 1953.

Duft J., Gössi A., Vogler W. Die Abtei St. Gallen. Abriß der Geschichte. Kurzbiographien der Äbte. Das stift-sanktgallische Offizialat. St. Gallen, 1986.

Duft J., Schnyder R. Die Elfenbein-Einbände der Stiftsbibliothek St. Gallen. Beuron, 1984 (Kult und Kunst; Bd. 7).

Dümmler E. Über den Mönch Otloh von St. Emmeram // *Sitzungsberichte der preussischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin*. Bd. 48. 1895. S. 1071–1102.

Dünniger E. Die christliche Frühzeit Bayerns. München, 1966.

Dupraz L. Le «Regnum Francorum» pendant le troisième quart du VIIe siècle (656–680). Fribourg en Suisse, 1948.

Eberhardt H. Zur Frühgeschichte des Christentums im mittleren Thüringen // *Amtsblatt der Evangelisch-Lutherischen Kirche in Thüringen*. 32. Nr. 9. 1979.

Eberl I. Das Iren-Kloster Honau und seine Regel // *Die Iren*... S. 219–238.

Ebling H. Prosopographie der Amtsträger des Merowingerreiches von Chlotar II. (613) bis Karl Martell (714). München, 1974 (Beihefte der Francia; Bd. 2).

Ebner A. Der Liber vitae und die Necrologien von Remiremont // *NA*. 19. 1894.

Ebrard A. Die iroschottische Missionskirche des sechsten, siebten und achten Jh. und ihre Verbreitung und Bedeutung auf dem Festland. Gütersloh, 1873.

Idem. Bonifatius der Zerstörer des columbanischen Kirchentums auf dem Festlande. Gütersloh, 1882.

Eckhart L. St. Lorenz vor den Mauern // *Lorch, Lauriacum. Festschrift zur 750-Jahr-Feier des Stadtrechtes von Enns*. Enns, 1962.

Idem. Das Nach- und Weiterleben der Römerzeit in Oberösterreich // *Bayernzeit in Oberösterreich*. Oberösterreichisches Landesmuseum, Katalog-Nr. 96. Linz, 1977. S. 27–29.

- Egger R.* Vom Ursprung der romanischen Chorturmkirche // Wiener Jahrbücher. 32. 1940. S. 85–125.
- Eichenberger T.* Patria. Studien zur Bedeutung des Wortes im Mittelalter (6.–12. Jh.). Sigmaringen, 1991 (Nationes; Bd. 9).
- Egli J.* Einleitung // *Ekkehard IV.* Liber Benedictionum nebst den kleinern Dichtungen aus dem Codex Sangallensis 393 / Hrsg. J. Egli. St. Gallen, 1909 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte; Bd. 31). S. I–LI.
- Elkins S. K.* Holy Women of the 12th-century England. Chapel Hill; London, 1988 (Studies in Religion).
- Endrich P.* Vor- und Frühgeschichte der Stadt und des Landkreises Kitzingen // Mainfränkische Heimatskunde. 7. 1952.
- Engelbert P.* Die Vita Sturmi des Eigil von Fulda. Literarkritisch-historische Untersuchung und Edition. Marburg, 1968 (Veröffentlichungen der Historischen Kommission für Hessen und Waldeck; Bd. 29).
- Idem.* Regeltext und Romverehrung. Zur Frage der Verbreitung der Regula Benedicti im Frühmittelalter // Römische Quartalschrift. Bd. 81. 1986. S. 40–44.
- Idem.* Bericht über den Stand des CCM // StMOSB. 102. 1991. S. 23–24.
- Idem.* Liudger und das fränkische Mönchtum seiner Zeit // Ich verkünde euch Christus. St. Liudger — Zeuge des Glaubens. Apostel der Friesen und Sachsen. Gedenkschrift zur Erinnerung an die Geburt des Heiligen vor 1250 Jahren. Essen; Werden, 1992. S. 137–158.
- Idem.* Klosterleben in Fulda um das Jahr 1000 // Kloster Fulda... S. 225–248.
- Ennen E.* Frauen im Mittelalter. München, 1984.
- Eadem.* Die europäische Stadt des Mittelalters. 4., verbesserte Aufl. Göttingen, 1987.
- Das erste Jahrtausend. Kultur und Kunst im werdenden Abendland an Rhein und Ruhr / Hg. V. E. Elbern. Düsseldorf, 1964. 2 Bde.
- Ettel P., Rödel D.* Castellum und villa Karloburg. Historische und archäologische Überlieferung // 1250 Jahre Bistum Würzburg... S. 297–318.
- Europäische Mentalitätsgeschichte / Hg. P. Dinzelbacher. 1993.
- Evans G. R.* «Studium discendi»: Otloh of St. Emmeram and the Seven Liberal Arts // Recherches de théologie ancienne et médiévale. 44. 1977. P. 29–54.
- Ewig E.* Trier im Merowingerreich, Civitas, Stadt, Bistum. Trier, 1954.
- Idem.* Milo et eiusmodi similes // St. Bonifatius-Gedenkgabe... S. 412–440.
- Idem.* Beobachtungen zu den Bischofslisten der merowingischen Konzilien und Bischofsprivilegien // Landschaft und Geschichte. Festschrift für F. Petri. Bonn, 1970. S. 171–193.
- Idem.* Die ältesten Mainzer Patrozinien und die Frühgeschichte des Bistums Mainz // Das erste Jahrtausend... Bd. 1. S. 114–127.
- Idem.* Das Privileg des Bischofs Audomar von Térouanne von 663 und die Anfänge der Abtei Sithiu // Festschrift M. Zender. Studien zu Volkskultur, Sprache und Landesgeschichte. Bonn, 1972. Bd. 2. S. 1019–1046.
- Idem.* Spätantikes und Fränkisches Gallien. Gesammelte Schriften (1952–1973) Sigmaringen, 1976–1979. 2Bde. (Beihefte der Francia; Bd. 3, 1–2).
- Idem.* L'Aquitaine et les Pays Rhénans au Haut Moyen Âge (1958) // Ibid. Bd. 1.

Idem. Das Bistum Köln im Frühmittelalter. Ursprung und Neuanfang (1954) // Ibid. Bd. 2. S. 91–125.

Idem. Das Privileg des Bischofs Bertheфриd von Amiens für Corbie von 664 und die Klosterpolitik der Königin Balthild // Ibid. Bd. 2. S. 538–583.

Idem. Vom kirchlichen Frühmittelalter zur gregorianischen Reform // Handbuch der Kirchengeschichte / Hg. H. Jedin. Freiburg; Basel; Wien, 1966.

Idem. Saint Chrodegang et la réforme de l'Eglise franque // St. Chrodegang. Communications présentées au Colloque tenue à Metz à l'occasion du douzième centenaire de sa mort. Metz, 1967. P. 25–53.

Idem. Beobachtungen zu den Klosterprivilegien des 7. und 8. Jh. // Adel und Kirche. G. Tellenbach zum 65. GT. Freiburg i. Br., 1968. S. 52–65.

Idem. Beobachtungen zu den Bischofsprivilegien für St. Maur-des Fossés und S. Colombe de Sens // Festschrift L. Petri. Wiesbaden, 1969. Bd. 2. S. 1–24. (Geschichtliche Landeskunde; Bd. 5,2).

Idem. Bemerkungen zu zwei merowingischen Bischofsprivilegien und einem Papstprivileg des 7. Jh. für merowingische Klöster // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 215–249.

Idem. Bemerkungen zu den Immunitätsbestimmungen und den Schenkungsinseraten der Reichenauer Fälschungen // Die Gründungsurkunden der Reichenau... S. 63–80.

Idem. Rheinische Geschichte 1: Frühes Mittelalter. Düsseldorf, 1980.

Idem. Die Klöster im östlichen Frankenreich um 700 // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 25–36.

Idem. Der Fernbesitz von St. Arnulf / Metz in den alten Diözesen Trier und Köln // RhVjbl. 10. 1986. S. 16–31.

Idem. Zum christlichen Königsgedanken im Frühmittelalter // Das Königtum. Seine geistigen und rechtlichen Grundlagen. Konstanz, 1954. S. 155–167 (VuF; Bd. 3).

Fastlinger M. Die Kirchenpatrozinien des hl. Petrus und des hl. Martinus in der Erzdiözese München/Freising und deren kulturhistorische Bedeutung // Monatsschrift des historischen Vereins von Oberbayern. 4. 1895. S. 10–18, 24–29, 46–48, 59–62.

Idem. Die Kirchenpatrozinien in ihrer Bedeutung für Altbayerns ältestes Kirchenwesen // Oberbayerisches Archiv. 50. 1897. S. 339–440.

Idem. Die wirtschaftliche Bedeutung der Bayerischen Klöster in der Zeit der Agilulfinger. Freiburg i. Br., 1903.

Feine H. E. Kirchliche Rechtsgeschichte. Weimar, 1955.

Idem. Die mittelalterliche Kirche // Handbuch der Kirchengeschichte / Hg. H. Jedin. Freiburg i. Br.; Basel; Wien, 1966. Bd. 3,1.

Felten F. J. Herrschaft des Abtes // Herrschaft und Kirche... S. 147–296.

Idem. Die Bedeutung der «Benediktiner» im frühmittelalterlichen Rheinland. Reflexionen, Anmerkungen und Fragen // RhVjbl. Jg. 56. 1992. Tl. 1. S. 21–58; Jg. 57. 1993. Tl. 2. S. 1–49.

Idem. Verbandsbildung von Frauenklöster. La Paraklet, Prémy, Fontevraud mit einem Ausblick auf Cluny, Sempringham und Tart // Vom Kloster zum Klosterverband.... S. 277–341.

Fehring G. P. Missions- und Kirchenwesen in archäologischer Sicht // Geschicht-swissenschaft und Archäologie. Sigmaringen, 1979. S. 568–569 (VuF; Bd. 22).

Festschrift zum 1200-Jahr-Jubiläum des Domes zu Salzburg. Salzburg, 1974.

Fichtenau H. Biographisches zu den Beziehungen zwischen Österreich und Frankreich im Mittelalter // MIÖG. 70. 1962.

Idem. Lebensordnungen des 10. Jh. Studien über Denkart und Existenz im einstigen Karolingerreich. Stuttgart, 1984. 2 Bde. (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 30).

Ficker J. Über das Eigentum des Reiches am Reichskirchengut // Sitzungsberichte Wien. 72. 1872. S. 55–146.

Fink W. Zur ältesten Vita des hl. Pirminius // Jahresbericht der Bayerischen Benediktiner-Akademie. 3. 1924. S. 20–27.

Festugière A. J. Les moines d'Orient. Paris, 1961–1965. 4 Vol.

Feurstein H. Zur ältesten Missions- und Patroziniumskunde im alemannischen Raum. Ihre Wechselwirkung zur Siedlungsgeschichte und Rechtssymbolik // ZGO. 97. 1949. S. 1–55.

Finsterwalder W. Wege und Ziele der irischen und angelsächsischen Mission im fränkischen Reich // ZKG. 47. 1928. S. 206–226.

Flaskamp F. Das hessische Missionswerk des hl. Bonifatius. Duderstadt, 1926.

Idem. Willibrord-Clemens und Wynfrith-Bonifatius // St. Bonifatius-Gedenkgabe. Fulda, 1954. S. 157–172.

Idem. Die frühe Friesen- und Sachsenmission aus northumbrischer Sicht. Das Zeugnis des Baeda // Archiv für Kulturgeschichte. 51. 1969.

Folz R. Vie posthume et culte de Saint Sigibert roi d'Austrasie // Festschrift P. E. Schramm. Wiesbaden, 1964. Bd. 1. S. 7–26.

Fontaine J. L'ascétisme chrétienne dans la littérature gallo-romaine d'Hilaire à Cassien // La Gallia romana. Atti del Colloquio organizzato dall'Accademia dei Lincei. Roma, 1973. P. 87–115.

Fournier P., Le Bras G. Histoire des collections canoniques. Paris, 1931. T. 1–2.

Frank H. Die Klosterbischöfe des Frankenreiches. Münster, 1932 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums; Bd. 17).

Frank H. Untersuchungen zur Geschichte der benediktinischen Profeßliturgie im frühen Mittelalter // StMOSB. 63. 1951. S. 93–139.

Frank K. S. Vom Kloster als scola dominici servitii zum Kloster ad servitium imperii // StMOSB. Bd. 91. 1980. S. 80–97.

Idem. Geschichte des christlichen Mönchtums. Darmstadt, 1993.

Franke T. Studien zur Geschichte der Fuldaer Äbte im 11. und 12. Jh. // AfD. 33. 1987.

Franke W. Romuald von Camaldoli und seine Reformtätigkeit zur Zeit Ottos III. Berlin, 1913 (Eberings Historische Studien; Bd. 107).

Die Franken. Wegbereiter Europas. Vor 1500 Jahren: König Chlodwig und seine Erben. Mainz, 1996. Bd. 1–2.

Freise E. Kalendarische und analistische Grundformen der Memoria // Memoria... S. 441–577.

Idem. St. Emmeram zu Regensburg // Ratisbona Sacra... S. 182–186.

Idem. Lul // Neue Deutsche Biographie. Berlin, 1987. Bd. 15. S. 515–517.

Frend W. H. C. The Donatist Church. A movement of protest in Roman North Africa. 2 ed. Oxford, 1971.

Fried J. Der Weg in die deutsche Geschichte. Die Ursprünge Deutschlands bis 1024. Frankfurt a. M.; Berlin, 1998.

Idem. Fulda in der Bildungs- und Geistesgeschichte des früheren Mittelalters // Kloster Fulda... S. 3–38.

Friedrich J. Kirchengeschichte Deutschlands. Bamberg, 1867–1869. Bd. 1–2, 1.

Friese A. Studien zur Herrschaftsgeschichte des fränkischen Adels. Der mainländisch-thüringischer Raum vom 7.–11. Jh., Geschichte und Gesellschaft. Stuttgart, 1979. S. 172–173 (Bochumer Historische Studien; Bd. 18).

Frings T. Antike und Christentum an der Wiege der deutschen Sprache. Berlin, 1949.

Fritze W. H. Slaven und Avarn im angelsächsischen Missionsprogramm // Zeitschrift für slavische Philologie. 33. 1967.

Idem. Universalis gentium confessio. Formen, Träger und Wege universalmissionarischen Denkens im 7. Jh. // FMSt. 3. 1969.

Idem. Zur Entstehungsgeschichte des Bistums Utrecht // Rheinische Vierteljahrsblätter. 35. 1971. S. 106–114.

Fritzlar im Mittelalter. Festschrift zu 1250-Jahrfeier. Fritzlar, 1974.

Frühes Mönchtum in Salzburg. Probleme der Forschung / Hg. E. Zwink. Salzburg, 1983 (Salzburger Diskussionen; Nr. 4).

Fuchs F. Die Regensburger Dionysiussteine vom Jahre 1049 // Vom Quellenwert der Inschriften. Vorträge und Berichte der Fachtagung Esslingen 1990 / Hg. von R. Neumüllers-Klausner. Regensburg, 1992. S. 139–159.

Gaillard M. Die Frauenklöster in Austrasien // Die Franken... Tl. 1. S. 452–458.

Gamber K. Sakramentare aus dem Patriarchat Aquileja // Münchener Theologische Zeitschrift. 7. 1956. S. 281–288.

Idem. Die ersten Bischöfe von Regensburg. Worin bestand ihre Funktion als Äbte von St. Emmeram? // Klöster und Orden im Bistum Regensburg. Regensburg, 1978. S. 61–95 (Beiträge zur Geschichte des Bistums Regensburg; Bd. 12).

Ganshof F. L. Louis the Pious Reconsidered // History. 42. 1957. P. 171–180.

Gaudemet J. La coutume en droit canonique // La coutume. Recueils de la Société J. Bodin pour l'Histoire comparative des Institutions. 2. Bruxelles, 1991. P. 42–43.

Gauthier N. L'évangélisation des pays de la Moselle. La province romaine de Première Belgique entre Antiquité et Moyen Age (III–VIII siècles). Paris, 1980.

Geary P. J. Furta Sacra. Thefts of Relics in the Central Middle Ages. Princeton, 1990.

Gedächtnis, das Gemeinschaft stiftet / Hg. K. Schmid. München; Zürich, 1985.
Genestout A. La Règle du Maître et la Règle de S. Benoît // Revue d'ascétique et de mystique (Toulouse) 21. 1940. P. 51–112.

Gensen R. Althessens Frühzeit. Frühgeschichtliche Fundstätten und Funde in Nordhessen. Kassel, 1979 (Führer zur hessischen Vor- und frühgeschichte; Hft. 1).

Idem. Klosterkirche und -befestigung Bad Hersfeld // Hessen im Frühmittelalter... S. 294–300.

Gerhow J. Die Gedenküberlieferung der Angelsachsen. Berlin; New York, 1988 (Arbeiten zur Mittelalter-Forschung; Bd. 20).

Germania Benedictina / Hg. Academia Benedictina in Verb. mit Abt-Herwegen-Institut. Ottobeuren; Augsburg, 1970. Bd. 1.

Germania Sacra. Historisch-statistische Beschreibung der Kirche des alten Reiches N. F. / Hg. MPIG / Red. I. Crusius.

Geschichte des Erzbistums Köln / Hg. E. Hegel. Bd. 1: Das Bistum Köln von den Anfängen bis zum Ende des 12. Jh. 2. Aufl. / Neu bearb. F. W. Oedingen. Köln, 1964.

Geschichtswissenschaft und Archäologie. Untersuchungen zur Siedlungs-, Wirtschafts- und Kirchengeschichte / Hg. H. Jankuhn, R. Wenskus. Sigmaringen, 1979 (VuF; Bd. 22).

Geuenich D. Samuhel siue Sahso. Studien zu den cognomina im Reichenauer Verbrüderungsbuch // Name und Geschichte. H. Kaufmann zum 80. Geburtstag. München, 1978. S. 81–101.

Idem. Zur Stellung und Wahl des Abtes in der Karolingerzeit // Person und Gemeinschaft im Mittelalter. Festschrift für K. Schmid. Sigmaringen, 1988. S. 182–184.

Idem. D. Liturgisches Gebetsgedenken in St. Gallen // St. Gallen als Kulturzentrum. Darmstadt, 1990.

Giesebrecht W. von. Geschichte der deutschen Kaiserzeit. Braunschweig, 1863–1875. Bd. 1–2.

Glöckner K. Die Anfänge des Klosters Weißenburg // Elsaß-lothringisches Jb. 18. 1939. S. 1–46.

Idem. Die Pfarrkirche St. Michael in Wieseck // Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins. NF. 40. 1956.

Gockel M., Werner M. Die Urkunde des Beatus von Honau von 778 // Mitteilungen des Oberhessischen Geschichtsvereins. 56. 1971. S. 137–144.

Idem. Fritzlar im Mittelalter // Fritzlar...

Goetz H.-W. Die Viten des hl. Kilian // Kilian... Textband. S. 287–298.

Idem. Strukturen der spätkarolingischen Epoche im Spiegel der Vorstellungen eines zeitgenössischen Mönchs. Eine Interpretation der «Gesta Karoli» Notkers von Sankt Gallen. Bonn, 1981.

Idem. Frauen im frühen Mittelalter. Frauenbild und Frauenleben im Frankenreich. Weimar; Köln; Wien, 1995.

Golding B. Gilbert of Sempringham and the Gilbertine Order c. 1130–1300. Oxford, 1995.

Golding W. Die Verfassung des Klosters Maursmünster im Elsaß // ZGORh NF. 51. 1938. S. 1–63.

Gougau L. Inventaire des règles monastiques irlandaises // *Revue Bénédictine*. 25. 1908. P. 167–184, 321–333; 28. 1911. P. 86–89.

Idem. Gaelic Pioneers of Christianity. The work and influence of Irish monks and saints in continental Europe (VI–XII century). Dublin, 1923.

Idem. Surnumméraires de l'emigration scottique // *Revue Bénédictine*. 43. 1931. P. 296–302.

Idem. Christianity in Celtic lands. London, 1932.

Idem. Sur les routes de Rom et sur le Rhin avec les «peregrini» insulaires // *RHE*. 29. 1933. P. 253–271.

Idem. Les saints irlandais hors d'Irlande. Études dans le culte et dans la dévotion traditionnelle. Louvain; Oxford, 1936 (Bibliothèque de la RHE; t. 16).

Idem. Le culte de sainte Brigide de Kildare dans l'Europe continentale // *Archiv für elsässische KG*. 11. 1936. S. 35–56.

Grabar A. Martyrium. Recherches sur la culte des reliques et l'art chrétien antique. Paris, 1946.

Graening B. Vulgus et qui minus intellegunt: Die Vita Sualonis Ermanricis von Ellwangen als Zeugnis monastischen Elitendenkens? // *Volkskultur und Elitenkultur im frühen Mittelalter: das Beispiel der Heiligenviten*. Krems, 1997. S. 80–102 (*Medium aevum quotidianum*; Bd. 36).

Graus F. Die Gewalt bei den Anfängen des Feudalismus und die «Gefangenbefreiungen» der merowingischen Hagiographie // *Jb für Wirtschaftsgeschichte*. 1961. S. 61–156.

Idem. Volk, Herrscher und Heilige im Reich der Merowinger. Prag, 1965.

Idem. Sozialgeschichtliche Aspekte der Hagiographie der Merowinger- und Karolingerzeit. Die Viten der Heiligen des südaemännischen Raumes und die sogenannten Adelsheiligen // *Mönchtum, Episkopat und Adel...* S. 131–177.

Grégoire R., Moulin L., Oursel R. Die Kultur der Klöster. Stuttgart; Zürich, 1995.

Grosjean P. Virgile de Salzbourg en Irlande // *Analecta Bollandiana*. 78. 1960. P. 92–123.

Grossmann D. Anfang und Ende von Sturmis Einsiedelei in Hersfeld // *Zeitschrift für Hessische Geschichte*. 65/66. 1954/55. S. 209–216.

Gruber E. Der Desideriuskult in St. Gallen // *Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte*. 36. 1942.

Grundmann H. Adelsbekehrungen im Hochmittelalter. Conversi und nutriti im Kloster // *Grundmann H.* Ausgewählte Aufsätze. Stuttgart, 1976. T. 1 (Schriften der MGH; Bd. 25, 1).

Idem. Deutsche Eremiten, Einsiedler und Klausner im Hochmittelalter (10.–12. Jh.). // *Ibid.* S. 1–97.

Grün A. Benediktinische Gemeinschaft — Modell für christliches Zusammenleben // *Geist und Leben*. 56. 1983.

Die Gründungsurkunden der Reichenau / Hg. P. Classen. Sigmaringen, 1977 (VuF; Bd. 24).

Gryson R. Les origens du célibat ecclésiastique du premier au septième siècle // *Recherches et Synthèses. Sect. d'Histoire II*. Gembloux, 1970. P. 127–197.

Gurjewitsch A. J. Au moyen-âge: Conscience individuelle et image de l'au-delà // *Annales*. 37. 1982. P. 272–273.

Idem. Das Individuum im europäischen Mittelalter. München, 1994.

Guth K. Die Pilgerfahrt Willibalds ins Heilige Land // *Sammelblatt des Historischen Vereins Eichstätt*. 75. 1982. S. 13–28.

Haacke R. Kaiserwerth // *Die Benediktinerklöster in Nordrhein-Westfalen*. St. Ottilien, 1980 (*Germania Benedictina*; Bd. 8).

Haefele H. F. Einleitung // *Ekkehardus IV Sangallensis. Casus sancti Galli* / Hg. H. F. Haefele. Darmstadt, 1980. S. 1–13.

Hafner Ph. Die Reichsabtei Hersfeld bis zur Mitte des 13. Jh. Hersfeld, 1936.

Hahn H. Die Ausgrabungen am Fuldaer Domplatz 1953 // *St. Bonifatius-Gedenkgabe*... S. 641–686.

Idem. Eihloha — Sturm und das Kloster Fulda // *Fuldaer Geschichtsblätter*. Bd. 58. 1980.

Hahnl A. Kult und Legende: Maximus, Amandus und Vitalis — die Heiligen von St. Peter // *St. Peter in Salzburg*... S. 32–36.

Haidler S. Wann wurde der Virgil-Dom geweiht? // *MGSLLK*. 114. 1974. S. 7–14.

Halbedel A. Fränkische Studien. Kleine Beiträge zur Geschichte und Sage des deutschen Altertums // *Eberings Historische Studien*. 132. 1915. S. 16–26.

Hallinger K. Papst Gregor der Große und der hl. Benedikt // *Commentationes in Regulam S. Benedicti cura Basilii Steidle*. Rom, 1957. S. 231–319 (*Studia Anselmiana*; T. 42).

Idem. Gorze-Kluny. Studien zu den monastischen Lebensformen und Gegensätzen im Hochmittelalter. Graz, 1971. 2 Bde.

Idem. Consuetudo, Begriff, Formen, Forschungsgeschichte, Inhalt // *Untersuchungen zu Kloster und Stift*... S. 140–166.

Idem. Überlieferung und Steigerung im Mönchtum des 8. und 12. Jh. // *Eulogia. Miscellanea liturgica in onore di P. Burkhard Neunhäuser*. Rom, 1979. S. 125–188 (*Studia Anselmiana*; Vol. 68).

Idem. Benedikt von Monte Cassino. Sein Aufstieg zur Geschichte, zu Kult und Verehrung // *Regula-Benedicti-Studia*. Bd. 10/11. 1984. S. 77–89.

Hamlin A., Lynn J. Zur Archäologie früher kirchlicher und profaner Siedlungen in Irland // *Kilian. Mönch aus Irland*... S. 57–73.

Handbuch der bayerischen Geschichte / Hrsg. M. Spindler. München, 1967. Bd. 1.

Hannig J. Consensus fidelium. Frühfeudale Interpretationen des Verhältnisses von Königtum und Adel am Beispiel des Frankenreiches. Stuttgart, 1982 (*Monographien zur Geschichte des Mittelalters*; Bd. 27).

Harnack A. von. Das Mönchtum, sein Ideal und seine Geschichte. Gießen, 1921.

Hartmann W. Zu einigen Problem der karolingischen Konzilsgeschichte // *Annuario historiae conciliorum*. 9. 1977.

Hasdenteufel-Röding M. Studien zur Gründung von Frauenklöstern im frühen Mittelalter. Ein Beitrag zum religiösen Ideal der Frau und seiner monastischen Umsetzung. Freiburg i. Br., 1988.

Hattenhauer H. Das Herz des Königs in der Hand Gottes. Zum Herrscherbild in Spätantike und Mittelalter // ZRG KA. 67. 1981. S. 1–35.

Haubrichs W. Die Weissenburger Mönchslisten der Karolingerzeit // ZGORh. NF. 118. 1970.

Idem. Die bliesgauischen Ortsnamen des Fulrad-Testaments und die frühe Pfarrorganisation der Archypresbyterate Sankt Arnual und Neumünster im Bistum Metz // Jb für wesrdeutsche Landesgeschichte. 2. 1976. S. 53–54.

Idem. Äbte und Äbte listen des Klosters Tholey. Kontroverse Abschnitte der Klostergeschichte // StM OSB. 96. 1985. S. 327–341.

Hauck A. Kirchengeschichte Deutschlands. Berlin, 1954. Bd. 1–3.

Hauck K. Geblütsheiligkeit // Liber Floridus. Festschrift P. Lehmann. St. Ottilien, 1950. S. 187–189.

Idem. Lebensnormen und Kultmythen in germanischen Stammes- und Herrscher-genealogien // Saeculum. 6. 1955. S. 186–223.

Idem. Von einer spätantiken Randkultur zum karolingischen Europa // FMSt. 1. 1967. S. 3–93.

Idem. Apostolischer Geist im genus sacerdotale der Liudgeriden. Die «Kanonisation» Liudgers und Altfrids Grablege in Essen-Werden // Sprache und Recht. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters. Festschrift für R. Schmidt-Wiegand zum 60. Geburtstag. Berlin; New York, 1986. S. 191–219.

Hauser G. Der fränkische Gräberfeld unter dem Kölner Dom // Die Franken... S. 438–447.

Häussling A. A. Mönchskonvent und Eucharistiefeier. Eine Studie über die Messe in der abendländischen Klosterliturgie des frühen Mittelalters. Münster, 1973.

Hecht K. Der St. Galler Klosterplan. Sigmaringen, 1983.

Heer E. Die Gründung des Klosters Maurismünster // ZGORh NF. 21. 1906.

Hegel G. W. F. Grundlinien der Philosophie des Rechtes / Hg. H. Glockner // *Hegel G. W. F.* Sämtliche Werke. Stuttgart, 1928. Bd. 7.

Idem. Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte // Ibid. Bd. 11.

Idem. Vorlesungen über die Philosophie der Religion // Ibid. Bd. 16.

Heidelbrecht P., Nolte C. Leben im Kloster: Nonnen und Kanonissen. Geistliche Lebensformen im frühen Mittelalter // Weiblichkeit in geschichtlicher Perspektive. Fallstudien und Reflexionen zu Grundproblem der historischen Frauenforschung. Frankfurt, 1988. S. 79–115.

Heidrich I. Titulatur und Urkunden der arnulfischen Hausmeier // AfD. 11/12. 1965/1966.

Eadem. Die urkundliche Grundausstattung der elsässischen Klöster, St. Gallens und der Reichenau in der ersten Hälfte des 8. Jh. // Die Gründungsurkunden der Reichenau. Sigmaringen, 1977 (VuF; Bd. 24).

Eadem. Die Kirchlichen Stiftungen der frühen Karolinger in der ausgehenden Karolingerzeit und unter Otto I. // Beiträge zur Geschichte des Regnum Francorum / Hg. R. Schieffer. Referate beim wissenschaftlichen Kolloquium zum 75. Geburtstag von E. Ewig. Sigmaringen, 1990 (Beihefte der Francia; Bd. 22).

Der heilige Willibald — Klosterbischof oder Bistumsgründer? / Hg. H. Dickerhoff, E. Reiter, St. Weinfurter. Regensburg, 1990.

Heinzelmann M. Bischofsherrschaft in Gallien. Zur Kontinuität römischer Führungsschichten vom 4. bis zum 7. Jh. Soziale, prosopographische und bildungsgeschichtliche Aspekte. Zürich; München, 1976 (Beihefte der Francia; Bd. 5).

Heinemeyer K. Königsofe und Königsgut im Raum Kassel. Göttingen, 1971 (Veröffentlichungen des MPIG; Bd. 33).

Idem. Das Erzbistum Mainz in römischer und fränkischer Zeit. Marburg, 1979. Bd. 1.

Idem. Zusammenfassung der Diskussionen // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 233–253.

Idem. Die Gründung des Klosters Fulda im Rahmen der bonifatianischen Kirchenorganisation // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. Bd. 30. 1980. S. 1–45.

Idem. Hersfeld im frühen Mittelalter // ZVHG. 96. 1991. S. 17–35.

Heinen H. Trier und das Trevererland in römischer Zeit // 2000 Jahre Trier. Trier, 1985. Bd. 1. S. 327–384.

Helbling B., Helbling H. Der heilige Gallus in der Geschichte // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 12. 1962. S. 1–62.

Hell M. Frühmittelalterliche Bodenfunde aus Salzburg-Stadt // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 99. 1959.

Idem. Spätantike Basilika in Juvavum // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 107. 1967. S. 71–113.

Helvetia Sacra / Begr. R. Henggeler OSB, weitergeführt A. Bruckner. Bern, 1986. Abt. III. T. 1.

Hemmerle J. Die Benediktinerabtei Benediktbeuern. Berlin; New York, 1991 (Germania Sacra: Das Bistum Augsburg; Bd. 1).

Hermann F. K. Die früheste Geschichte der Abtei St. Peter // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 159–174.

Herrmann H.-W. Das Testament des Adalgisel-Grimo // 22. Bericht der staatlichen Denkmalpflege im Saarland. Abteilung B. Saarbrücken, 1975.

Idem. Das Testament des fränkischen Adligen Adalgisel-Grimo. Ein Zeugnis merowingerzeitlichen Lebens an Saar, Mosel und Maas // StM OSB. 96. 1985. S. 260–276.

Herrmann H.-W., Nolte E. Die Frühgeschichte des Stiftes St. Arnual und die politische Erschließung des Saarbrücker Talraums // Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend. 19. 1971. S. 52–123.

Herrmann R. Thüringische Kirchengeschichte. Jena, 1937. Bd. 1.

Herrschaft und Kirche. Beiträge zur Entstehung und Wirkungsweise episkopaler und monastischer Organisationsformen / Hg. F. Prinz. Stuttgart, 1988 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 33).

Herrschaft, Kirche, Kultur. Beiträge zur Geschichte des Mittelalters. Festschrift für F. Prinz zu seinem 65. Geburtstag / Hg. G. Jenal. Stuttgart, 1993 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 37).

Hessen im Frühmittelalter. Archäologie und Kunst / Hg. H. Roth, E. Wamers. Sigmaringen, 1984.

Heuberger R. Rätien im Altertum und Frühmittelalter. Forschungen und Darstellung. Innsbruck, 1932.

Heussi K. Der Ursprung des Mönchtums. Tübingen, 1936.

Heyen F.-J. Das Stift St. Paulin vor Trier. Berlin, New York, 1972. S. 83. (GS Nf; Bd. 6: Die Bistümer der Kirchenprovinz Trier. Das Erzbistum Trier; Bd. 1).

Idem. Das bishöfliche Kollegiatstift außerhalb der Bischofsstadt im frühen und hohen Mittelalter am Beispiel der Erzdiözese Trier // Studien zum weltlichen Kollegiatstift... S. 35–61.

Hilpisch St. Die Doppelklöster. Entstehung und Organisation. Münster, 1928 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 15).

Hilty G. Die Flucht des heiligen Gallus nach Grabs // Terra Plana. Mels, 1981/84. S. 32–35.

Himly F. Les plus anciennes chartes et les origines de l'abbaye de Wissembourg // Bibliothèque de l'école des chartes. 100. 1939. P. 281–294.

Idem. L'origine et la signification du tricéphale roman de Marmoutier // Bulletin de la société d'histoire et d'archéologie de Saverne. 1954.

Hirsch H. Die Urkundenfälschungen des Klosters Ebersheim und die Entstehung des Chronicon Ebersheimense // Festschrift für H. Nabholz. Zürich, 1934. S. 23–53.

Hlawitschka E. Zur landschaftlichen Herkunft der Karolinger // RHVjbl. 27. 1961. S. 1–17.

Idem. Die Vorfahren Karls des Großen // Karl der Große. Aachen, 1965. Bd. 1.

Idem. Zu den klösterlichen Anfängen in St. Maria im Kapitol zu Köln // RhVjbl. 31. 1966/1967. S. 1–16.

Idem. Merowingerblut bei den Karolingern? // Adel und Kirche. G. Tellenbach zum 65. Geburtstag dargebracht von Freunden und Schülern. 1968.

Hödl L. Rat, philosophisch-theologisch // LexM 7. Sp. 453–454.

Hoeynck F. A. Geschichte der kirchlichen Liturgie des Bistums Augsburg. Augsburg, 1889.

Hoffmann E. Die Christianisierung der Friesen und Sachsen // Schleswig-Holsteinische Kirchengeschichte. Neumünster, 1977. Bd. 1.

Hoffmann H. Die älteren Abtlisten von Montecassino // Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken. Bd. 47. 1967. S. 224–354.

Holder-Egger O. Praefatio // Vita Pirminii // MGH SS. 15, 1.

Idem. Praefatio // Eigili vita Sturmi // MGH SS. 15, 1.

Idem. Praefatio // Lambertus Hersfeldensis. Vita Lulli. // MGH SS 15, 1.

Hollnsteiner J. Die Rechtsstellung des Stiftes St. Florian un Österreich // MIOG. 40. 1925.

Holzfurtner L. Gründung und Gründungsüberlieferung. Quellenkritische Studien zur Gründungsgeschichte der Bayerischen Klöster der Agilolfingerzeit und ihrer hochmittelalterlichen Überlieferung. München, 1984 (Münchener Historische Studien. Abt. Bayerische Geschichte; Bd. 11).

Idem. Destructio monasteriorum. Untersuchungen zum Niedergang der bayerischen Klöster im 10. Jh. // StMOSB. 96. 1985. S. 65–86.

Horn W., Born E. The Plan of St. Gall. Berkley, 1979. Vol. 1–3.

Houben H. Bayerische Mönchslisten in den Verbrüderungsbuch von Reichenau und St. Peter zu Salzburg. Neue Quellen zur Frühgeschichte der bayerischen Klöster. Freiburg i. Br., 1976.

Hourlier J. La Règle de Saint Benoît, source de droit monastique // *Études dédiées à Gabriel Le Bras*. Paris, 1965. T. 1. P. 157–168.

Idem. La translation d'après les sources narratives // *Studia monastica*. 21. 1979. P. 213–239.

Hövelmann G. Westfränkischer Klosterbesitz am unteren Niederrhein // *RhVjbl.* 27. 1962. S. 18–36.

Huber M. Der hl. Alto und seine Klosterstiftung Altomünster // *Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 Jubiläum des hl. Korbinian*. München, 1924. S. 202–244.

Hubert J. Evolution de la Topographie et de l'Aspect des Villes de Gaule du V au X siècle // *La città nell'alto medioevo*. Spoleto, 1959. P. 542–544 (*Settimane di Studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo*; Vol. 6).

Hughes K. Early Christian Ireland. Ithaca; New York, 1972.

Idem. The church in early Irish society. London, 1966.

Hussong U. Studien zur Geschichte der Reichsabtei Fulda bis zur Jahrtausendwende // *AfD*; Bd. 31. 1985. S. 1–225.

Idem. Die Reichsabtei Fulda im frühen und hohen Mittelalter. Mit einem Ausblick auf das späte Mittelalter.

Die Iren und Europa im früheren Mittelalter / Hg. H. Löwe. Stuttgart, 1982. 2 Bde.

Irland und Europa — Die Kirche im Frühmittelalter / Hg. P. Ní Chatháin, M. Richter. Stuttgart, 1984.

Irsigler F. Untersuchungen zur Geschichte des frühfränkischen Adels. Bonn, 1969 (*Rheinisches Archiv*; Bd. 70).

Irsigler F. Gesellschaft, Wirtschaft und religiöses Leben im Obermosel-Saar-Raum zur Zeit des Diakons Adalgisel Grimo // *Hochwälder Geschichtsblätter*. 1. 1989. S. 5–18.

Jacobs U. K. Die Regula Benedicti als Rechtsbuch. Eine rechtshistorische und rechtstheologische Untersuchung. Köln, Wien, 1987 (*Forschungen zur Kirchenrechtsgeschichte und zum Kirchenrecht*; Bd. 16).

1250 Jahre Bistum Würzburg. Archäologisch-historische Zeugnisse der Frühzeit / Hg. J. Lenssen, L. Wamser. Würzburg, 1992.

Jakobs H. Zu den Fuldaer Papsturkunden des Frühmittelalters // *BDLG*. 128. 1992.

Jänichen H. Warin, Rudhard und Scrot // *Zeitschrift für Württembergische Landesgeschichte*. 14. 1955. S. 372–384.

Jaspert B. Die Regula Benedicti-Regula Magistri-Kontroverse. Hildesheim, 1975 (*Regulae Benedicti Studia. Supplementa*; Bd. 3).

Jäschke K.-U. Kolomban von Luxeuil und sein Wirken im alemannischen Raum // *Mönchtum, Episkopat und Adel...* S. 77–130.

Idem. Besprechung der Dissertation von P. Moraw «Das Stift St. Philipp zu Zell in der Pfalz // *ZKG*. 77. 1966. S. 380–388.

Idem. Die Gründungszeit der mitteldeutschen Bistümer und das Jahr des Concilium Germanicum // Festschrift für W. Schlesinger. Köln, 1974. Bd. 2. S. 71–136 (Mitteldeutsche Forschungen; Bd. 74,2).

Jecker G. St. Pirmins Herkunft und Mission // Die Kultur der Abtei Reichenau... S. 19–36;

Idem. Die Heimat des hl. Pirmin, des Apostels der Alemannen. Münster, 1927 (Beiträge zur Geschichte des alten Mönchtums und des Benediktinerordens; Bd. 13).

Idem. St. Pirmins Erden und Ordensheimat // Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. 5. 1953. S. 9–41.

Jenal G. Italia Ascetica atque monastica. Das Asketen- und Mönchtum in Italien von den Anfängen bis zur Zeit der Langobarden (ca. 150/250–604). Stuttgart, 1995 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 39, 1–2).

Johanek P. Zur rechtlichen Funktion von Traditionsnotiz, Traditionsbuch und früher Siegelurkunde // Recht und Schrift im Mittelalter. Sigmaringen, 1977. S. 131–160 (VuF; Bd. 23).

Jung-Diefenbach J. Die Friesenbekehrung bis zum Marterertode des heiligen Bonifatius. Mödling b. Wien, 1931 (Veröffentlichungen des Internationalen Instituts für missionswissenschaftliche Forschung; Bd. 1).

Kahl H.-D. Karl der Große und die Sachsen. Stufen und Motive einer historischen «Eskalation» // Politik, Gesellschaft, Geschichtsschreibung. Gießener Festgabe für F. Graus zum 60. Geburtstag. Gießen, 1982. S. 58 (Archiv für Kulturgeschichte; Beiheft 18).

Idem. Zur Rolle der Iren im östlichen Vorfeld des agilolfingischen und frühkarolingischen Baiern // Die Iren... S. 375–398.

Kaiser K. Das Kloster St. German vor Speyer. Speyer, 1955 (Veröffentlichungen der Pfälzischen Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaften; Bd. 33).

Kaiser R. Bischofsherrschaft zwischen Königtum und Fürstenmacht. Studien zur bischöflichen Stadtherrschaft im westfränkisch-französischen Reich im frühen und hohen Mittelalter. Bonn, 1981 (Pariser historische Studien; Bd. 17)

Idem. Kaiserwerth. Bonn, 1985 (Rheinischer Städteatlas; VIII. 46).

Idem. Bistumsgründung und Kirchenorganisation im 8. Jh. // Der hl. Willibald...

Kantorowicz E. H. Pro Patria Mori in Medieval Political Thought // American Historical Review. 1951. N 56.

Idem. The King's Two Bodies. Princeton, 1957.

Karwiese S. Erster vorläufiger Gesamtbericht über den Ausgrabungen zu St. Peter in Salzburg // Festschrift St. Peter zu Salzburg 582–1982. Salzburg, 1982. S. 404–532.

Kastner J. Historiae foundationum monasteriorum. Frühformen monastischer Institutionsgeschichtsschreibung im Mittelalter. München, 1974 (Münchener Beiträge zur Mediaevistik und Renaissance-Forschungen; Bd. 18).

Kehl P. Kult und Nachleben des hl. Bonifatius im Mittelalter (754–1200) // QAF. 26. 1993.

Eadem. Die Entstehungszeit der Vita Sturmi des Eigil. Versuch einer Neudatierung // Archiv für mittelhheinische Kirchengeschichte. Bd. 46. 1994. S. 11–20.

Eadem. Heiligenverehrung in der Reichsabtei Fulda.

Keller H. Kloster Einsiedeln im ottonischen Schwaben. Freiburg i. Br., 1964 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte; Bd. 13).

Idem. Spätantike und Frühmittelalter im Gebiet zwischen Genfer See und Hochrhein // FMSt. 7. 1973. S. 1–26.

Kenney J. The sources for the early history of England. New York, 1929. Vol. 1.

Ker Neil R. The provenance of the oldest manuscript of the Rule of St. Benedict // Bodleian Library Record. 2. 1941–1949.

Ketsch P. Aspekte der rechtlichen und politisch-gesellschaftlichen Situation von Frauen im frühen Mittelalter (500–1150) // Frauen in der Geschichte. Düsseldorf, 1982. Bd. 2. S. 11–71.

Kilian. Mönch aus Irland — aller Franken Patron 689–1989. Katalog der Sonder-Ausstellung zur 1300-Jahr-Feier des Kiliansmartyriums 1989. Würzburg, 1989. 2 Bde.

Kipke A. F. Die Abtei Bleidenstadt im Mittelalter // Nassauische Annalen. 58. 1938. S. 1–19.

Idem. Gestalt und Wirken der Abtei Bleidenstadt im Mittelalter // Archiv für mittelhessische Kirchengeschichte. 6. 1954. S. 75–108.

Kirsch J. P. Die römischen Titelkirchen im Altertum // Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. 9. 1918. S. 200–209.

Klasztor w społeczeństwie 'średniowiecznym i nowożytnym. Congress of the Larhcor. Opole. 1996 / Ed. M. Derwich. Wrocław, 1997).

Klauser T., Bour R. S. Notes sur l'ancienne liturgie de Metz et sur ses églises antérieures à l'an mil // Annuaire de la Société d'histoire et d'archéologie de la Lorraine. 38. 1929. P. 497–639.

Klebel E. Eine neu aufgefundene Salzburger Geschichtsquelle // MGSLK. 61. 1921.

Idem. Zur Geschichte der christlichen Mission im schwäbischen Stammesgebiet // Zeitschrift für württembergische Landesgeschichte. 17. 1958. S. 145–218.

Idem. Zur Geschichte des Herzogs Theodo // Verhandlungen des historischen Vereins für Oberpfalz und Regensburg. 99. 1958. S. 165–205.

Klein H. Juvavum-Salzburg // Studien zu den Anfängen... S. 77–85.

Kloster Fulda in der Welt der Karolinger und Ottonen / Hg. G. Schrimpf. Frankfurt a. M., 1996 (Fuldaer Studien; Bd. 7).

Die Klostergemeinschaft von Fulda im früheren Mittelalter / Hrsg. K. Schmid. München, 1978. Bd. 1–5 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 8).

Kluge-Pinsker A. Königliche Kirchen in Paris und Saint-Denis // Die Franken... S. 423–434.

Kluppel T. Reichenauer Hagiographie zwischen Walahfrid und Berno. Sigmaringen, 1980.

Knowles D. The monastic order in England. Cambridge, 1963.

Köbler G. Consuetudo und Gewohnheit: Gewohnheit und Gewohnheitsrecht im deutschen Mittelalter // La coutume. Recueils de la Société J. Bodin pour l'Histoire comparative des Institutions. 2. Bruxelles, 1991. P. 63–87.

Idem. Consilium I // LexM 3. Sp. 160–161.

Koch M. St. Fridolin und sein Biograph Balther. Irische Heilige in der literarischen Darstellung des Mittelalters. Zürich, 1959 (Geist und Werk der Zeiten; Bd. 3).

Koch U. Stätten der Totenruhe-Grabformen und Bestattungssitten der Franken // Die Franken... Tl. 2. S. 723–737.

Kohl W. Bemerkungen zur Typologie sächsischer Frauenklöster in karolingischer Zeit // Untersuchungen zu Kloster und Stift... S. 112–139.

Koller H. Der Donauraum zwischen Linz und Wien im Frühmittelalter. Kulturkontinuität und Kulturverlust des Romanentums nördlich der Alpen // Historisches Jahrbuch der Stadt Linz. 1960. S. 11–53.

Idem. Forschungen zu Bischofshofen // MGSLK. 117. 1977.

Idem. Die Iren und Christianisierung der Baiern // Die Iren... Bd. 1. S. 342–365.

Kolling A. Die mittelalterlichen Funde bei der Kirche des Klosters Tholey // StM OSB. 96. 1985. S. 277–81.

Köln: Die romanischen Kirchen. Köln, 1984. 2 Bde.

Kölzer T. Codex libertatis. Überlegungen zur Funktion des «Regestum Farfense» und anderer Klosterchartulare // Atti del 9 congresso internazionale di studi sull'alto medioevo 1982. Spoleto, 1983. T. 2. P. 609–653.

Idem. Mönchtum und Kirchenrecht. Bemerkungen zu monastischen Kanonesammlungen der vorgratianischen Zeit // Zeitschrift für Rechtsgeschichte Kan. Abt. Bd. 69. 1983. S. 121–142.

Idem. Studien zu den Urkundenfälschungen des Klosters St. Maximin vor Trier (10.–12. Jh.). Sigmaringen, 1989 (VuF; Sonderbd. 36).

Idem. Mönchtum und Außenwelt — Norm und Realität // Proceedings of the 8th International Congress of Medieval Canon Law. Città del Vaticano, 1992. P. 265–283.

Idem. Der Mönch und sein Recht // Kloster Fulda... S. 193–209.

König D. Amt und Askese. Priesteramt und Mönchtum bei den lateinischen Kirchenvätern in vorbenediktinischer Zeit. Hildesheim, 1985 (Regulae Benedicti Studia Supplementa; Bd. 12).

Koschwitz G. Der hl. Bischof Erhard von Regensburg. Legende-Kult-Ikonographie. Ottobeuren, 1975.

Kottje R. Einheit und Vielfalt des kirchlichen Lebens in der Karolingerzeit // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 76. 1965. S. 323–342.

Idem. Clastra sine armario? Zum Unterschied von Kloster und Stift im Mittelalter // Consuetudines Monasticae. Festgabe für K. Hallinger. Roma, 1982 (Studia Anselmiana; Bd. 85).

Idem. Monastische Reform oder Reformen // Monastische Reformen... S. 9–14.

Kötting B. Peregrinatio religiosa. Münster, 1950.

Idem. Der frühchristliche Reliquienkult und die Bestattung im Kirchengebäude. Köln, Opladen, 1965 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften; Bd. 123).

Idem. Grab // Reallexikon für Antike und Christentum. Bd. 12. Sp. 366–397.

Kraus A. Die Herkunft der Bayern // Bayerisch-schwäbische Landes-geschichte an der Universität Augsburg 1975–1977. Augsburg, 1979. S. 27–29 (Augsburger Beiträge zur Landesgeschichte Bayerisch-Schwabens; Bd. 1).

Kraus Ph. Pirminius und Pirmasens // Das Bayernland. 16. 1905.

Krienitz P. Die bonifatianischen Klostergründungen als Rechtsproblem. Kiel, 1971.

Krier J. Echternach und das Kloster des hl. Willibrord // Die Franken... S. 466–484.

Krüger K.H. Königsgrabkirchen der Franken, Angelsachsen und Langobarden bis zur Mitte des 8. Jh. Ein historischer Katalog. München, 1971 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 4).

Idem. Königskonversionen im 8. Jh. // FMSt. 7. 1973. S. 169–222.

Krusch B. Proenium // Ionas. Vita s. Columbani... P. 1–144.

Idem. Praefatio // Vita Sulpitii // MGH SSRM. IV. P. 364–371.

Idem. Praefatio // Arbeo Frisingensis. Vita vel passio Haimhrammi... P. 497–560.

Kulischer J. Allgemeine Wirtschaftsgeschichte des Mittelalters und der Neuzeit. 1958. Bd. 1.

Die Kultur der Abtei Reichenau. Erinnerungsschrift zur zwölfhundertsten Wiederkehr des Gründungsjahres 724–1924 / Hg. K. Beyerle. München, 1925. Bd. 1.

Künstler K. St. Ursula // Köln... S. 518–520.

Kürten P. Das Stift St. Kunibert in Köln von der Gründung bis zum Jahre 1453. Köln, 1985 (Kölner Schriften für Geschichte und Kultur; Bd. 10).

Kutsch C. Vor- und Frühgeschichtliches aus dem Münstertal // Jb des Geschichtsvereins für Stadt und Tal Münster. 10. 1937. S. 14–22.

Kyll N. Siedlung, Christianisierung und kirchliche Organisation der Westeifel // Rheinische Vjbl. 26. 1961. S. 159–241.

Ladner G. B. Terms and ideas of renewal // Renaissance and renewal in the XII century / Ed. R. L. Benson, G. Constable. Oxford, 1982. P. 1–33.

Landau P. Eigenkirchenwesen // Theologische Realenzyklopädie. Berlin; New York, 1982. Bd. 5. S. 399–404.

Langenbeck F. Probleme der elsässischen Geschichte in fränkischer Zeit // Alemannisches Jb. 1957. S. 1–132.

Langosch K. Arbeo von Freising // Verfasserlexikon. 1933. Bd. 1. Sp. 101–102.

Laudage J. Gregorianische Reform und Investiturstreit. Darmstadt, 1993 (Erträge der Forschung; Bd. 282).

Laugel A. Les origines de l'abbaye d'Ebersmunster // Revue d'Alsace. 65. 1914. P. 332–362.

Le Bras G. La part du monachisme dans le droit et l'économie du moyen âge // Revue d'histoire de L'Eglise de France. 47. 1961. P. 199–213.

Leclercq J. Wissenschaft und Gottverlangen: zur Mönchstheologie des Mittelalters. Düsseldorf, 1963 (Нем. пер. с изд.: L'amour des lettres et le désir de Dieu. Paris, 1957).

Idem. Études sur le vocabulaire monastique du Moyen Âge. Rom, 1961 (Studia Anselmiana; Fasc. 48).

Idem. La vènture «ad succurendum» d'après le moine Raoul // *Analecta monastica*. Sér. 3. 1955. P. 158–168.

Idem. (Rez.:) *Hallinger K.* Gorze-Kluny... // *Revue Mabillon*. 47. 1957. P. 172–174.

Idem. Y-a-t-il une culture monastique? // *Il monachesimo nell'Alto medioevo e la formazione della civiltà occidentale*. Settimane di studio del Centro italiano di studi sull'Alto medioevo. Spoleto, 1957. T. 4. P. 339–56.

Idem. Mönchtum und peregrinatio im frühen Mittelalter // *Römische Quartalschrift*. 55. 1960. S. 212–225.

Idem. Saint Pierre Damien ermite et homme d'église. Rom, 1960.

Idem. Saint Liudger. Un témoin de l'évangélisme au VIIIe siècle // *La Vie Spirituelle*. 102. 1960. P. 144–160.

Idem. Modern Psychology and the Interpretation of Medieval Texts // *Speculum*. 48. 1973. S. 476–490.

Idem. Problèmes de l'érémisme // *Studia monastica*. Vol. 5. 1983. P. 203–206.

Idem. Aux sources de la spiritualité occidentale. Paris, 1964.

Leclercq J., Gregoire R. Rez.: CCM. T. 1–2 // *Studi Medievali*. Ser. 35. 2. 1964. P. 658–668.

Le Goff J. Die Geburt des Fegefeuers. Vom Wandel des Weltbildes im Mittelalter. München, 1991.

Lehmann P. Dicta Pirminii (1929) // *Lehmann P.* Erforschung des Mittelalters. Stuttgart, 1961. Bd. IV. S. 142–147.

Leonardi C. Alle origine della christianità medievale: Giovanni Cassiano e Salviano di Marsiglia // *Studi Medievali*. 3. 1978. P. 487–608.

Idem. L'esperienza di Dio in Giovanni Cassiano // *Renovatio*. 13. 1978. P. 198–219.

Lepage H. L'abbaye de St. Martin-devant-Metz // *Mémoires de la société archéologique*. Lorraine, 1878.

Levison W. England and the Continent in the Eighth Century. Oxford, 1946.

Idem. Das Testament des Diakons Adalgisel-Grimo vom Jahre 634 (1932) // *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Düsseldorf, 1948. S. 118–138.

Idem. Zur Geschichte des Klosters Tholey (1927) // *Ibid...* S. 96–117.

Idem. St. Willibrord and his place in history (1940) // *Idem.* *Aus rheinischer und fränkischer Frühzeit*. Ausgewählte Aufsätze. Düsseldorf, 1984. Bd. 4. S. 314–329.

Lhotsky A. Quellenkunde zur mittelalterlichen Geschichte Österreichs. Graz; Köln, 1963.

Libri sancti Kyliani — frühe Handschriften der Würzburger Dombibliothek // *Kilian...* Katalog. S. 238–248.

Lieb H. Tuggen und Bodman. Bemerkungen zu zwei römischen Itinerarstationen // *Schweizerische Zeitschrift für Geschichte*. 2. 1952. S. 386–405.

Idem. Das Bistum Windisch und die Entstehung der Bistümer Lausanne und Konstanz // *Protokole des Konstanzer Arbeitskreises für mittelalterliche Geschichte*. 170. 1971. S. 2–3.

Linder K. Untersuchungen zur Frühgeschichte des Bistums Würzburg und des Würzburger Raumes. Göttingen, 1972 (Veröffentlichungen des MPIG; Bd. 35).

Lippert A. Die Bodenfunde Salzburgs im 8. Jh. // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975.

Lohse B. Askese und Mönchtum in der Antike und in der alten Kirche. München, Wien, 1969 (Religion und Kultur der alten Mittelmeerwelt in parallelen Forschungen; Bd. 1).

Lorenz R. Die Anfänge des abendländischen Mönchtums im 4. Jh. // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 77. 1966.

Idem. Das vierte bis sechste Jahrhundert (Westen) // Die Kirche in ihrer Geschichte / Hrsg. K. D. Schmidt, E. Wolf. Göttingen, 1970. Bd. 1.

Lotter F. Die historischen Daten zur Endphase römischer Präsenz in Ufernoricum // Von der Spätantike... S. 27–91.

Idem. Severinus von Noricum. Legende und historische Wirklichkeit. Untersuchungen zur Phase des Übergangs von spätantiken zu mittelalterlichen Denk- und Lebensformen. Stuttgart, 1976 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 12).

Löwe H. Die Karolingische Reichsgründung und der Südosten. Studien zum Werden des Deutschtums und seiner Auseinandersetzungen mit Rom. Stuttgart, 1937.

Idem. Corbinians Romreisen // ZBLG. 16. 1951/52. S. 409–420.

Idem. Ardeo von Freising. Eine Studie zu Religiosität und Bildung im 8. Jh. // RhVjbl. 15/16. 1950/51. S. 87–120.

Idem. Ein literarischer Widersacher des Bonifatius. Virgil von Salzburg und die Kosmographie des Aethicus Ister // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz. 11. 1951. S. 903–988.

Idem. Salzburg als Zentrum literarischen Schaffens im 8. Jh. // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 99–144.

Idem. Aethicus Ister und das alttürkische Runenalphabet // DA. 32. 1976.

Idem. Pirmin, Willibrord und Bonifatius (1967) // Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. München, 1978. Bd. 2, 1.

Lawlor H. J. The Manuscripts of the Vita S. Columbani // Transactions RIA. 32. Sect. C. 1902–1904.

Lübeck K. Die Christianisierung des Fuldaer Landes // Lübeck K. Fuldaer Studien. Fulda, 1949. Bd. 1.

Idem. Eine irisch-schottische Missionsstation in Fulda // Idem. Fuldaer Studien. Fulda, 1950. Bd. 2.

Idem. Fuldaer Nebenkloster in Mainfranken // Mainfränkische Jahrbuch. 2. 1950. S. 1–52.

Lucas A. M. Women in the Middle Ages. Religion, Marriage and Letters. Brighton, 1983.

Mabillon J. Acta sanctorum ordinis s. Benedicti. Paris, 1668. T. 1.

Magnou-Nortier E. Les évêques et la paix dans l'espace franc (VI–XI siècles) // L'évêque dans l'histoire de l'église. Angers, 1984. P. 33–50 (Publ. du Centre de Recherches d'Histoire religieuse et d'Histoire des idées; vol. 7).

Maier G. P. Rechtshistorische Aspekte zur Geschichte des Mönchtums // StM OSB. Bd. 88. 1977. S. 293–311.

Mâle É. La fin du paganisme en Gaule et les plus anciennes basiliques chrétiennes. Paris, 1962.

Manning E. Recherches sur les manuscrits et les états de la «Regula Monasteriorum» // Scriptorium. Revue international des études relatives aux manuscrits. 20. 1966. P. 193–214.

Manning E., Massai F. Recherches sur les manuscrits et les états de la «Regula Monasteriorum» // Ibid. 21. 1967. P. 205–226; 22. 1968. P. 3–19.

Marchal G. P. Einleitung // Die weltlichen Kollegiatstifte der deutsch- und französischsprachigen Schweiz. 1977. S. 27–102 (Helvetia Sacra; Bd. 2).

Martin J. Spätantike und Völkerwanderung. München, 1987 (Oldenburger Grundriß der Geschichte; Bd. 4).

Martin P. E. Études critiques sur la Suisse à l'époque mérovingienne. Genève; Paris, 1910.

Mattes H. Die thüringischen Klöster und ihre allgemeine Bedeutung (Diss. Masch.) Jena, 1955.

Maurer H. Die Bischofshöri. Studien zur «Gründungsausstattung» des Bistums Konstanz // Freiburger Diözesan-Archiv. 100. 1980. S. 9–25.

Mayer Th. Fürsten und Staat. Studien zur Verfassungsgeschichte des deutschen Mittelalters. Weimar, 1950.

Idem. Die Anfänge der Reichenau // Zeitschrift für Geschichte des Oberrheins. 62. 1953. S. 305–352.

Idem. Bonifatius und Pirmin // St. Bonifatius... S. 450–464.

Idem. Konstanz und St. Gallen in der Frühzeit // Idem. Mittelalterliche Studien. Gesammelte Aufsätze. Darmstadt, 1963. S. 473–524.

Mayr G. Zur Todeszeit des hl. Emmeram // ZBLG. 34. 1971. S. 358–359.

Idem. Zur Frühgeschichte des Klosters Altomünster // Amperland. 17. 1981. S. 134–135.

Mayr-Harting H. The coming of Christianity to Anglo-Saxon England. London, 1972.

McKeon P. R. The Empire of Louis the Pious: Faith, Politics and Personality // Revue bénédictine. 90. 1980. P. 50–62.

McKitterick R. The Frankish Church and the Carolingian Reforms, 785–895. London, 1977.

Eadem. Nun's scriptoria in England and Francia in the eighth century // Francia. 19. 1992. P. 1–6.

McLaughlin T. P. Le très ancien droit monastique de l'Occident. Liguge, 1935.

McNally R. E. Der irische Liber de numeris. Diss. München, 1957.

Idem. «Christus» in the Pseudo-Isidorian «Liber de Ortu et Obitu Patriarcharum» // Traditio. 21. 1965. S. 167–169.

Melani G. Monachesimo orientale. Jerusalem, 1970.

Memoria. Der geschichtliche Zeugniswert des liturgischen Gedankens im Mittelalter / Hg. K. Schmid, J. Wollasch. München, 1984 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 48).

Memoria in der Gesellschaft des Mittelalters / Hg. D. Geuenich, O. G. Oexle. Göttingen, 1994.

Menz-Vonder Mühl M. Die St. Galler Elfenbeine um 900 // FMSt. 15. 1981. S. 387–434.

Metz J. Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge. Freiburg, 1977.

Metzler J., Zimmer J., Bakker L. Ausgrabungen in Echternach. 1981 (Publications du Ministère des Affaires Culturelles et de la ville Echternach).

Meyer O. Die Klostergründung in Bayern und ihre Quellen im Hochmittelalter // ZRG Kan. Abt. 20. 1931. S. 123–201.

Meyvaert P. Le «Libellus responsionum» à Augustin de Cantorbéry. Une œuvre authentique de Saint Grégoire le Grand // Grégoire le Grand / Ed. J. Fontaine, R. Gillet, S. Pellistrandi. Paris, 1986. P. 543–550 (Colloques internationaux du CNRS).

Mildenberger G. Germanische Burgen. Münster, 1978. S. 31–32, 80, 137–138 (Veröffentlichungen der Altertumskommission Westfalen-Lippe; Bd. 6).

Milis L. La conversion en profondeur: un processus sans fin // Revue du Nord. 68. 1986. P. 487–498.

Miljoćić V. Die Propstei Solnhofen an der Altmühl in Mittelfranken. Untersuchungen 1961–1966 und 1974 // Ausgrabungen in Deutschland. Mainz, 1975. 2 Bde. (Römisch-Germanisches Zentralmuseum. Monographien; Bd. 1,2).

Misch G. Studien zur Geschichte der Autobiographie. Tl. 1: Otloh von St. Emmeram. Göttingen, 1954 (Nachrichten der Akademie der Wissenschaften in Göttingen, 1. Philosophisch-historische Kl.; N. 5).

Mitterer S. Die bischöflichen Eigenklöster in den vom hl. Bonifatius gegründeten bayerischen Diözesen. München, 1929. (StMOSB; Erg.-Hft. 2);

Mittermaier F. P. Vorbonifatianisches Christentum in Hessen. Eine Zusammenfassung des bisherigen Forschungsergebnisse // Archiv für hessische Geschichte und Altertumskunde. N. F. 28. 1963.

Mohr W. Christlich-alttestamentisches Gedankengut in der Entwicklung des karolingischen Kaisertums // Judentum im Mittelalter. Beiträge zum christlich-jüdischen Gespräch. Berlin, 1966. S. 382–409 (Miscelanea medievalia; Bd. 4).

Molitor R. Aus der Rechtsgeschichte der benediktinischen Verbände. Münster, 1928–1923. 3 Bde. Monastische Reformen im 9. und 10. Jh. / Hg. R. Kottje, H. Maurer. Sigmaringen, 1989 (VuF; Bd. 38).

Mönchtum, Episkopat und Adel zur Gründungszeit des Klosters Reichenau / Hg. A. Borst. Sigmaringen, 1974 (VuF.; Bd. 20).

Mönchtum und Gesellschaft im Frühmittelalter / Hg. F. Prinz. Darmstadt, 1976 (Wege der Forschung; Bd. 112).

Moore W. J. The Saxon Pilgrims to Rome and the Schola Saxorum. Fribourg i. U., 1937.

Mordek H. Karolingische Kapitularien // Überlieferung und Geltung normativer Texte des frühen und hohen Mittelalters. 4. Vorträge, gehalten auf dem 35. Deutschen Historikertag 1984. Sigmaringen, 1986. S. 25–50 (Quellen und Forschungen zum Recht im Mittelalter; Bd. 4).

Moreau E. de. Le transfert de la résidence des évêques de Tongres à Maestricht // Revue d'histoire ecclésiastique. Vol. 20. 1924. P. 457–461.

Moreau E. de. Saint Amand, apôtre de la Belgique et du Nord de la France. Louvain, 1927.

Idem. Histoire de l'église en Belgique. Bruxelles, 1945. T. 1.

Morin G. Das Castrum Maiense und die Kirche des hl. Valentin in der Vita Corbiniani // Wissenschaftliche Festgabe zum 1200 Jubiläum des hl. Korbinian. München, 1924. S. 69–78.

Morsbach P. Die Anfänge des Klosters Weltenburg // Ratisbona sacra... S. 35–37.

Idem. Der hl. Emmeram // Ratisbona sacra... S. 42–44.

Moyse G. Les origines du monachisme dans le diocèse de Besançon (V^e–X^e siècles) // Bibliothèque de l'école des chartes. 131/1. 1973. P. 21–104; 131/2. 1973. P. 369–485.

Müller H. Die wallonischen Dekanate des Erzbistums Trier im frühen Mittelalter. Untersuchungen zur Pfarr- und Siedlungsgeschichte. Marburg, 1966.

Müller H. Bischof Kunibert von Köln. Staatsmann im Übergang von der Merowinger- zur Karolingerzeit // ZKG. 98. 1987. S. 167–205.

Müller I. Rätien im 8. Jh. // Zeitschrift für schweizerische Kirchengeschichte. 19. 1939. S. 337–395.

Idem. Zur rätisch-alemannischen Kirchengeschichte des 8. Jh. // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 2. 1952. S. 1–40.

Idem. Zum geistigen Einfluß der kolumbanischen Bewegung im mittleren Europa // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 59. 1965. S. 265–284.

Idem. Zur churrätische Kirchengeschichte im Frühmittelalter // Jahresbericht der Historisch-Antiquarische Gesellschaft von Graubünden. 98. 1969. S. 3–107.

Idem. Die älteste Gallus-Vita // Zeitschrift für Schweizerische Kirchengeschichte. 66. 1972. S. 209–249.

Idem. Die Altar-Tituli des Klosterplanes // Studien zum St. Galler Klosterplan / Hrsg. J. Duft. St. Gallen, 1962. S. 129–176 (Mitteilungen zur vaterländischen Geschichte; Bd. 42).

Müller W. Frühe Entwicklungsphasen der oberrheinischen Bistümer // Archivalische Zeitschrift. 63. 1967. S. 50–57.

Idem. Der Anteil der Iren an der Christianisierung der Alemannen // Die Iren... Bd. 1 S. 330–341.

Munding E. Die Kalendarien von St. Gallen aus 21 Handschriften 9.–11. Jh. Texte und Untersuchungen. Beuron, 1948, 1951 (Texte und Arbeiten / Hg. E. Beuron, 1. Abt.; Hfte 36–37).

Münster 800–1800. 1000 Jahre Geschichte der Stadt. Ausstellungskatalog. Münster, 1985.

Müsebeck E. Die Benediktinerabtei St. Arnulf vor Metz in der ersten Hälfte des Mittelalters // Jb der Gesellschaft für lothringische Geschichte und Altertumskunde. Bd. 13. 1901. S. 164–225.

Nahmer D. von der. Die Klostergründung «in solitudine» — ein unbrauchbarer hagiographischer Topos? // Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte. 22. 1972. S. 90–111.

Idem. Über Ideallandschaft und Klostergründungsorte // StMOSB. 84. 1973. S. 196–269.

Naß K. Fulda und Brunshausen. Zur Problematik der Missionsklöster in Sachsen // Niedersächsisches Jb für Landesgeschichte. 59. 1987. S. 1–62.

Neubauer A. Pirminius // Westpfälzische Geschichtsblätter. 7. 1903 S. 7–8, 10–12, 14–16, 19–22, 25–27, 29–31.

Neue Forschungen über Cluny und die Cluniacenser / Hg. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1959.

Neufville J. L'authenticité de l'Epistula ad regem Karolum directa et a Paulo dictat // Studia Monastica. 13. 1971. P. 295–305.

Neuhaus W. Die Gründung der Abtei Hersfeld und ihre Vorgeschichte. Hersfeld, 1909.

Neumüller W. Sanctus Maximilianus nec episcopus nec martyr // Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs. 8. 1964. S. 7–42.

Nicholson J. Feminae gloriosae: women in the age of Bede // Medieval women. Oxford, 1978. P. 15–29.

Noble T. F. X. The Monastic Ideals as a Model for Empire. The Case of Louis the Pious // Revue bénédictine. 86. 1976. P. 235–250.

Noll R. Frühes Christentum in Österreich von den Anfängen bis zum 600 nach Chr. Wien, 1954.

Idem. Die Vita Sancti Severini des Eugippius im Lichte der neueren Forschung // Anzeiger der österreichischen Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-historische Kl. Bd. 112. 1975. S. 61–63.

Nottarp H. Das Ludgersche Eigenkloster Werden im 9. Jh. // Historisches Jahrbuch. 37. 1916. S. 80–98.

Idem. Die Bistumserrichtung in Deutschland im 8. Jh. Stuttgart, 1920 (Kirchenrechtliche Abhandlungen / Hg. U. Stutz; Bd. 96).

Nussbaum O. Kloster, Priestermonch, Privatmesse // Theophaneia. 14. 1961.

Ó Crónin D. Rath Melsigi, Willibrord and the Earliest Echternach Manuscripts // Peritia. 3. 1984. P. 17–42.

Oexle O. G. Die Karolinger und die Stadt des hl. Arnulf // FM St. 1. 1967. S. 250–364.

Idem. Forschungen zu monastischen und geistlichen Gemeinschaften im westfränkischen Bereich. München, 1978 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 31).

Idem. Das Bild der Moderne vom Mittelalter und die moderne Mittelalterforschung // FMSt. Bd. 24. 1990.

Idem. Mahl und Spende im mittelalterlichen Totenkult // FMSt. 18. 1984. S. 409–411.

Idem. Die Gegenwart der Lebenden und Toten. Gedanken über Memoria // Gedächtnis.... S. 74–107.

Idem. Individuen und Gruppen in der lothringischen Gesellschaft des 10. Jh. // L'abbaye de Gorze au Xe siècle / Hg. M. Parris, O. G. Oexle. Nancy, 1993. P. 105–139.

Oligier P. R. Les évêques réguliers. Paris; Löwen, 1958.

Olsen B. M. The Production of the Classics in the Eleventh and Twelfth Centuries // Medieval Manuscripts of the Latin Classics: Production and Use. Los Altos Hills; London, 1996. P. 1–17.

Ó Riain-Raedel D. Aspects of the promotion of irish saints' cults in medieval Germany // Zeitschrift für celtische Philologie. 39. 1982. P. 1–15.

Osterrieder Markus. Sonnenkreuz und Lebensbaum. Irland, der Schwarzmeer-Raum und die Christianisierung der europäischen Mitte. Stuttgart, 1995.

Padberg L. von. Heilige und Familie. Studien zur Bedeutung familiengebundener Aspekte in den Viten des Verwandten- und Schülerkreis um Willibrord, Bonifatius und Liudger. Münster, 1981.

Päffgen B., Ristow S. Die Römerstadt Köln zur Merowingerzeit // Die Franken... Bd. 1. S. 145–159.

Päffgen B., Ristow S. Christentum, Kirchenbau und Sakralkunst im östlichen Frankenreich (Austrasien) // Ibid. Bd. 1. S. 407–415.

Päffgen B., Ristow S. Die Religion der Franken im Spiegel archäologischer Zeugnisse // Ibid. Bd. 2. S. 738–744.

Pagitz F. Die mittelalterlichen Dome in archäologischer Sicht // Festschrift zum 1200-Jähr-Jubiläum des Domes zu Salzburg... S. 31–36.

Paringer B. Ein vorkarolingisches Evangeliar aus Weltenburg // StMOSB. 51. 1933. S. 143–160.

Idem. Das alte Weltenburger Martyrologium und seine Miniaturen // StMOSB. 52. 1934. S. 146–165.

Idem. Die Abtreiße der Benediktinerabtei Weltenburg // StMOSB. 57. 1939.

Idem. Wie die Bayern Christen wurden // Zwiebelturm. 7. 1952. S. 84–88.

Idem. Das alte Weltenburger Necrologium. Eine Studie zur Frühgeschichte der Abtei // Verhandlungen des Historischen Vereins für Niederbayern. 83. 1957. S. 39–59.

Parisse M. Les nonnes au moyen âge. Le Puy, 1983.

Patze H. Adel und Stifterchronik // Blätter für deutsche Landesgeschichte. 100. 1964; 101. 1965.

Idem. Klostergründung und Klosterchronik // Idem. 113. 1977. S. 89–121.

Idem. Christenvolk und «Territorien» // La cristianità dei secoli XI e XII in occidente: Consocienza e strutture di una società. Milano, 1983. P. 155 (Miscellanea del centro di studi medioevali; Vol. 10).

Paulsen P., Schach-Dörge H. Das alamannische Gräberfeld von Giengen an der Brenz // Forschungen und Berichte zur Vor- und Frühgeschichte in Baden-Württemberg. 10. 1978. S. 9–83.

Pauly F. Siedlung und Pfarrorganisation im alten Erzbistum Trier. Das landkapitel Wadrill // Veröffentlichungen des Bistumsarchivs Trier. 10. 1965.

Idem. Die ältesten Urkunden für die Trierer Kirche St. Eucharius und ihre Bedeutung für die Frühgeschichte der Abtei // Kurtrierisches Jb. 8. 1968.

Peleger L. Le culte d'une sainte irlandaise en Alsace // Bulletin ecclésiastique de Strasbourg. 42. 1923. P. 51–55.

Pepperdene M. W. Bede's Historia Ecclesiastica. A new perspective // Celtica. 4. 1958. P. 253–262.

Périn P. Die Grabstätten der merowingischen Könige in Paris // Die Franken... S. 416–422.

Perret F. Aus der Frühzeit der Abtei Pfäfers // Neujahrsblätter vom Historischen Verein des Kantons St. Gallen. 98. 1958. S. 1–40.

Petrikovits H. von. Das Fortleben römischer Städte an Rhein und Donau // Studien zu den Anfängen... S. 63–76.

Idem. Die römischen Provinzen am Rhein und an der oberen und mittleren Donau im 5. Jh. n. Chr. Ein Vergleich. Heidelberg, 1983 (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Philosophisch-Historische Kl. 1983, Nr. 3).

Petzolt H. Abtei Kitzingen — Gründung und Rechtslage // Jahrbuch für fränkische Landesforschung. 15. 1955. S. 69–83.

Pfeiffer G. Erfurt oder Eichstätt? Zur Biographie des Bischofs Willibald // Festschrift für W. Schlesinger. Köln; Wien, 1974. Bd. 2. S. 127–161 (Mitteldeutsche Forschungen; Bd. 74,2).

Pfeiffer M. St. Pirminius in der Tradition der Pfalz // Die Kultur der Abtei Reichenau... Bd. 1. S. 37–50.

Pfister C. Histoire sommaire de l'ancienne seigneurie de Masevaux // Pages Alsaciennes. 1927.

Pfister R. Kirchengeschichte der Schweiz. Zürich, 1964.

Pricolo S. L'isola dei santi. Il cenobio di Lerino e le origini del monachesimo gallico. Roma, 1978. P. 70–72.

Prinz F. Die Ausbreitung der fränkischen Reichskultur // Studien zu den Anfängen... S. 191–194.

Idem. Frühes Mönchtum im Frankenreich. Kultur und Gesellschaft in Gallien, den Rheinlanden und Bayern am Beispiel der monastischen Entwicklung (4. bis 8. Jh.). 2. Aufl. Darmstadt, 1988.

Idem. Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975.

Idem. Askese und Kultur. Vor- und frühbenediktinisches Mönchtum ad der Wiege Europas. München, 1980.

Idem. Phänomenologie des westeuropäischen Mönchtums im Überblick // *Idem.* Askese und Kultur... S. 14–16.

Idem. Politische und sozialstrukturelle Voraussetzungen des altgallischen Mönchtums im 5./6. Jh. // Askese und Kultur... S. 28–33.

Idem. Mönchtum und Mission // Askese und Kultur... S. 46–58.

Idem. Zur Vita Severini // DA. 25. 1969. S. 531–536.

Idem. Frühes Mönchtum in Südwestdeutschland und die Anfänge der Reichenau. Entwicklungen und Forschungsprobleme // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 37–76.

Idem. Klerus und Krieg im früheren Mittelalter. Untersuchungen zur Rolle der Kirche beim Aufbau der Königsherrschaft. Stuttgart, 1971 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 2).

Idem. Bayern, Salzburg und die Frage der Kontinuität zwischen Antike und Mittelalter // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. Bd. 115. 1976. S. 19–21.

Idem. Augsburg in Frankenreich // Die Ausgrabungen in St. Ulrich und Afra... S. 375–377.

Idem. Italien, Gallien und das frühe Merowingerreich. Ein Strukturvergleich zweier monastischer Landschaften // Atti del 7° Congresso internazionale di studi sull'Alto Medioevo (1980). Spoleto, 1982. T. 1. S. 117–136.

Idem. Mönchtum, Kultur und Gesellschaft. Beiträge zum Mittelalter. München, 1982.

Idem. Die bischöfliche Stadtherrschaft im Frankenreich vom 5. bis 7. Jh. (1973) // Ibid. S. 111–136.

Idem. Die Rolle der Iren beim Aufbau der merowingischen Klosterkultur // Die Iren... S. 202–218.

Idem. Zum fränkischen und irischen Anteil an der Bekehrung der Angelsachsen // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 95. 1984. S. 315–336.

Idem. Grundlagen und Anfänge Deutschland bis 1056. München, 1985 (Die Neue Deutsche Geschichte; Bd. 1).

Prinz J. Amandus // LdM. Bd. 1. Sp. 510.

Prosdocimi L. «A proposito della terminologia e della natura giuridica delle norme monastiche e canonicali nei secoli XI e XII», Atti della settimana di studio: Mendola, settembre 1959. Milano, 1962 (Miscellanea del centro di studi medievali; Vol. 3). P. 1–9.

Prosopographie als Sozialgeschichte. Methoden personengeschichtlicher Erforschung des Mittelalters. Sektionsbeiträge zum 32. Deutschen Historikertag Hamburg 1978. Berlin; New York, 1978.

Raach T. Kloster Mettlach/Saar und sein Grundbesitz. Untersuchungen zur Frühgeschichte und zur Grundherrschaft der ehemaligen Benediktinerabtei im Mittelalter. Mainz, 1974 (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte; Bd. 19).

Rädlinger-Prömper C. St. Emmeram in Regensburg. Struktur- und Funktionswandel eines bayerischen Klosters im früheren Mittelalter. Kallmünz, 1987 (Thurn und Taxis-Studien; Bd. 16).

Quilici B. Giovanni Gualberto e la sua riforma monastica // Archivio storico italiano. 99. 1941.

Rady B. Geschichte der katholischen Kirche in Hessen vom hl. Bonifatius bis zu deren Aufhebung durch Philipp den Großmütigen (722–1526). Mainz, 1904.

Ratisbona Sacra. Das Bistum Regensburg im Mittelalter. München; Zürich, 1989.

Reindel K. Die Herkunft der Bayern // Handbuch der bayerischen Geschichte... S. 75–86;

Idem. Die ersten Agilolfinger und die Ausweitung der Grenzen bis zum Ende des VI. Jh. // Ibid. S. 102–106.

Idem. Erste Klostergründungen in Bayern // Ibid. Bd. 1. S. 154–155).

Idem. Die Organisation der Salzburger Kirche im Zeitalter des hl. Rupert // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975. S. 83–99.

Reinecke P. Römische und frühmittelalterliche Denkmäler vom Weinberg bei Eining a. d. Donau // Festschrift zur Feier des 75. Bestehens des Römisch-Germanischen Zentralmuseums Mainz. Mainz, 1927. S. 157–170.

Reinle A. Der Schatz des Münsters zu Säckingen // Zeitschrift für schweizerische Archäologie. 10. 1948/1949. S. 131–152.

Rettberg F. W. Kirchengeschichte Deutschlands. Göttingen, 1846–1848. 2 Bde.

Richter M. Der irische Hintergrund der angelsächsischen Mission // Die Iren... S. 120–137.

Idem. The young Willibrord // Willibrord. Apostel der Niederlande... S. 25–30.

Idem. The oral tradition in the early middle ages. Turnhout, 1994. Ocoб. P. 16–20 (Typologie des sources du moyen âge occidental; Fasc. 71).

Roe H. M. Ireland and the archangel Michael // Millénaire monastique du Mont Saint-Michael. 3. 1971.

Rohrer F. Die Anfänge Luzerns // Geschichtsfreund. 37. 1882. S. 269–88.

Römer und Alamannen im Breisgau. Studien zur Besiedlungsgeschichte in Spätantike und frühem Mittelalter. Sigmaringen, 1995 (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland / Hrsg. H. U. Nuber, K. Schmid (+), H. Steuer, T. Zotz; Bd. 6).

Roussel J. Saint Colombar et l'épopée columbanienne. Baume-les-Dames; Besançon, 1941. T. 2.

Rübel K. Die Franken, ihr Eroberungs- und Siedlungssystem im deutschen Volkslande. Bielefeld; Leipzig, 1904.

Rump H.-U. Füssen. München, 1977 (Historischer Atlas von Bayern. Tl. Schwaben; Hft. 9).

Sackur E. Die Cluniacenser in ihrer kirchlichen und allgemein-geschichtlichen Wirksamkeit bis zur Mitte des 11. Jh. Halle, 1892–1894. 2 Bde.

Sandberger G. und A. Frauenchiemsee als bayerisches Herzogskloster // ZBLG. 27. 1964. S. 55–73.

St. Bonifatius-Gedenkgabe. Fulda, 1954.

St. Peter in Salzburg. Das älteste Kloster im deutschen Sprachraum. 3. Landesausstellung. Salzburg, 1982.

Santifaller L. Zur Geschichte des ottonisch-salischen Reichskirchensystems. Wien, 1964 (Sitzungsberichte der Österreichischen Akademie der Wissenschaften. Philosophisch-historische Kl.; Bd. 229).

Schäferdiek K. Die Grundlegung der angelsächsischen Kirche im Spannungsfeld insular-keltischen und kontinental-römischen Christentums // Kirchengeschichte als Missionsgeschichte. München, 1978. Bd. 2,1: Die Kirche des frühen Mittelalters / Hg. K. Schäferdiek. S. 149–191.

Idem. Columbans Wirken im Frankenreich (591–612) // Die Iren... S. 171–201.

Schäfer H. Das Alter der Parochie Klein-St. Martin — St. Maria im Kapitol und die Entstehungszeit des Marienstiftes auf dem Kapitol zu Köln // Annalen des historischen Vereins für den Niederrhein. 74. 1902. S. 53–102.

Idem. Pfarrkirche und Stift im deutschen Mittelalter. Köln, 1903 (Kirchenrechtliche Abhandlungen. Bd. 3. 1903).

Schauwecker H. Otloh von St. Emmeram. Ein Beitrag zur Bildungs- und Frömmigkeitsgeschichte des 11. Jh. Würzburg, 1964.

- Scheibe F.-C.* Alcuin und die Admonitio generalis // DA. 14. 1958. S. 221–229.
- Schieffer K.* Studie über die hl. Hadeloga und die Entstehung des Klosters Kitzingen // Fränkische Monatshefte. 11. 1932. S. 133–137.
- Schieffer R.* Über Bischofssitz und Fiskalgut im 8. h. // Historisches Jahrbuch. Bd. 95. 1975. S. 18–32.
- Idem.* Die Entstehung von Domkapiteln in Deutschland. Bonn, 1976 (Bonner Historische Forschungen; Bd. 43).
- Idem.* Consuetudines monasticae und Reformforschung // DA 44. 1980. S. 166–67.
- Idem.* Ludwig «der Fromme». Zur Entstehung eines karolingischen Herrscherbeinamens // FMSt. 16. 1982. S. 58–73.
- Idem.* Consuetudines monasticae und Reformforschung // DA. 44. 1988. S. 161–169.
- Idem.* Die Karolinger. Stuttgart; Berlin; Köln, 1992.
- Idem.* Fulda, Abtei der Könige und Kaiser // Kloster Fulda... S. 39–58.
- Schieffer Th.* Angelsachsen und Franken. Zwei Studien zur Kirchengeschichte des 8. Jh. // Abhandlungen der Akademie der Wissenschaften und Literatur Mainz. Geistes- und sozialwissenschaftliche Kl. 20 (1950). 1951. S. 1431–1539.
- Idem.* Winfrid-Bonifatius und die christliche Grundlegung Europas. Freiburg i. Br., 1954.
- Idem.* Die Krise der karolingischen Imperiums // Aus Mittelalter und Neuzeit. G. Kallen zum 70. Geburtstag dargebracht. Bonn, 1957. S. 1–15.
- Schimmelpfennig B.* Das Papsttum. Von der Antike bis zur Renaissance. 3. Aufl. Darmstadt, 1988.
- Schlesinger W.* Die Franken im Gebiet östlich des Rheins. Skizze eines Forschungsprogramms // Hessisches Jb für Landesgeschichte. 15. 1965.
- Idem.* Das Frühmittelalter // Geschichte Thüringens. Köln; Graz, 1968.
- Idem.* Zur politischen Geschichte der fränkischen Ostbewegung vor Karl dem Grossen // Althessen im Frankenreich. Sigmaringen, 1975. S. 9–11. (Nationes; Bd. 2).
- Schlosser J.* Die abendländische Klosteranlage des frühen Mittelalters. Wien, 1889.
- Schmale F.-J.* Die Glaubwürdigkeit der jüngeren Vita Burchardi // Jahrbuch für fränkische Landesforschung. 19. 1959. S. 45–83.
- Idem.* Funktion und Formen mittelalterlicher Geschichtsschreibung. Darmstadt, 1993.
- Schmid K.* Probleme der Erschließung des Salzburger Verbrüderungsbuches // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 175–198.
- Idem.* Stiftungen für das Seelenheil // Gedächtnis... S. 57–67.
- Idem.* Die Mönchsgemeinschaft von Fulda als sozialgeschichtliches Problem // FMSt. 4. 1970.
- Idem.* Die Frage nach den Anfängen der Mönchsgemeinschaft in Fulda // Die Klostersgemeinschaft von Fulda... Bd. 1. S. 119–127.
- Idem.* Mönchslisten und Klosterkonvent von Fulda zur Zeit der Karolinger // Ibid. Bd. 2,2. S. 611–613.
- Idem.* Zu den Anfängen liturgischen Gedenkens an Person und Personengruppen in den Bodenseeklöstern // Freiburger Diözesan-Archiv. 100. 1980. S. 59–78.

Idem. Die «Liudgeriden». Erscheinung und Problematik einer Adelsfamilie // *Idem.* Gebetsgedenken und adliges Selbstverständnis im Mittelalter. Ausgewählte Beiträge. Festgabe zu seinem 60. Geburtstag. Sigmaringen, 1983. S. 305–335.

Idem. Bruderschaften mit den Mönchen aus der Sicht des Kaiserbesuchs im Galluskloster vom Jahre 883 // Churrätisches und st. gallisches Mittelalter. Festschrift für O. Clavadetscher zu seinem 65. Geburtstag. Sigmaringen, 1984. S. 173–194.

Schmid K., Oexle O. G. Voraussetzungen und Wirkungen des Gebetsbundes von Attigny // Francia. 2. 1974. S. 71–122.

Schmitt F. Zur Vita Ruperti // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 95–106.

Schmitt P. Le problème des origines de l'abbaye bénédictine de Munster // Jb des Geschichtsvereins für Stadt und Tal Münster. 8. 1935. P. 9–51.

Schmitz P. Histoire de l'Ordre de St. Benoît. Maredsous, 1942. T. 1–2.

Schneider D. B. Anglo-Saxon women in the religious life. A study of the status and the position of women in an early medieval society. Cambridge, 1995.

Schneider-Schnekenburger G. Raetia I vom 4. bis 8. Jh. auf Grund der Grabfunde // Von der Spätantike... S. 179–191.

Schnell H. Die Entwicklung des Kirchenturms und seine Stellung in unserer Zeit // Das Münster. 22. 1969. S. 85–88.

Schnyder H. Zur Traditionskontroverse Luzern-Murbach // Geschichtsfreund. 117. 1964. S. 60–132.

Idem. Die Gründung des Klosters Luzern. Adel und Kirche Südelemaniens im 8. Jh. Freiburg, 1978 (Historische Schriften der Universität Freiburg / Schweiz; Bd. 5A).

Schöffel P. Pfarrorganisation und Siedlungsgeschichte in Mainfranken // Zeitschrift für bayerische Kirchengeschichte. 17. 1942.

Schramm P. E. Herrschaftszeichen und Staatssymbolik. Stuttgart, 1954–1956. 3 Bde. (Schriften der MGH; Bd. 13, 1–3).

Idem. Kaiser, Könige und Päpste. Gesammelte Aufsätze zur Geschichte des Mittelalters. Stuttgart, 1968. 2 Bde.

Schreiber G. Irland im deutschen und abendländischen Sakralraum. Köln-Opladen, 1956 (Arbeitsgemeinschaft für Forschung des Landes Nordrhein-Westfalen. Geisteswissenschaften; Bd. 9).

Schreiner K. Mönchsein in der Adelsgesellschaft des hohen und späten Mittelalters. Klösterliche Gemeinschaftsbildung zwischen spiritueller Selbstbehauptung und sozialer Anpassung. München, 1989.

Idem. Kann Wissenschaft in einem Kloster des 20. Jh. Wissenschaft an der Universität ergänzen? // StMOSB. Bd. 102. 1991. S. 9–17.

Schroeder J. Willibrord und Rom. Zu den beiden Rombesuchen des Apostels der Friesen // Hémécht. 37. 1985. S. 5–13.

Schröder A. Die ältesten Heiligenkalendarien des Bistums Augsburg. Dillingen, 1910. S. 271, 275, 305–306 (Archiv für Geschichte des Hochstifts Augsburg; Bd. 1).

Schubert H. v. Geschichte der christlichen Kirche im Frühmittelalter. Tübingen, 1921.

Schülling H. Die Handbibliothek des Bonifatius // Archiv für Geschichte des Buchwesens. 4. 1962/63. S. 286–347.

Schulte A. Der Adel und die deutsche Kirche im Mittelalter. ND. Darmstadt, 1958.

Idem. Gild, Tschudi, Glarus und Säckingen // Jb für schweizerische Geschichte. 18. 1893. S. 1–157.

Schulze H. K. Das Chorherrenstift St. Peter zu Fritzlar im Mittelalter // Fritzlar... S. 145–146.

Schwarz K. Das spätmerowingerzeitliche Grab des hl. Bischofs Erhard in Niedermünster zu Regensburg // Archäologische Ausgrabungen in Deutschland, 1950–1975. Mainz, 1975. Tl. 2. S. 129–164.

Idem. Die Ausgrabungen unter dem Niedermünster zu Regensburg. Kallmünz, 1971 (Führer zu den archäologischen Denkmälern in Bayern; Bd. 1).

Schwarz W. Jurisdicio und Condicio. Eine Untersuchung zu den Privilegia libertatis der Klöster // ZRG. Kan. Abt. Bd. 76. 1959. S. 34–51.

Seiler S. St. Kunibert // Köln... S. 298–299.

Schwind F. Fritzlar zur Zeit des Bonifatius und seiner Schüler // Fritzlar...

Semmler J. Studien zur Frühgeschichte der Abtei Weißenburg. Regula mixta, pirminische und anianische Reform // Blätter für Pfälzische Kirchengeschichte und religiöse Volkskunde. 24. 1957. S. 1–17.

Idem. Traditio und Königsschutz. Studien zur Geschichte der königlichen monasteria // ZRG. Kan. Abt. 76. 1959. S. 1–33.

Idem. Reichsidee und kirchliche Gesetzgebung bei Ludwig dem Frommen // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 71. 1960. S. 37–65.

Idem. Zur Überlieferung der monastischen Gesetzgebung Ludwigs des Frommen // DA. 16. 1960. S. 309–388.

Idem. Die Geschichte der Abtei Lorsch von der Gründung bis zum Ende der Salierzeit (764–1125) // Die Reichsabtei Lorsch. Festschrift zum Gedenken an die Stiftung 764. Darmstadt, 1964. S. 75–173.

Idem. Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 // Zeitschrift für Kirchengeschichte. 1963. N 74. S. 15–82.

Idem. Karl der Große und das fränkische Mönchtum // Karl der Große. Lebenswerk und Nachleben / Hg. W. Braunsfels u. a. Düsseldorf, 1965. Bd. 2. S. 255–289.

Idem. Episcopi potestas und karolingische Klosterpolitik // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 305–395.

Idem. Die Anfänge Fuldas als Benediktiner- und Königskloster // Fuldaer Geschichtsblätter. 56. 1980. S. 181–200.

Idem. Benediktiner, -innen // Lexikon des Mittelalters. München; Zürich, 1980. Bd. 1. Sp. 1872–1874.

Idem. Mission und Pfarrorganisation in den Rheinischen, Mosel- und Massländischen Bistümern (5.–10. Jh.) // Cristianizzazione ed organizzazione ecclesiastica delle campagne nell'alto medioevo: espansione e resistenza. Spoleto, 1982. P. 813–888 (Settimane di studio del centro italiano di studi sull'alto medioevo. 1980. Vol. 28, 2).

Idem. Mönche und Kanoniker im Frankenreich Pippins III. und Karls des Großen // Untersuchungen zu Kloster und Stift... S. 78–111.

Idem. «Iussit... princeps renovare... praecepta». Zur verfassungsrechtlichen Einordnung der Hochstifte und Abteien in die karolingische Reichskirche // *Consuetudinibus monasticis*. Eine Festgabe für K. Hallinger aus Anlaß seines 70. Geburtstages. Rom, 1982. S. 97–124 (*Studia Anselmiana*; T. 85).

Idem. Benediktus II: una regula, una consuetudo // *Benedictine Culture 750–1050* / Hrsg. W. Lourdaux, D. Verhelst. Löwen, 1983. S. 1–49.

Idem. Benediktinisches Mönchtum in Bayern im späten 8. und 9. Jh. // *Frühes Mönchtum in Salzburg...* S. 199–220.

Idem. Das Erbe der karolingischen Klosterreform im 10. Jh. // *Monastische Reformen...* S. 29–79.

Idem. Die Kanoniker und ihre Regel im 9. Jh. // *Studien zum weltlichen Kollegiatstift...* S. 62–109.

Idem. Instituta sancti Bonifatii. Fulda im Widerstreit der Observanzen // *Kloster Fulda...* S. 79–104.

Sennhauser H. R. Spätantike und frühmittelalterliche Kirchen Churrätens // *Von der Spätantike...* S. 193–218.

Idem. Kirchen und Klöster // *Ur- und frühgeschichtliche Archäologie der Schweiz*. Basel, 1979. Bd. 6. S. 133–148.

Sennhauser H. R. Mausoleen, Krypten, Klosterkirchen und St. Peter I–III in Salzburg // *Frühes Mönchtum in Salzburg...* S. 57–78.

Sickel Th. Beiträge zur Diplomatie III // *Sitzungsberichte Wien*. 47. 1864. S. 175–277;

Idem. Beiträge zur Diplomatie V // *Ibid.* 49. 1865. S. 311–410.

Siems H. Handel und Wucher im Spiegel frühmittelalterlicher Rechtsquellen. Hannover, 1992 (MGH Schriften; Bd. 35).

Sigrist F. L'abbaye de Marmoutier en Elsass. Strasbourg, 1899. T. 1.

Siegmund J. Die Chorherren- und Chorfrauengemeinschaften in der deutschsprachigen Schweiz vom 6. Jh. bis 1160. Freiburg, 1962 (*Studia Friburgensia NF*; Bd. 30).

Sippel K. Zum Katalog der vorromanischen Kirchenbauten in Mitteleuropa // *Hessisches Jahrbuch für Landesgeschichte*. 43. 1993. S. 256.

Sonderegger St. Althochdeutsch in St. Gallen. St. Gallen; Sigmaringen, 1970 (*Bibliothek Sangallensis*; Bd. 6). S. 20–26.

Spahr G. Der hl. Magnus. Leben-Legende-Verehrung. Kempten, 1970 (*Allgäuer Heimatbücher*; Bd. 75).

Spilling H. Die frühe Phase karolingischer Minuskel in Fulda // *Kloster Fulda...* S. 249–284.

Spindler K. Archäologische Aspekte zur Siedlungskontinuität und Kulturtradition von der Spätantike zum frühen Mittelalter im Umkreis des Klosters Weltenburg an der Donau // *Archäologische Denkmalpflege in Niederbayern*, 10 Jahre Außenstelle des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege in Landshut (1973–1983). München, 1985. S. 179–200 (*Arbeitsheft des Bayerischen Landesamtes für Denkmalpflege*; 26).

Sprandel R. Das Kloster St. Gallen in der Verfassungsgeschichte des Karolingischen Reiches. Freiburg i. Br., 1958.

Staab F. Untersuchungen zur Gesellschaft am Mittelrhein in der Karolingerzeit. Mainz, 1975 (Veröffentlichungen des Instituts für geschichtliche Landeskunde an der Universität Mainz; Bd. 11).

Idem. Wann beginnt die monastische Tradition Tholeys? Zu einem Buch von W. Haubrichs // Zeitschrift für die Geschichte der Saargegend. 36. 1988. S. 17–25.

Idem. Die Mainzer Kirche // Die Salier und das Reich. Sigmaringen, 1991. Bd. 2.

Staubach N. «Cultus divinus» und karolingische Reform // FMSt. 18. 1984. S. 546–581.

Idem. «Des großen Kaisers kleiner Sohn»: Zum Bild Ludwigs des Frommen in der älteren deutschen Geschichtsforschung // Charlemagne's Heir... S. 701–721.

Staud R. M.; Reuter J. Die kirchlichen Kunstdenkmäler der Stadt Echternach // Hémécht; T. 5,2,3. 1952. S. 6–8, 105–107, 173.

Steidle B. Das Inselkloster Lérin und die Regel S. Benedikts // Benediktinische Monatsschrift. 27. 1951. S. 376–387.

Idem. Praefatio // Benedicti Regula... P. XI–LXXV.

Stein F. Adelsgräber des 8. Jh. in Deutschland. Berlin, 1967. 2 Bde.

Steinberger L. Zu Arbeos Vita Corbiniani // NA. 40. 1915. S. 245–248.

Steinen von der W. (Rez.): *Prinz F.* Frühes Mönchtum... // Schweizerische Zeitschrift für Geschichte. 18. 1968.

Stengel E. E. Diplomatie der deutschen Immunitätsprivilegien vom 9. bis zum Ende des 11. Jh. Innsbruck, 1910.

Idem. Zur Frühgeschichte der Reichsabtei Fulda // DA. Bd. 9/10. 1952/53.

Stoclet A. J. Les établissements francs au VIIIe siècle // Haut Moyen Âge: Cultures, éducation et société. Études offerrets à P. Riché. La Gorenne; Colombes, 1990. P. 231–247.

Stockmeier P. Die spätantike Kirchenorganisation des Alpen-Donauraumes im Licht der literarischen und archäologischen Zeugnisse // Deutingers Beiträge. München, 1963. Bd. 23/1. S. 40–76.

Idem. Der heilige Korbinian // Bavaria sancta. München, 1970. Bd. 1. S. 129–130.

Idem. Korbinian und Valentin // Beiträge zur altbayerischen Kirchengeschichte. 26. 1971.

Idem. Aspekte zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern // Bavaria Christiana. Zur Frühgeschichte des Christentums in Bayern. Festschrift A. W. Ziegler. München, 1973. S. 11–35 (Deutingers Beiträge; Bd. 27).

Storm J. Untersuchungen zum Dialogus duorum monachorum Cluniacensis et Cisterciensis. 1926.

Störmer W. Fernstrasse und Kloster. Zur Verkehrs- und Herrschaftsstruktur des westlichen Altbayern im frühen Mittelalter // Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte. Bd. 29. 1966. S. 300–343.

Idem. Früher Adel. Studien zur politischen Führungsschicht im fränkisch-deutschen Reich vom 8. bis 11. Jh. Stuttgart, 1973 (Monographien zur Geschichte des Mittelalters; Bd. 6, 1–2).

Idem. Beobachtungen zur historisch-geographischen Lage der ältesten bayerischen Klöster und ihres Besitzes // Salzburger Diskussionen. Frühes Mönchtum in Salzburg // Hg. E. Zwink. Salzburg, 1983. S. 109–127.

Straeten J. van der. La vie de saint Landolin, érémite et martyr au pays de Bade // *Analecta Bollandiana.* 73. 1955. S. 66–118.

Studien zu den Anfängen des europäischen Städtewesens. Lindau; Konstanz, 1955–1956 (VuF. Bd. 4).

Studien zum weltlichen Kollegiatstift in Deutschland / Hg. I. Crusius. Göttingen, 1995 (Veröffentlichungen des MPG; Bd. 114 = Studien zur GS; 18).

Sturm J. Die Anfänge des Hauses Preysing. München, 1931.

Idem. Die Rodungen in den Forsten um München. Frankfurt a. M., 1941.

Idem. Romanische Personennamen in den Freisinger Traditionen // *ZBLG.* 18. 1955. S. 61–80.

Stutz U. Die Eigenkirche als Element des mittelalterlich-germanischen Kirchenrechtes. Berlin, 1895. 2 Bde.

Stüwer W. Die Reichsabtei Werden. Berlin; New York, 1980. S. 88–90 (*Germania Sacra*, N. F. Bd. 12: Das Erzbistum Köln; Bd. 3).

Subsidia Sangallensia I. Materialien und Untersuchungen zu den verbrüderungsbüchern und zu den älteren Urkunden des Stiftsarchivs St. Gallen / Hg. M. Borgolte, D. Geuenich, K. Schmid. St. Gallen, 1986.

Sydow J. Untersuchungen über die frühen Kirchenbauten in Regensburg // *Rivista di archeologia christiana.* 22. 1955. P. 75–96.

Idem. Stadt und Kirche im Mittelalter. Ein Versuch (1973) // *Idem.* Cum omni mensura et ratione. Ausgewählte Aufsätze. Sigmaringen, 1991. S. 178–200.

Szaivert W. Die Entstehung und Entwicklung der Klosterexemption bis zum Ausgang des 11. Jh. // *MIÖG.* Bd. 59. 1951. S. 265–298.

Tabacco G. Romualdo di Ravenna e gli inizi dell'eremitismo Camaldolese // *L'eremitismo in Occidente nei secoli XI e XII.* Mailand, 1965. P. 73–121 (*Pubblicazioni dell'Università cattolica del Sacro Cuore. Ser. 3a: Miscellanea del Centro di studi medioevali; Vol. 4.*).

Tacker A. Monks, Preaching and Pastoral Care in Early Anglo-Saxon England // *Pastoral Care before the Parish* / Ed. J. Blair, R. Scharpe. Leichester; London; New York, 1992. S. 137–170 (*Studies in the Early History of Britain*).

Tangl M. Studien zur Neuausgabe der Bonifatius-Briefe // *NA.* Bd. 40. 1916. Tl. 1. S. 639–790.

Idem. Einleitung // *S. Bonifatii et Lulli Epistolae...* P. V–XXXIX.

Tellenbach G. Die abendländische Kirche des 10. und 11. Jh. im Ganzen der Kirchengeschichte // *Aus Kirche und Reich. Studien zu Theologie, Politik und Recht im Mittelalter.* Festschrift für F. Kempf. Sigmaringen, 1983.

Idem. Die Kirche vom 10. bis zum frühen 12. Jh. Göttingen, 1988.

Teske W. Laien, Laienmönche und Laienbrüder in der Abtei Cluny. Ein Beitrag zum Konversen-Problem 1–2 // *FMSt.* 10. 1976. S. 248–322; 11. 1977. S. 288–339.

Traube L. Textgeschichte der Regula Benedicti. München, 1910 (Abhandlungen der Königlich Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl.; Bd. 25,2).

Tüchle H. Probleme der Pirminforschung // *Freiburger Diözesan-Archiv.* 72. 1952. S. 21–32.

Idem. Bonifatius und Schwaben // *St. Bonifatius-Gedenkgabe...* S. 441–449.

Idem. Der hl. Magnus // *Bavaria sancta.* Regensburg, 1971. S. 52–65.

Ueding L. Geschichte der Klostergründungen der frühen Merowingerzeit. Berlin, 1935. (Historische Studien; Bd. 261).

Idem. Die Kanones von Chalkedon in ihrer Bedeutung für Mönchtum und Klerus // Das Konzil von Chalkedon / Hrsg. A. Grillmeier, H. Bacht. Würzburg, 1954. Bd. 2. S. 569–676.

Ullman W. The Carolingian Renaissance and the idea of kingship. London, 1986.

Untersuchungen zu Kloster und Stift. / Hg. I. Crusius. Göttingen, 1980 (Veröffentlichungen MPIG; Bd. 68 = Studien zur GS; Bd. 14).

Verbist G.-H. Saint Willibrord. Apôtre des Pays-Bas et fondateur d'Echternach. 1939.

Verdon J. Recherches sur les monastères féminins dans la France du Sud aux IXe-XIe siècles // Annales du Midi. 88. 1976. P. 117–138.

Vetters H. Der Dombau des hl. Virgil in Salzburg // Cyrillo-Methodiana. 1964.

Idem. Die mittelalterlichen Dome zu Salzburg // FMSt. 5. 1971.

Idem. Die mittelalterlichen Dome in archäologischer Sicht // Festschrift zum 1200-Jahr-Jubiläum des Domes zu Salzburg. Salzburg, 1974.

Idem. Austria // European Towns, their Archaeology and Early History / Ed. M. W. Barley. London, 1977. P. 276–278.

Vidier A. L'historiographie à Saint-Benoît-sur-Loire et les miracles de Saint Benoît. Paris, 1965.

Vielhaber K. Gottschalk der Sachse. Bonn, 1956 (Bonner historische Forschungen; Bd. 5).

Vilmar G. Die Ausgrabungen // Die ehemalige Benediktinerabtei Schwarzach. Gedenkschrift für A. Tschira. Bühl; Baden, 1969. S. 80–89 (Sonderausgabe der «Bühler Blauen Hefte» / Hg. Institut für Baugeschichte an der Universität Karlsruhe; Bd. 20).

Vinay G. Otlone di Sant'Emmeram ovvero l'autobiografia di un nevrotico // La storiographia altomedievale. Spoleto, 1970. T. 1. P. 15–37 (Settimane di Studi sull'alto Medioevo; 17,1).

La vita comune del clero nei secoli XI e XII. (1959). Milano, 1962. 2 Vol. (Miscellanea del Centro di Studi Medioevali III = Pubblicazioni dell'Università Cattolica del S. Cuore. Ser. 3 Scienze Storiche; 2)

Vogüé A. de. La communauté et l'abbé dans la Règle de Saint Benoît. Paris, 1961.

Idem. Sub regula vel abbate. Étude sur la signification théologique de l'abbé // CollOrdCistRef. 33. 1971. P. 249–71.

Idem. Sur la patrie d'Honorat de Lérins, évêque d'Arles // Revue Bénédictine. 88. 1978. P. 290–291.

Idem. Structure et gouvernement de la communauté monastique chez Saint Benoît et autour de lui // Atti del 7° Congresso Internazionale di studi sull'alto medioevo. Spoleto, 1982. Vol. 2. P. 563–598.

Idem. Les Règles monastiques anciennes (400–700). Turnhout, 1985 (Typologie des sources du Moyen Âge occidental; Fasc. 46).

Voigt K. Die karolingische Klosterpolitik und der Niedergang des westfränkischen Königtums. 1917.

Voigt H. G. Die Anfänge des Christentums zwischen Saale und Unstrut // Neujahrsblätter / Hg. Historischen Kommission für die Provinz Sachsen und für Anhalt. 43. 1921.

Idem. Von der iredottischen Mission in Hessen und Thüringen und Bonifatius' Verhältnis zu ihr // Theologische Studien und Kritiken. 103. 1931. S. 270–280.

Vollmer F. Die Etichonen. Ein Beitrag zur Frage der Kontinuität früher Adelsfamilien // Studien und Vorarbeiten zur Geschichte des großfränkischen und frühdeutschen Adels / Hg. G. Tellenbach. Freiburg i. Br., 1957. S. 137–184 (Forschungen zur oberrheinischen Landesgeschichte; Bd. 4).

Vom Kloster zum Klosterverband. Das Werkzeug der Schriftlichkeit / Hg. H. Keller, F. Neiske. Akten des Internationalen Kolloquiums des Projekts L 2 im SFB 231. 1996. München, 1997 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 74).

Von der Spätantike zum frühen Mittelalter. Aktuelle Probleme in historischer und archäologischer Sicht / Hg. J. Werner, E. Ewig. Sigmaringen, 1979 (VuF; Bd. 25).

Vonderau J. Die Ausgrabungen am Domplatz zu Fulda im Jahre 1941. Ein merowingischer Gutshof auf dem nachmaligen Klostergelände. Fulda, 1946.

Idem. Welche Ortschaften Deutschlands wählte Bonifatius für seine Gründungen? // Bonifatiusbote. 62, Nr. 22. Fulda, 1951.

Wagner H. Zur Frühzeit des Bistums Würzburg // Würzburger Diözesangeschichtsblätter. Bd. 48. 1986. S. 111–131.

Idem. Die Äbte von St. Burkhard zu Würzburg im Mittelalter // Würzburger Diözesangeschichtsblätter. Bd. 50. 1988. S. 13–18.

Idem. Bistumsgründung und Kilians-Translation // Kilian... Textband. S. 270–280.

Waitz G. Deutsche Verfassungsgeschichte. Kiel, 1876. Bd. 7.

Idem. Praeloquium // Gesta Treverorum ... P.

Wallace-Hadrill J. M. Bede's Ecclesiastical History of the English people. Oxford, 1988.

Wampach C. Geschichte der Grundherrschaft Echternach im Frühmittelalter. Luxemburg, 1929. Bd. 1, 1–1, 2.

Idem. Irmina von Oeren und ihre Familie // Trierer Zeitschrift für Geschichte der Kunst. 3. 1928. S. 144–154.

Idem. Sankt Willibrord. Sein Leben und Lebenswerk. Luxemburg, 1953.

Wartmann H. Die urkundlichen Formen des Namens «Gallus» // Anzeiger für schweizerische Geschichte und Altertumskunde. 9. 1863.

Wattenbach-Levison. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Vorzeit und Karolinger. Weimar, 1952–1973. 5 Hfte.

Wattenbach-Holtzmann. Deutschlands Geschichtsquellen im Mittelalter. Deutsche Kaiserzeit. 3. Aufl. Tübingen, 1948. Bd. 1, 1–2.

Weber K. Kulturgeschichtliche Probleme der Merowingerzeit im Spiegel frühmittelalterlichen Heiligenlebens // StMOSB. 48. 1930. S. 349–351.

Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Tübingen, 1922.

Wehl H. P. Reichsabtei und König, dargestellt am Beispiel der Abtei Lorsch mit Ausblicken auf Hersfeld, Stablo und Fulda. Göttingen, 1970 (Veröffentlichungen des MPIG; Bd. 28).

Weinfurter St. Das Bistum Willibalds im Dienste des Königs // Zeitschrift für bayerische Landesgeschichte. Bd. 50. 1987. S. 3–40.

Weisgerber L. Die Spuren der irischen Mission in der Entwicklung der deutschen Sprache // RhVjbl. 17. 1952. S. 8–41.

Weitzel J. Oblatio puerorum // Vom mittelalterlichen Recht zur neuzeitlichen Rechtswissenschaft / Hg. N. Brieskorn u.a. Paderborn, 1994. S. 59–74.

Wemple S. F. Women in Frankish Society. Marriage and the Cloister (500–900). Philadelphia, 1981.

Eadem. Monastic life of women from the Merovingians to the Ottonians // Hrotsvit of Gandersheim - rara avis in Saxonia? Michigan, 1987. P. 35–54 (Medieval and Renaissance Monograph Series; Vol. 7).

Wendehorst A. Das Bistum Würzburg. Berlin, 1962. Tl. 1. S. 11–12 (Germania sacra NF; Bd. 1).

Idem. Die Iren und die Christianisierung Mainfrankens // Die Iren... S. 319–329.

Idem. Strukturelemente des Bistums Würzburg im frühen und hohen Mittelalter. Klöster, Stifte, Pfarreien // Freiburger Diözesan-Archiv. 111. 1991. S. 5–29.

Wenisch S. Ochsenfurt. Von der frühmittelalterlichen Gemarkung zur domkapitelschen Stadt. Würzburg, 1972. (Mainfränkische Studien; Bd. 2).

Wenskus R. Amt und Adel in der frühen Merowingerzeit // Mitteilungsheft des Marburger Universitätsbundes für 1959. N. 1/2.

Wentzke P. Chronik und Urkundenfälschungen des Klosters Ebersheim // ZGORh. NF. 25. 1910. S. 35–75.

Werminghoff A. Die Beschlüsse des Aachener Konzils im Jahre 816 // NA. 27. 1901. S. 607–645.

Werner E., Erbstößer M. Kleriker, Mönche, Ketzer. Das religiöse Leben im Hochmittelalter. 2. Aufl. Berlin, 1992.

Werner K. F. Couverner l'empire chrétien — Idées et réalités // Charlemagne's Heir... P. 1–123.

Werner M. Die Gründungstradition des Erfurter Petersklosters. Sigmaringen, 1973 (VuF; Sonderband 12).

Idem. Zur Verwandtschaft des Bischofs Madoald von Trier // Jb für westdeutsche Landesgeschichte. 4. 1978.

Idem. Der Lütticher Raum in frühkarolingischer Zeit. Untersuchungen zur Geschichte einer karolingischen Stammlandschaft. Göttingen, 1980 (Veröffentlichungen des Max-Planck-Instituts für Geschichte; Bd. 62).

Idem. Adelsfamilien in Umkreis der frühen Karolinger. Die Verwandtschaft Irminas von Oeren und Adelas von Pfalz. Personengeschichtliche Untersuchungen zur frühmittelalterlichen Führungsschicht im Maas-Mosel-Gebiet. Sigmaringen, 1982 (VuF; Sonderband 28).

Idem. Wege der Reform und Wege der Forschung // Monastische Reformen... S. 247–270.

Idem. Iren und Angelsachsen in Mitteldeutschland. Zur vorbonifatianischen Mission in Hessen und Thüringen // Die Iren... S. 239–318.

Wiegand W. Die ältesten Urkunden für St. Stefan in Straßburg // ZGORh. NF. 9. 1894. S. 389–442.

Wiemann E. Bonifatius und das Bistum Erfurt // Laudate Dominum. Festgabe zum 70. Geburtstag von Landesbischof D. I. Braecklein. Berlin, 1976 (Thüringer kirchliche Studien; Bd. 3).

Willibrord. Apostel der Niederlande, Gründer der Abtei Echternach. Gedenkgabe zum 1250. Todestag / Hg. G. Kiesel. Luxembourg, 1989.

Willmes P. Der Herrscher- «Adventus» im Kloster des Frühmittelalters. München, 1976 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 22).

Wildorf Ch. Le manuscrit et l'auteur des statuts dits de Murbach // Revue d'Alsace. 100. 1961. P. 102–110.

Idem. Le monasterium Scottorum de Honau et la famille des ducs d'Alsace au VIII^e siècle. Vestiges d'un cartulaire perdu // Francia. 3. 1975. P. 54.

Wisplinghoff E. Untersuchungen zur frühen Geschichte der Abtei St. Maximin bei Trier von den Anfängen bis etwa 1250. Mainz, 1970 (Quellen und Abhandlungen zur mittelhochdeutschen Kirchengeschichte; Bd. 12).

Idem. Niederrheinischer Fernbesitz an der Mosel während des Mittelalters und der frühen Neuzeit // Jb für westdeutsche LG. 3. 1977.

Idem. E. Die Benediktinerklöster des Rheinlandes bis zum 12. Jh. // Untersuchungen zu Kloster und Stift... S. 61–77.

Wissig O. Iroschotten und Bonifatius in Deutschland. Eine kirchengeschichtliche-urkundliche Untersuchung. Gütersloh, 1932.

Withold K. Solnhofen // Handbuch der historischen Stätten Deutschlands / Hg. K. Bosl. Stuttgart, 1961. Bd. 7. S. 661–662.

Wolf C. Die Gorzer Reform in ihrem Verhältnis zu deutschen Klöstern. Ein Beitrag zu lothringisch-deutschen Klosterbeziehungen des Mittelalters // Elsaß-Lothringisches Jb. Bd. 9. 1933.

Wolf G. St. Severin // Köln... S. 474–476.

Wolfram H. Libellus Virgilii. Ein quellenkritisches Problem der ältesten Salzburger Güterverzeichnisse // Mönchtum, Episkopat und Adel... S. 177–214.

Idem. Grenze und Mission. Salzburg vom hl. Rupert zum hl. Virgil // Mitteilungen der Gesellschaft für Salzburger Landeskunde. 115. 1975.

Idem. Die Notitia Arnonis und ähnliche Formen der Rechtssicherung im nachagilolfingischen Bayern // Recht und Schrift im Mittelalter. Sigmaringen, 1977 (VuF; Bd. 23).

Idem. Die Gründungsurkunde Kremsmünsters // Die Anfänge des des Klosters Kremsmünster. Symposium 1977 / Hg. S. Haider. Linz, 1978 (Mitteilungen des oberösterreichischen Landesarchivs; Erg.-Bd. 2);

Idem. Conversio Bagoariorum et Carantanorum. Wien, 1979.

Idem. Der hl. Rupert in Salzburg // Frühes Mönchtum in Salzburg... S. 81–94.

Idem. Die Zeit der Agilolfinger. Rupert und Virgil // Geschichte Salzburgs / Hg. H. Dopsch. Salzburg, 1981. Bd. 1.

Idem. Säben und Chiemsee: die Anfänge im 8. Jh. // Ecclesia peregrinans. J. Lenzenweger zum 70. Geburtstag. Wien, 1986.

Wollasch J. Mönchtum des Mittelalters zwischen Kirche und Welt. München, 1973 (Münstersche Mittelalter-Schriften; Bd. 7).

Idem. Benedictus abbas Romensis. Das römische Element in der frühen benediktinischen Tradition // Tradition als historische Kraft / Hg. N. Kamp, J. Wollasch. Berlin; New York, 1982. S. 119–137.

Idem. Gemeinschaftsbewußtsein und soziale Leistung im Mittelalter // Frühmittelalterliche Studien. 9. 1975. S. 268–286.

Idem. Parenté noble et monachisme réformateur. Observations sur les « conversions » à la vie monastique aux XI^e et XII^e siècles // RH. 264. 1980. P. 3–24.

Idem. Toten- und Armensorge // Gedächtnis... S. 9–38.

Idem. Kaiser und Könige als Brüder der Mönche. Zum Herrscherbild in liturgischen Handschriften, 9.–11. Jh. // DA. 40. 1984. S. 1–20.

Idem. Cluny und Deutschland // StMOSB. Bd. 103. 1992. S. 7–32.

Idem. Reformmönchtum und Schriftlichkeit // FMSt. 26. 1992. S. 274–86.

Idem. Das Projekt « Societas et Fraternitas » // Memoria in der Gesellschaft... S. 11–31.

Idem. Cluny — « Licht der Welt ». Aufstieg und Niedergang der klösterlichen Gemeinschaft. Zürich, 1996.

Wollasch J., Schmid K. Societas et Fraternitas. Begründung eines kommentierten Quellenwerkes zur Erforschung der Personen und Personengruppen des Mittelalters. Berlin; New York, 1975.

Worstbrock F. J. Ermenrich von Ellwangen // Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon. Berlin; New York, 1980. Bd. 2. Sp. 608–610.

Wunder H. Die Wigberttradition in Hersfeld und Fritzlar. Erlangen; Nürnberg, 1969.

Zauner A. Lorch und Enns // Enns, Lorch, Lauriacum. Festschrift zur 750-Jahr-Feier des Stadtrechtes von Enns. Enns, 1962.

Zelzer K. Zur Stellung des Textus Receptus und des interpolierten Textes in der Textgeschichte der Regula s. Benedicti // Revue Bénédictine. 88. 1978. P. 205–246.

Idem. Cassiodor, Benedikt und die monastische Tradition // Wiener Studien. 98. 1985. S. 215–237.

Idem. Zur Frage der Observanz des Benedict Biscop // Proceedings of the X International Conference on Patristic Studies. Oxford, 1987.

Idem. Von Benedikt zu Hildemar. Zur Textgestalt und Textgeschichte der Regula Benedicti auf ihrem Weg zur Alleingeltung // FMSt. Bd. 23. 1989. S. 112–130.

Zender M. Räume und Schichten mittelalterlicher Heiligenverehrung in ihrer Bedeutung für die Volkskunde. Die Heiligen des mittleren Maaslandes und der Rheinlande in Kultgeschichte und Kultverbreitung. Düsseldorf, 1959.

Idem. Die Verehrung des hl. Dionysius von Paris in Kirche und Volk // Landschaft und Geschichte. Festschrift für F. Petri. 1970. S. 528–551.

Zerfass R. Die Idee der römischen Stationsfeier und ihr Fortleben // Liturgisches Jahrbuch. 8. 1958. S. 218–229.

Zettler A. Die frühen Klosterbauten der Reichenau. Ausgrabungen-Schriftsquellen-St. Galler Klosterplan. Sigmaringen, 1988 (Archäologie und Geschichte. Freiburger Forschungen zum ersten Jahrtausend in Südwestdeutschland; Bd. 3).

Zibermayer I. Noricum, Bayern und Österreich. Lorch als Hauptstadt und die Einführung des Christentums. Horn, 1954.

Ziegler A. W. Kreuzfunde aus Südbayern in der Münchener Prähistorischen Staatssammlung // *Ziegler A. W.* Monachium. Beiträge zur Kirchen- und Kulturgeschichte Münchens und Südbayerns anlässlich der 800-Jahrfeier der Stadt München. München, 1958. S. 53–86.

Zielinski H. Zur Gründungsurkunden Kaiser Ludwigs II. für das Kloster Casauria // Fälschungen im Mittelalter. Internationaler Kongreß der MGH 1986. Hannover, 1988. Bd. 4. S. 67–96 (Schriften der MGH; Bd. 33,4).

Idem. Die Kloster- und Kirchengründungen der Karolinger // Beiträge zur Geschichte... S. 95–134.

Zimmer H. Über direkte Handelsverbindungen Westgalliens mit Irland im Altertum und frühen Mittelalter // Sitzungsberichte der königlichen Akademie der Wissenschaften Berlin, 1909. S. 363–400, 430–476, 543–580, 582–613.

Zimmer T. Das Kloster St. Irminen-Oeren in Trier // Trierer Zeitschrift. 23. 1954/55. S. 5–180.

Zimmermann A. M. Das älteste Martyrologium und Necrologium von St. Emmeram in Regensburg // StMOSB. 63. 1951. S. 140–154.

Zinsmaier P. Schwarzacher Urkundenfälschungen // ZGO. 107. 1959. S. 1–23.

Zoepfl F. Das Bistum Augsburg und seine Bischöfe im Mittelalter. Augsburg, 1950.

Zöllner E. Die Herkunft der Agilolfinger // MIÖG. 59. 1951. S. 245–264.

Zwölfer T. Sankt Peter, Apostelfürst und Himmelspförtner. Seine Verehrung bei den Angelsachsen und Franken. 1929.

Resümee

Christentum und Mönchtum im Früh- und beginnenden Hochmittelalter bilden im Buch ein einheitlicher Forschungsgegenstand. Obgleich sich die Arbeit auf das Mönchtum konzentriert, stehen die Korrelation der «äußeren» und «inneren» Christianisation, bzw. Christianisation «in die Tiefe», die Mission und Katechisation, ja die historischen Formen der Religiosität immer in Blickfeld, was als eine methodologische Voraussetzung der Forschung betrachtet wird.

Die in Rußland seit der 2. Hälfte des 19. Jh. existierende Mediävistik, d.h. die Forschung des westeuropäischen Mittelalters, schenkte dem mittelalterlichen Mönchtum und dem katholischen Kirchenwesen im Ganzen recht wenig Aufmerksamkeit. In der sowjetischen Zeit (1917–1991) befand sich die Kirchengeschichte und nicht nur die der katholischen Kirche unter Verbot. Vom Standpunkt der kommunistischen Ideologen aus sollte die Geschichtswissenschaft nur der Begründung des zwangsläufigen Triumphs des Kommunismus dienen, unter dem jede Religion als Sanktion der jeweiligen antagonistischen Formationen verschwinden werde. Das ideologische Diktat äußerte sich sowohl in den Fragestellungen, in der Konzeption der Lehrbücher und Lexika, als auch in der Bibliotheksergänzungspolitik. Erst seit den 60er Jahren gelang es einigen Forschern im Rahmen der für die marxistisch-leninistische Dogmatik schon genügend marginalen Kulturgeschichte (in traditioneller oder in historisch-anthropologischer Auffassung), der kirchengeschichtlichen Thematik die Wege zu ebnen. Im großen und ganzen begann sich die Situation seit Perestroika, insbesondere 1987, nämlich im Jahre des 1000-jährigen Jubiläums der Taufe Rußlands, zu ändern. Das Fehlen der wissenschaftlichen Schultradition läßt aber bis jetzt von sich wissen. Zu dem im 20. Jh. immer wieder steigenden Interesse der westeuropäischen und nordamerikanischen Geschichtsforschung für das mittelalterliche Kirchenwesen, Mönchtum und die Religiosität steht die Lage in der russischen Mediävistik (mit einer wichtigen Ausnahme von A. Gurjewitsch) im scharfen Gegensatz.

Das zunehmende Verständnis für die bedeutende Rolle, die das Mönchtum in religiöser, kirchlicher, sozialer, wirtschaftlicher, politischer und kultureller Geschichte spielte, ja die Einsicht darin, daß das Mönchtum eines der systembildenden Faktoren der mittelalterlichen Zivilisation West Europas war, stellte aber vor den Historikern ein kompliziertes methodologisches Problem.

Die Frage nach der Forschungsmethode

Je deutlicher sich die Vielfältigkeit der Einflüsse des Mönchtums auf die «Welt» herausstellte, um so schwerer war es für die Forscher, die historische Bedeutung des Mönchtums mit seinen asketischen Wurzeln (d.h. der ursprünglichen Feindlichkeit gegen die Gesellschaft und Kultur, dem Streben der Mönche vor allem nach eigener Rettung) in Übereinstimmung zu bringen. Tatsächlich beschreibt die traditionelle Definition des Mönchtums als Phänomen der Askese nicht alle Etappen seiner Entwicklung. Das Mönchtum, das einst aus der «Welt» und Kirche entflohen, ist in der Karolingerzeit «eine tragende Säule der gesamten politisch-sozialen Herrschaftsordnung» geworden (F. Prinz). Die Korrelation zwischen der sozial bedeutsamen Rolle des Mönchtums und seinen asketischen Wurzeln klarzustellen, scheint heute eines der wichtigsten Forschungsprobleme zu sein, weil von seiner Lösung das Verständnis des Phänomens des mittelalterlichen Mönchtums selbst abhängt. Das noch von A. von Harnack aufgeworfene Problem, hat vor kurzem O. G. Oexle wieder zugespitzt. Aber die Varianten der Problemlösung, die die beiden Forscher vorgeschlagen haben, begnügen uns nicht. Wenn Harnack den historischen Weg des Mönchtums als Profanation seiner ursprünglichen Ideale kennzeichnete, sieht Oexle die Wurzel des Mönchtums, bzw. des Coenobitentums überhaupt nicht in der Askese und versucht dadurch seine kulturellen Leistungen im Mittelalter zu erklären. Bei beiden Betrachtungsweisen ist damit die Bedeutung der Wurzel des Mönchtums verabsolutisiert. Diese Wurzelwahn (M. Bloch) schafft eher eine Illusion der Erklärung und bringt den Historiker von der Forschung des Phänomens in seiner historischen Integrität und Konkretheit ab.

Die Frage, was ist das Mönchtum, wird damit zur Frage, wie man die Geschichte des Mönchtums untersuchen soll, d. h. zur Frage nach der Forschungsmethode. So schlugen die Historiker-Benediktiner in Beantwortung der zunehmenden Forschungsaktivität der Laienhistoriker im Raum der monastischen Geschichte (nämlich im Zusammenhang mit dem F. Prinz's grundlegenden Werk) vor, die monastische Geschichte in die zwei selbständigen Gegenstände aufzuteilen. Es geht um die «innere» Geschichte, die durch die asketischen Bestrebungen ganz bestimmt sei, und die «äußere», die durch die Politik des Episkopats, des Adels und der königlichen Herrschaft determiniert werde. Dabei habe die «äußere» Geschichte eher ein Hindernis für die Erfüllung der «immanenten» Ziele des Mönchtums vorgestellt. Diese Aufteilung scheint aber eine Extrapolation der neuuropäischen Gegenüberstellung von Weltlichen und Kirchlichen zu sein. Das Sakrale und Profane erscheinen im Mittelalter als ein organisches Ganze und in gegenseitiger Durchdringung. Die von F. Prinz ausgearbeitete Konzeption der «Heteronomie der Zwecke» hilft auch wenig.

Im Gegensatz zu den bestehenden Einstellungen betrachte ich die asketischen Wurzel des Mönchtums nur im Zusammenhang mit der früheren Phase seiner jahrhundertelangen Entwicklung, die von der sozialen Geschichte durchaus nicht isoliert oder in die zwei selbständigen Ströme keineswegs aufgeteilt werden soll. Methodologisch stützt sich die Arbeit auf die Überzeugung, daß das Mönchtum nur im breiten Kontext der religiösen, sozialen und politischen Prozesse untersucht werden kann. Das Ziel des Buches besteht ja darin, das Phänomen des mittelalterlichen Mönchtums von diesem Standpunkt aus korrekter zu begreifen und zu definieren.

Chronologischer und geographischer Rahmen

Chronologisch umfaßt das Buch das Früh- und beginnende Hochmittelalter, enthält aber auch einen Einblick in die Spätantike. Gerade in der behandelnden Zeitspanne ist das abendländische Mönchtum den Weg von der extremen Welt- und Kulturentsagung zur Integration in die Gesellschaft und in den Staat gegangen. Als Ausgangspunkt dienen die 2./3. – 4. Jhh., mit denen die ersten Zeugnisse des Christentums und Mönchtums in den römischen Provinzen künftigen Deutschlands datiert werden, dessen Länder der geographische Rahmen der Arbeit bilden. Die obere Zeitgrenze ist ungefähr die Mitte des 11. Jh. Um diese Zeit begann sich infolge der Verbreitung der sog. jungcluniazensischen Bewegung das Gesicht des deutschen Mönchtums zu ändern, das sich früher in der karolingischen Tradition entwickelte. Andererseits markiert die Krise des Investiturstreits die neue Epoche in der deutschen Kirchengeschichte.

Die Forschungslage

Die Aufteilung der Geschichte des Mönchtums in die «innere» und «äußere» fand seinen Niederschlag in der entsprechenden Forschungsspezialisierung einzelner Historiker. Dabei schenkte man der «äußeren» Geschichte viel mehr Beachtung. Die Schlüsselstellung im derzeitigen Bild des mittelalterlichen Mönchtums besitzen nämlich seine Verhältnisse zu dem Episkopat, dem Adel und der königlichen Herrschaft. Gerade dieses Sujet steht im Vordergrund des F. Prinz's grundlegenden Werkes über das frühe Mönchtum im Frankenreich (1965), in dem er die Konzeption der sich seit dem 7. Jh. gebildeten «monastischen Adelskultur» allseitig begründete, wenn auch diese Konzeption schon durch die Arbeiten von K. Bosl, K. Weber, K. Hauck, R. Wenskus und F. Graus gewissermaßen vorbereitet war. Das Aufkommen der «monastischen Adelskultur» brachte Prinz mit der Tätigkeit von hl.

Kolumban und anderen Iren in Zusammenhang. Der Überschätzung des irischen Einflusses auf dem kontinentalen Mönchtum widersprechend, betonte Prinz die Symbiose der irischen und autochtonen, aristokratisch-fränkischen Elemente, die gemeinsam die «iroyfränkische Mönchskultur» bildeten. Seine beiden Konzeptionen, nämlich von der «monastischen Adelskultur» und der «iroyfränkischen Mönchskultur», waren durch die spätere Forschung rezipiert.

Trotz des Interesses für die geistlichen Prozesse in der fränkischen Gesellschaft, vertiefte sich Prinz nur in die Forschung des hagiographischen Topos des «Adelsheiligen». Bei der Auslegung einzelner adeligen und königlichen Klostergründungen begnügte er sich recht häufig bloß mit der Feststellung verschiedener politisch-strategischen Motive. Außerdem hat die Methodik, mit deren Hilfe Prinz den Begriff des «iroyfränkischen Mönchtums» ausarbeitete, einige Widersprüche von seiten der Landesgeschichte erfahren (M. Werner, L. Holzfurtner, F. J. Felten), obwohl diese Konzeption im Ganzen bisher nicht bezweifelt wurde. Die von Prinz vorgeschlagene Rekonstruktion des Gönner-Kreises vom «iroyfränkischen Mönchtum», sowie seine Auffassung von der Verbreitung der «iroyfränkischen Mönchskultur» gründeten sich oft auf die willkürlichen Annahmen oder bloßen Einstimmungen im onomastischen Material der einzelnen Klosterurkunden.

Trotz des in der 2. Hälfte des 20. Jh. steigenden Interesses der Welthistoriographie für die Geschichte der Religiosität, wurden die (christlich-) religiösen Vorstellungen des Frühmittelalters in der deutschen Geschichtswissenschaft nur in den Arbeiten von A. Angenendt zum eigentlichen Gegenstand der Forschung. Obgleich Angenendt die Grenzen der narrativen Quellen selten überschritt, - außer den hagiographischen und historischen Denkmälern bezieht er sich wohl noch die Urkunden und liturgischen Texte ein — gelang es ihm, die Haupttendenzen der religiösen Entwicklung der frühmittelalterlichen Gesellschaft überzeugend zu beleuchten und diejenigen Phänomene des religiösen Bewußtseins zu beschreiben, wie den Kult der «reinen Hände» (der für das Verständnis der Zunahme des Mönchtums und der Verbreitung der *vita communis* des Klerus so bedeutend ist), die asketische Praxis der *peregrinatio pro Christo*, die *missa speciale* u.s.w. Den wichtigen Beitrag zur Forschung der frühmittelalterlichen Religiosität machten die Archäologen. Nichtsdestoweniger sei es zugeben, daß die Ergebnisse der Ausgrabungen durch die Geschichtswissenschaft noch allzu wenig benutzt werden. Nicht geringe Rolle hat die Erforschung der *memoria* seit den 70er Jahren in den Werken der sog. Freiburger-Münsteraner Schule gespielt (K. Schmid, J. Wollasch, D. Geuenich, M. Borgolte u.a.). Die Untersuchung des monastischen liturgischen Gedächtnisses, die ursprünglich auf die Rekonstruktion der Eliten der fränkischen und deutschen Gesellschaft der 8.–11. Jhh. gezielt war, zeigte, daß das von den Mönchen geübte Gedächtnis in Augen des Adels, der Könige und des gemeinen Volkes einer der wichtigsten Funktionen des Mönchtums gewesen war.

Die dem Reichsmönchtum gewidmeten Arbeiten gaben den gewaltigen Impuls der tieferen Forschung der geistlichen Prozesse in der fränkischen Gesellschaft. Das unter dem Einfluß der Werke von M. Bloch, P.E. Schramm und E. H. Kantorowicz gebildeten Interesse für die mittelalterlichen Vorstellungen über die königliche, kaiserliche und päpstliche Macht, die Mittel ihrer Legitimation und Repräsentation, regten die Historiker an, die seit dem Ende des 19. Jh. herrschenden beschränkt juristisch-politischen Betrachtungsweise des Reichsmönchtums abzulehnen und diese Erscheinung im Kontext der Spiritualisierung der königlichen Herrschaft im Zeitalter der Karolinger anzuschauen. Die Klosterreformen brachten das neue Ethos des christlichen Herrschers, sein Streben nach der Ordnung des Reiches auf Grund des christlichen Gesetzes zum Ausdruck (J. Semmler, R. Schieffer u. a.).

Im demselben Zusammenhang wurde das Reichsmönchtum der Ottonen und ersten Salier in den Arbeiten der G. Tellenbachs Schüler, vor allem J. Wollasch und K. Schmid, behandelt. In der Auseinandersetzung mit K. Hallinger, der die Clunys Feindlichkeit gegen das Reich behauptete, erklärte J. Wollasch das Fehlen der cluniazensichen Klöster in Deutschland bis in die 70er Jahren des 11. Jh. dadurch, daß die Kaiser die Klosterreform selbständig angeregt und durchgeführt haben, die somit ein wichtiges Element der kaiserlichen Ideologie darstellte. Die Forscher aus dem Kreis der Freiburger-Münsteraner Schule zogen aber die Bedeutung der tiefen Änderungen im religiösen Bewußtsein zum Beginn des Hochmittelalters ungenügend in Betracht. Nur selten wurden die Klosterreformen in Deutschland im Zusammenhang mit der religiösen Entwicklung der Gesellschaft und zwar im Kontext des Übergangs von der «formal-juridischen» Frömmigkeit zur Suche nach den inneren Wege zu Gott erwähnt (H. Grundmann, E. Werner und M. Erbstößer, H. Fichtenau, P. Dinzelsbacher).

Die von F. Prinz ausgearbeitete Konzeption der «mönchischen Adelskultur», bereichert durch die Forschungen der frühmittelalterlichen Religiosität und des neuen Ethos des christlichen Herrschers, hat dem tieferen Verständnis der Schlüßelstappen in der Geschichte des frühmittelalterlichen Mönchtums geholfen. Diese Konzeption zeigte einleuchtend die führende Rolle, die in jeder von diesen Etappen die für das Mönchtum «äußeren» Kräfte gespielt haben, was die in meinem Buch gewählte Betrachtungsweise des Mönchtums im breiten Kontext der geistlichen, sozialen und politischen Prozesse rechtfertigt. Von dieser methodologischen Voraussetzung ausgehend scheint es aber, daß der Adel, der hinter den Klostergründungen stand oder sich in den *Libri memoriales* und Necrologien vorkam, sowie die königliche bzw. kaiserliche Macht als Urheber der Klosterreformen viel mehr Interesse in der Forschung erregten, als eigentlich das Mönchtum. Die These über die Existenz der «inneren» Geschichte des Mönchtums war eben im Gegensatz zur übermäßigen Aufmerksamkeit der Forschung auf die Verhältnisse zwischen dem Mönchtum und den «äußeren» Kräften zum ersten Mal formuliert (W. von den Steinen, A. de Vogüé)

Die «innere» Geschichte des Mönchtums wurde in den Arbeiten behandelt, die sich mit den monastischen Regeln, *consuetudines* und der sog. «mönchischen Theologie» oder der «mönchischen Kultur» (Begriffe von J. Leclercq) beschäftigten. Diese Werke gründeten sich entweder auf die Analyse der normativen bzw. didaktischen Quellen (manchmal, wie bei K. Hallinger, J. Semmler und G. Zimmermann ohne Verständnis einer natürlichen Distanz zwischen der Norm und Realität), oder auf die Forschung der Topik der monastischen Literatur (A. de Vogüé, P. Engelbert, D. von der Nahmer u.a.). Vereinzelt sind bisher die Versuche, die Berührungspunkte zwischen der «äußeren» und «inneren» Geschichte des Mönchtums zu finden. Hauptsächlich sind es die Forschungen, die der Intensivierung der liturgischen Praxis des Mönchtums im Frühmittelalter (A. Häußling) oder dem sich verändernden Verhältnis des Mönchtums zu den wissenschaftlichen Studien, der antiken Literatur und Ausbildung gewidmet werden (F. Prinz u.a.). Gewisse Aufmerksamkeit schenkte man der Evolution der personalen Zusammensetzung der Konvente und zwar ihrer Aristokratisierung, und der Vermehrung der *nutriti* innerhalb der monchischen Gemeinschaft («Fulda-Werk», H. Grundmann, H. Fichtenau). Im Ganzen bleibt jedoch die «innere» Geschichte des Mönchtums entweder einseitig, oder fragmentarisch untersucht. Die Frage nach der Entwicklung des monchischen Wertsystems während der Änderung seiner Stellung in der «Welt» war noch nicht aufgeworfen.

Im Buch wird der Versuch gemacht, die Einseitigkeit der bestehenden Richtungen zu überwinden. Es handelt sich aber nicht um eine mechanische Vereinigung der «inneren» und «äußeren» Betrachtungsweisen des Mönchtums, sondern um eine einheitliche Sicht des Mönchtums als eine Erscheinung des sozialen Lebens. Den Weg zur Annäherung der «inneren» und «äußeren» Geschichte weisen die Arbeiten über die mittelalterliche Religiosität, weil sie als ihr Forschungsgegenstand die Phänomene des religiösen Lebens haben, die sowohl für die Laien, als auch für die Mönche gemeinsam waren und die man als «nicht ausgesprochene Modelle des Bewußtseins und Handelns» kennzeichnen kann (A. Gurjewitsch).

Die Forschungsschwerpunkte

Für die behandelnde Zeitspanne so wichtige Begriffe, wie die «mönchische Adelskultur» und das «irotfränkische Mönchtum», waren auf Grund der Forschung Frankenreichs im Ganzen und hauptsächlich der zentralen und westlichen Gebiete Galliens ausgearbeitet. Damit blieb die Besonderheit der deutschen Länder gewissermaßen in Dunkel, ein Teil von denen mit der Christenheit bis in das 8. Jh. kaum bekannt war und das Heidentum erhielt (Nordhessen, Thüringen, Sachsen), während der andere, der, wenn auch dem Römischen Reich einst gehörte, im Vergleich zu den inneren Gebieten Galliens schwach romanisiert und deshalb wenig

christianisiert, durch die barbarischen Eingriffe schwer gelitten und schließlich viel dichter mit den Heiden besiedelt war (Rheinland, Südhessen, Alemannien, Bayern, Franken). Dieses ursprünglich andere, als in den inneren Gebieten Frankenreichs Christianisierungsniveau soll man bei der Forschung des Mönchtums in den deutschen Ländern unbedingt berücksichtigen. Es sei auch die Besonderheit der politischen Geschichte der deutschen Länder in Betracht gezogen, die in den 5.–8. Jhh. das Ziel der immer verstärkenden Expansion der Franken gewesen waren. Diese Expansion kam unter anderem in der christlichen Mission und der kirchlichen Organisation des Landes zum Ausdruck. Bisher fehlt irgendwelche zusammenfassende Darstellung des deutschen Mönchtums im Frühmittelalter. Deshalb scheint die Aufgabe der allseitigen Forschung der Christianisierung Deutschlands und in diesem Zusammenhang der Entwicklung des Mönchtums in den 2./3. – 8. Jhh. berechtigt und aktuell. Dieser Aufgabe ist der erste Teil des Buches gewidmet. Beachtet wird hier insbesondere das Problem der Korrelation zwischen den autochthonen Prozessen der Christianisierung (unter dem Einfluß der römischen Bevölkerung und infolge der immer häufigeren Kontakte mit den Franken, sowie der Integration in das Frankenreich) und der Rolle der irischen Mönche und angelsächsischen Missionare, die keineswegs entgegengestellt wurden. Systematisch werden vor allem die Hypothese über den Beitrag der irischen Mönche zur Christianisation Deutschlands, sowie die in der Forschung anerkannte Konzeption von dem «irotfränkischen Mönchtum» und den «irotfränkischen Missionaren» geprüft, weil in den F. Prinz einzelnen Konstruktionen, die gerade die deutschen Länder berührten, bedeutende Fehler aufgedeckt wurden.

Im ersten Teil des Buches wird die ganze Gesamtheit der uns zugänglichen Zeugnisse über die Verbreitung des Christentums und Mönchtums in den deutschen Ländern im 2./3. – 8. Jh. erörtert. Die Spärlichkeit derzeitigen Quellen verlangte, die späteren aus den 9.–15. Jhh. stammenden Quellen über die Geschichte einzelner Klöster natürlich in vertretbaren Grenzen einzubeziehen. Hier werden die schriftlichen und archäologischen Quellen (sowohl über die einzelnen Klöster, als auch über die ganzen Gebiete Deutschlands), sowie die Angaben der philologischen, paläographischen, liturgischen und Patrologien-Forschungen immer vergleicht.

Die Forschung der Frage danach, wie die Tiefe der Christianisation und die durch sie bestimmten religiösen Bedürfnisse der Gesellschaft in der Entwicklung des deutschen Mönchtums zum Ausdruck kamen, ist schon im ersten Teil des Buches der Aufgabe der einheitlichen Untersuchung des Mönchtums untergeordnet. Es sei doch bemerkt, daß die Spärlichkeit derzeitigen Quellen zwingt, sich nur mit den vereinzelt Zeugnissen über die sog. «innere» Geschichte zu begnügen. Der andere Quellenstand in dem 9. – der ersten Hälfte des 11. Jh. läßt sich einige m. E. Schlüsselprobleme gerade der «inneren» Geschichte des Mönchtums aufwerfen. Eben das veranlaßte mich im zweiten Teil des Buches auf die tiefere Forschung dieser Probleme zu konzentrieren und von der systematischen Darlegung der für die

Historiographie traditionellen und schon gründlich erarbeiteten Sujets abzulehnen (wie z.B. die Bildung des Reichsmönchtums, seine Funktionen, einschließlich seine Rolle in dem karolingischen und ottonischen «Renaissance», die Verbreitung der Klosterreformen im 9. und in den 10.–11. Jh.). Bestimmend war es dabei die Suche nach den neuen Betrachtungsweisen dieser Sujets. Die Aufgabe des zweiten Teils des Buches besteht ja darin, die Frage zu beantworten, welchen Einfluß die durch religiöse, soziale und politische Prozesse bedingten Änderungen in der gesellschaftlichen Stellung des Mönchtums auf die Anschauungen der Mönche über ihre *professio*, auf ihre Lebensweise und Handel ausgeübt haben.

Im Gegensatz zur bestehenden Literatur, die sich bei der Forschung der monastischen Ideologie und Lebensweise hauptsächlich auf die *Regula Benedicti*, andere Regel und Regelkommentare, *consuetudines* des Reformmönchtums, die theologischen und didaktischen Schriften stützt, habe ich auf die selbständige Untersuchung dieser Quellengattungen verzichtet, weil sie jedenfalls auf die Aufbewahrung der Tradition, auf die Treue zu den Anfängen ausgerichtet sind. Wenn man sich nur auf diese Quellen beschränkt, gelinge es nicht, die Widersprüche zwischen der «inneren» und «äußeren» Geschichte des Mönchtums zu überwinden. Als Quellen beziehe ich hingegen die Hagiographie, Annalen, Chroniken, und Gedichtswerke ein, die in der Regel keine klar formulierten Ideen und Lehren über die monastische *professio* und Lebensweise enthalten und eben deshalb von den Stereotypen der Tradition gewissermaßen frei sind. Im zweiten Teil des Buches wurden aber nicht alle von diesen Quellen aus dem 9.–erster Hälfte des 11. Jh. analysiert, sondern nur ihren kompakten Komplex, der aus der Reichsabtei St. Gallen stammt und früher im Zusammenhang mit der gestellten Frage nicht erörtert war. Sogleiche Vergrößerung des Forschungsmaßstabs wird durch die historiographische Situation bedingt und gleichzeitig ein Versuch der sog. Microgeschichte (*microstoria*, *microhistory*) als der Forschung einerseits des kulturellen und andererseits des sozialen Kontextes auf der Microebene darstellt.

In bezug auf das 9.– die erste Hälfte des 11. Jh. konzentriert sich die Forschung offensichtlich auf die Klosterreformen, was das Bild des Mönchtums der behandelnden Zeitspanne schematisiert. Den Vorrang gibt man der formalen Feststellung der Reformverbreitung, während sich die einzelnen Klöster in den Klosterverbänden «verloren» sind, die jedoch nach dem Grad der Klosterintegration und — unifizierung noch allzu sehr weit von den späteren Mönchsorden sind. Die Mönche eines Reichsklosters in der Situation der Reform und zwar in der Auseinandersetzung mit der Bewegung anzusehen, die auf die Unifizierung des Mönchtums durch die Rückkehr zu seinen Anfängen gezielt war, bildet einer der Hauptaufgaben des zweiten Teils des Buches.

Die Thematik der Klosterreformen behandeln wir auch im Zusammenhang mit der zweiten in diesem Teil des Buches gestellten Frage, nämlich, was die Klosterreformen im Römisch-Deutschen Reich eigentlich dargestellt haben, ob sie nur die

Veranstaltungen der Zentralgewalt gewesen waren, oder man sie hingegen im breiteren Kontext und zwar im Rahmen des religiösen Aufbruchs des 10.–11. Jh. betrachten soll, der die neue Etappe der Christianisation «in die Tiefe» bezeichnete. Unter die «innere» Christianisation bzw. die Christianisation «in die Tiefe» versteht man dabei die allmähliche Verstärkung der christlichen Elemente im Bewußtsein der Getauften. In dieser Hinsicht scheint es besonders wichtig, nach denjenigen Quellen zu suchen, die erlauben, die Gedanken und Gefühle eines Christen anläßlich seiner *conversio* zum Mönchtum zu durchschauen. Eine seltene Möglichkeit dafür geben die autobiographischen Schriften des Regensburger Mönchs Otloh von St. Emmeram (um 1010 – um 1070), deren Forschung nur im Kontext der im Buch gegebenen Retrospektive von der Entwicklung der Religiosität und den monastischen Vorstellungen vom Früh- zum beginnenden Hochmittelalter rechtfertigt ist.

Der zweite Teil des Buches gründet sich auf die ganze Gesamtheit der St. Galler schriftlichen Quellen des 9. – der ersten Hälfte des 11. Jh. (die Viten, Annalen und Chroniken, Martyrologien, Bibliothekskataloge, die liturgischen Schriften, den St. Galler Klosterplan, die Urkunden), sowie auf die autobiographischen Schriften Otlohs von St. Emmeram. Einen Teil von denen benutzte ich in der Otlohs originalen Handschrift (Clm 14756 – *De temptationibus cujusdam clerici, De doctrina spiritali* u. a.). Außerdem werden im Buch die normativen und didaktischen Quellen — die mönchischen Regel, vor allem die *Regula Benedicti*, die Kanonen, Kapitularien fränkischer Könige und Kaiser, die Werke von den Kirchen- und Mönchsvätern einbezogen. Obwohl sie, wie gesagt, keinen Gegenstand der selbständigen und systematischen Forschung bilden, sind diese Quellen für das Verständnis der allgemeinen Tendenzen und Triebkräfte der monastischen Entwicklung vom Früh- zum beginnenden Hochmittelalter zweifelsohne wichtig.

Содержание

<i>Предисловие</i>	5
<i>Введение</i>	8
1. Проблема метода	8
1.1. Цель исследования	8
2. Географические и хронологические рамки	12
3. Историография	14
3.1. Отечественная историография	14
3.2. Зарубежная историография	24
4. Проблемы, задачи, структура исследования	43
5. Источники	47
 Часть I. Распространение христианства и монашества в Германии (II/III–VIII вв.)	61
Глава 1. Монашество на рубеже поздней античности и раннего средневековья	61
1. Переход от раннехристианской аскезы к монашеству	61
2. Древнегалльское монашество	64
3. Христианство и монашество в римской Германии	70
Выводы	81
 Глава 2. Монахи или каноники?	82
1. «Симбиоз монашества и клира»	82
2. «Монастыри» в Германии в V – первой половине VIII в.	87
Выводы	98
 Глава 3. Ирландские «странники»	100
1. Значение деятельности св. Колумбана	100
2. Влияние ирландских монахов в Австразии	108
3. Ирландцы в Алеманнии	130
4. Ирландцы в Баварии	137
5. Ирландцы во Франконии, Гессене и Тюрингии	161
6. Проблема св. Пирмина	165
Выводы	177

Глава 4. Англосаксонские монахи-миссионеры	190
1. Миссионерство, <i>peregrinatio</i> , паломничество	190
2. Устав св. Бенедикта в Англии	200
3. Типология англосаксонских монастырей в Германии	202
3.1. Монастыри нортумбрийцев	203
3.2. «Труд слова» и «общинная жизнь»	213
3.3. Монастыри Виллибальда и Виннебальда	221
3.4. Проблема основания Фульды	231
3.5. Монастыри Лула	255
3.6. Казус Зольнхофена	261
3.7. Женские монастыри	263
Выводы	273
 Часть II. Монастыри, монахи и реформы	
(IX — первая половина XI в.)	284
Глава 1. Самосознание имперского аббатства	
Санкт-Галлен	284
1. К постановке проблемы	284
2. Санкт-галленская мифология «святого места»	292
2.1. Монастырский патриотизм	292
2.2. Выбор места для основания монастыря	297
2.3. Святые и монахи	300
3. Монастырь и реформы	317
3.1. «Школа человеческих добродетелей»	317
3.2. «Обычай места» и правовой статус монастыря: постановка проблемы	319
3.3. Попытки реформ Санкт-Галлена	325
4. «Свобода» и служение империи	335
Выводы	345
 Глава 2. Жизнь в монастыре: модели и	
реальности поведения	348
1. Обоснование методики работы с источником	348
2. Смерть монаха Воло в 876 г.	351
3. «Великая смута» в Санкт-Галлене 937–954/958 гг.	357
Выводы	370
 Глава 3. Обращение в монашество Отлоха Санкт-	
Эммерамского: монах за работой над воспоминаниями .	376
1. Обращение в монашество	376
2. Автобиографические сочинения Отлоха	381

3. Эволюция взглядов Отлоха на обращение в монашество	399
Выводы	416
Заключение	422
Список сокращений	427
Источники	429
Рукописи	429
Опубликованные источники	429
Переводы	437
Литература	438
Resümee	492

Inhaltsverzeichnis

<i>VORWORT</i>	5
<i>EINLEITUNG</i>	8
1. Die Frage nach der Forschungsmethode. Forschungsziel	8
2. Geographischer und chronologischer Rahmen	12
3. Forschungslage	14
3.1. Russische Historiographie	14
3.2. Ausländische Historiographie	24
4. Probleme, Aufgaben und Struktur der Forschung	43
5. Die Quellen	47
 ERSTER TEIL: VERBREITUNG DES CHRISTENTUMS UND MÖNCHTUMS IN DEN	
DEUTSCHEN LÄNDERN (2./3.—8. JH.)	61
KAPITEL 1: MÖNCHTUM AN DER WENDE DER SPÄTANTIKE UND DES	
FRÜHMITTELALTERS	61
1. Übergang von der frühchristlichen Askese zum Mönchtum	61
2. Das altgallische Mönchtum	64
3. Christentum und Mönchtum in den deutschen Provinzen des Römischen	
Reiches	70
Schlussbemerkungen	81
 KAPITEL 2: MÖNCHE ODER KANONIKER?	82
1. «Mönchisch-kanonische Symbiose»	82
2. Monasteria in den deutschen Ländern vom 5. bis in die erste Hälfte des 8. Jh. ..	87
Schlussbemerkungen	98
 KAPITEL 3: DIE IRISCHEN PEREGRINI	100
1. Die Frage nach der Bedeutung des hl. Kolumban	100
2. Der Einfluß der Iren in Austrasien	108
3. Die irischen peregrini in Alemannien	130
4. Die irischen peregrini in Bayern	137
5. Die irischen peregrini in Franken, Hessen und Thüringen	161
6. Das Problem des hl. Pirmin	165
Schlussbemerkungen	177

Kapitel 4: Die angelsächsischen Missionare	190
1. Mission, <i>peregrinatio</i> , Wallfahrt	190
2. Die Benedikts Regel in England	200
3. Typologie des angelsächsischen Klosterwesens in den deutschen Ländern	202
3.1. Die Klöster der Northumbrier	203
3.2. «Opus verbi» und «vita communis»	213
3.3. Die Klöster von hl. Willibald und hl. Wynnebald	221
3.4. Das Problem der Gründung des Klosters Fulda	231
3.5. Luls monasteria	255
3.6. Der Fall von Solnhofen	261
3.7. Die weiblichen Klöster	263
Schlussbemerkungen	273

Zweiter Teil: Die Klöster, Mönche und Reformen

(9. – bis in der Mitte des 11. Jh.)	284
--	-----

Kapitel 1: Das Bewußtsein von der Gemeinschaft des

Reichsklosters Sankt-Gallen	284
1. Zur Fragestellung	284
2. St. Gallische Mythologie des locus sanctus	292
2.1. Der Klosterpatriotismus	292
2.2. Die Ortswahl	297
2.3. Heilige und Mönche	300
3. Kloster und Klosterreformen	317
3.1. «Die Schule der menschlichen Tugenden»	317
3.2. Die consuetudo loci und der rechtliche Status des Klosters: die Fragestellung	319
3.3. Die Reformversuche in St. Gallen	325
4. Die Libertas und der Reichsdienst	335
Schlussbemerkungen	345

Kapitel 2: Das Leben im Kloster: die Verhaltensmodellen und

Verhaltensrealitäten	348
1. Die Methodik der Quelleninterpretation	348
2. Der Tod vom Mönch Wolo im Jahre 876	351
3. Acerba confusio in St. Gallen 937–954/958	357
Schlussbemerkungen	370

Kapitel 3. Die Conversio eines Mönches im 11. Jh.:

Otloh von St. Emmeram bei der Arbeit an seinen Erinnerungen	376
1. Conversio als historisches Problem	376
2. Otlohs autobiographische Werke	381
3. Die Entwicklung der Otlohs Auffassung seiner conversio	399
Schlussbemerkungen	416
 SCHLUSSBETRACHTUNG	422
VERZEICHNIS DER ABKÜRZUNGEN	427
QUELLEN UND LITERATUR	429
1. Verzeichnis der Quellen	429
2. Verzeichnis der Literatur	438
Resümee	492

Директор издательства:

О. Л. Абышко

Главный редактор:

И. А. Савкин

Дизайн обложки:

А. В. Самойлова

Корректоры:

Л. А. Абышко,

С. А. Батюто

Оригинал-макет:

Т. А. Юшкова

ИД № 04372 от 26. 03. 2001 г.

Издательство «Алетейя»:

193019, Санкт-Петербург, пр. Обуховской обороны, 13

Телефон издательства: (812) 567-2239

Факс: (812) 567-2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Сдано в набор 17.01.2001. Подписано в печать 12.04.2001.

Формат 60.88/16. 32 п. л. Тираж 1300 экз. Заказ № 3971

Отпечатано с готовых диапозитивов в Академической типографии

«Наука» РАН: 199034, Санкт-Петербург, 9 линия, д. 12

Printed in Russia



ИЗДАТЕЛЬСТВО «АЛЕТЕЙЯ»: НОВЫЕ КНИГИ О ГЛАВНОМ

Санкт-Петербургское издательство «Алетейя» существует с 1992 г. (первоначально как редакционно-издательская группа, с марта 1993 г. как самостоятельное предприятие). Его создатели — молодые философы, два выпускника философского факультета С.-Петербургского Университета. Это обстоятельство предопределило выбор названия для издательства (в переводе с языка древнегреческих мыслителей на современный русский «алéтейя» означает «истина», «правдивость», «открытость») и выбор основного направления в деятельности нового издательства: издание и распространение классического наследия, т. е. сохранившихся первоисточников по мировой и отечественной истории, классической литературе, религии, философии, а также издание современных исследований по основным отраслям гуманитарного знания.

Визитная карточка издательства — быстро ставшие известными книжные серии:

- «Античная библиотека» (издается с 1993 г.),
- «Византийская библиотека» (издается с 1996 г.);
- «Памятники религиозно-философской мысли» (издается с 1993 г.);
- «Исследования по истории русской мысли» (издается с 1996 г.),
- «Российские социологи» (издается с 1996 г.),
- французская серия «Gallicinium» (издается с 1998 г.);
- «Античное христианство» (издается с 1998 г.),
- «Российские психологи. Петербургская научная школа» (издается с 1998 г.),

- «Классики русской философии права» (издается с 1999 г.),
 - мемуарная «Петербургская серия» (издается с 1999 г.) и др.
- Всего, включая многочисленные внесерийные издания, «Алетейя» выпустила в свет уже более 300 названий книг.

Издательство «Алетейя» сегодня — это:

- высококачественные переводы классических и современных философских, научных и т. д. текстов на русский язык с основных древних и любых современных языков;
- академическая подготовка публикуемых текстов (научный комментарий, сопроводительные статьи, справочный аппарат), осуществляемая лучшими специалистами в своей области;
- высокое качество полиграфического исполнения и художественного оформления изданий (лучшие материалы и лучшие типографии города) при сжатых сроках прохождения заказа;
- возможность размещения и сопровождения малотиражных полиграфических заказов (книги в твердых переплетах, тиснение фольгой) на самых льготных условиях;
- эффективная технология оптовой торговли специальной, научной литературой, удачный опыт представления лучших образцов отечественного научного книгоиздания на крупнейших книжных ярмарках России и Европы (во Франкфурте, Лондоне, Париже, Лейпциге, Барселоне, Варшаве и др.).

Наши книги знают, ценят, любят и ждут во многих уголках нашей необъятной России, откуда мы получаем сотни писем благодарных читателей с повторяющимся вопросом: где можно приобрести очередные книги издательства «Алетейя»? Отвечаем:

это можно сделать, заказав их через отдел «Книга — почтой» Санкт-Петербургского Дома Книги, прислав заказы по адресу:

191186, Санкт-Петербург,
Невский проспект, дом 28,
e-mail: motja@cbs.spb.ru,
тел.: (812) 219-6301.

Книги нашего издательства продаются и в Москве:

магазин «Библио-Глобус» (м. «Лубянка»);

в книжной лавке «У Сытина» (тел.: (095) 156-8670; проезд Черепановых, 56);

Московский Дом Книги (м. «Арбатская»);

магазин «У Кентавра» (м. «Новослободская», Миусская пл., д. 6; тел. (095) 214-5446);

магазин «Ad marginem» (м. «Павелецкая», 1-й Новокузнецкий пер., д. 5/7; тел. (095) 951-9360);

еженедельная книжная ярмарка в «Олимпийском» (м. «Проспект мира»).

В Петербурге весь ассортимент книг издательства «Алетейя» представлен в специализированных магазинах и отделах:

Дом Книги (Невский пр., 28, отдел «Общественных наук и учебной литературы»);

в магазинах издательства Санкт-Петербургского университета (Университетская набережная, д. 7/9);

Российская Национальная (б. Публичная) Библиотека (м. «Гостиный Двор», книжный киоск при входе в Научные Читальные Залы на площади Островского);

в магазинах и киосках «Академкниги»;

в магазинах издательско-торгового дома «Летний Сад»: Большой пр. П. С., 82 (тел. (факс) (812) 232-2104); В. О., Менделеевская линия, 5; Невский пр., 3;

в ассортиментном кабинете «Петербургского книжного центра» (Стремянная ул., 20) тел. (812) 113-1012;

на еженедельной книжной ярмарке в ДК им. Крупской (м. «Елизаровская»).

**Издательство приглашает к сотрудничеству авторов,
переводчиков, редакторов.**

Телефон редакции: (812) 567–2239,

fax: (812) 567–2253

E-mail: aletheia@spb.cityline.ru

Пишите нам по адресу:

**Санкт-Петербург,
пр. Обуховской обороны, 13,
издательство «Алетейя»**

Наши книги в Интернете:

<http://www.petropol.com>

<http://www.biblio-globus.ru>

**Для получения книг почтой заказы направляйте
по адресу:**

199034: Санкт-Петербург,

Университетская наб., д. 7/9.

Издательство

Санкт-Петербургского университета,

отдел «Книга — почтой»

факс (812) 218–4422, тел. (812) 218–7763,

а также заказав их через отдел «Книга — почтой»

Санкт-Петербургского Дома Книги

Санкт-Петербургский



ДОМ КНИГИ

191186, Санкт-Петербург
Невский проспект, 28
Тел.: (812) 219-6438
Факс: (812) 311-9895

Р/с 40603810000000000001
ОАО инвестиционный
ТЕХНОХИМБАНК
к/с 30101810000000000755
БИК 044030755

ГП магазин № 1 «Санкт-Петербургский Дом книги»
«Книга — почтой», ИНН 780802974

«Санкт-Петербургский Дом книги»
отдел «Книга — почтой»
рассылает по России наложенным платежом
книги и журналы

Обращаясь к нам, укажите тематику,
по которой Вы желаете получить
списки книг и журналов



В нашем отделе Вы также всегда сможете
заказать все новые книги
издательства «Алетейя» (Санкт-Петербург)

Адрес Санкт-Петербургского Дома Книги:
191866, Санкт-Петербург,
Невский пр., 28

BIBLIOTHECA
medii
Ævi



БИБЛИОТЕКА
СРЕДНИХ
ВЕКОВ